

Mot de présentation

Drogue et société : par-delà les frontières du sens

Marc Perreault



**DROGUES,
SANTÉ ET
SOCIÉTÉ**

Volume 17, numéro 1, avril 2018

La drogue : aux limites de la société (2) Pratiques

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1059136ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1059136ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Drogues, santé et société

ISSN

1703-8847 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Perreault, M. (2018). Mot de présentation : drogue et société : par-delà les frontières du sens. *Drogues, santé et société*, 17(1), I-V.
<https://doi.org/10.7202/1059136ar>



Mot de présentation

Drogue et société : par-delà les frontières du sens

Marc Perreault, éditeur responsable

N'hésitons pas, de temps à autre, à nous enivrer, non pour nous noyer dans le vin mais pour y trouver un peu de répit [...]. On n'a pas appelé l'inventeur du vin Liber parce qu'il délie la langue mais parce qu'il délivre notre âme des soucis qui l'asservissent, la soutient, la vivifie et lui redonne du courage pour toutes ses entreprises.

Sénèque 55 AD. *De la tranquillité de l'âme*, p. 151

Les théâtres, les jeux, les farces, les spectacles, les gladiateurs, les bêtes curieuses, les médailles et autres drogues de cette espèce étaient pour les peuples anciens les appâts de la servitude, la compensation de leur liberté ravie, les instruments de la tyrannie.

Étienne de La Boétie, 1576. *Le discours de la servitude volontaire*, p. 222

Nous poursuivons dans ce deuxième numéro notre parcours sur la piste de *la drogue aux limites de la société*. La polysémie variable selon les contextes et les usages du signifiant drogue – parfois *pharmakon*, souvent *toxikon*, toujours *analogon* – se révèle un prétexte pour explorer la multidimensionnalité du social. L'expérience des drogues – sans égard à leurs propriétés et à leurs fonctions – nous renvoie d'emblée dans les marges de la vie en commun (Perreault, 2009), aux confins de multiples frontières inclusives et exclusives (permis/défendu, privé/public, nature/culture, corps/esprit, classe/genre, etc.) sans cesse à redéfinir. Autant « les effets d'une drogue sont protéiformes » et varient selon les personnes et les savoirs (Becker, 2016 : 90), autant les conceptions de la société changent selon les perspectives déployées. Nous entrons, aux dires de certains, dans une ère postsociale où l'idée même de société est en crise alors qu'« elle désigne de moins en moins des appartenances et de plus en plus des conflits internes et externes » (Touraine, 2014 : 35-75). Savons-nous en fait ce qu'est une société, où commence-t-elle et où se termine-t-elle ? Existente-elles réellement (Ingold, 2013 : 434) ?

Mot de présentation

Nous ne prétendons pas pouvoir répondre à ces questions complexes. Chaque article réuni dans ce numéro thématique double de la revue *Drogues, santé et société* explore différentes dimensions constitutives et normatives de cette abstraction conceptuelle que l'on appelle « société ». Or, faut-il le souligner, pour la plupart des auteurs, la société demeure dans le développement de leur propos une notion fluide difficilement saisissable qui se confond avec différents aspects des réalités matérielles et immatérielles des formes de vie tantôt partagées, tantôt séparées. Le lecteur est invité à son tour à repenser le « social » en entremêlant les itinéraires de recherche qui composent l'unité des deux numéros. Chacun des textes pose un regard spécifique sur les frontières du social – qui sont autant des limites et des passages – que les représentations autour des drogues aident à mieux saisir.

Dans le premier numéro, sur la piste des usages des « drogues » et de leurs usagers nous avons entraperçu, parmi d'autres, les dimensions transnationales, métaphysiques et virtuelles qui composent une vie sociale toujours en processus de formation où le global et le local s'entrechoquent et s'interpénètrent et où les mondes du vivant et des esprits s'enlacent. Le recours aux substances psychotropes s'inscrit dans ce multivers de sens tout en tension, dans une démarche relationnelle orientée par un « devenir autre » qui se révèle avec la volonté de l'agir un *devenir soi-même*.

Dans ce deuxième numéro, la focalisation sur la drogue et les pratiques nous amène à examiner de plus près les lignes de tensions qui traversent dans les « sociétés » les relations entre les groupes, les personnes et les institutions. Sont abordées plus spécialement des situations vécues par les peuples premiers, relatives à la morale ou reliées à la sortie des dépendances.

En ouverture du numéro, les anthropologues Leila Inksetter et Marie-Pierre Bousquet nous présentent les relations ambivalentes que les Anicinabek entretiennent à l'égard de l'alcool. Les auteures nous introduisent à l'histoire de la fracture sociale qui marque les relations tendues entre les colonisateurs eurocanadiens et les peuples autochtones, fracture qui se répercute jusque dans la vie des communautés et qui est particulièrement perceptible dans la confrontation entre la pratique chamanique héritée de la tradition et la pratique religieuse inculquée par les missionnaires. L'originalité de l'article est de juxtaposer les versions autochtones et non autochtones en montrant comment leur incompatibilité est l'expression de rapports de force et de pouvoir inégaux. Nous découvrons comment l'alcool a été à la fois un vecteur indispensable dans les échanges mercantiles avec les Européens et un facteur de marginalisation des Amérindiens. Aussi, aux yeux des leaders Anicinabek actuels, l'élimination de l'alcool évoque-t-elle « une sorte de retour à une période précolonisation ».

Nous continuons dans le deuxième article notre parcours parmi les peuples premiers du Québec en montant un peu plus au nord chez les Eeyous de Chisasibi. Nous entrons à l'intérieur d'une communauté profondément affectée par une histoire de perturbations coloniales et dont la relocalisation à la fin des années 1970, en raison des développements hydroélectriques sur leur territoire, a mené à une accentuation des problèmes d'alcoolisme. Nous partons avec l'auteur à la rencontre de buveurs et d'ex-buveurs qui nous parlent de leurs relations ambivalentes avec l'alcool et le « monde vécu ». Le dialogue avec ces personnes que plusieurs n'hésitent pas à traiter de zombies lorsqu'elles sont en état d'ivresse sur la place publique nous amène à dépasser le discours réducteur de la victimisation. Certes, elles sont envahies par des sentiments de honte et des émotions de colère qui s'intensifient avec la prise d'alcool, mais elles demeurent néanmoins conscientes de leurs choix. La force du texte de Jacky Vallée est de nous montrer comment ces personnes, que l'image stéréotypée de la victime responsable de son sort renvoie aux limites de la vie commune voire à l'extérieur de leur communauté, expriment la fierté de ce qu'elles sont et en particulier la

Mot de présentation

fierté de leur appartenance. Elles se savent les agents de leur propre destin et croient ainsi que «s'aider soi-même, c'est aider toutes les personnes que l'on côtoie».

Notre incursion dans les milieux autochtones du Québec se prolonge dans le troisième article, alors que l'anthropologue Livia Vitenti nous partage les observations qu'elle a recueillies sur la vie et les valeurs dans deux communautés lors d'une recherche ethnographique étalée sur cinq années. L'auteure nous introduit chez les Atikamekw de Manawan et les Anishnabek du Lac Simon en suivant la piste du suicide qui constitue un problème social important que l'on associe souvent, à tort ou à raison, à la dépendance à l'alcool et aux drogues. Différentes explications courantes des déclencheurs ou «facteurs immédiats» du suicide (violence, manque d'affection, système des pensionnats, etc.) sont examinées. Or, si l'usage de l'alcool et des drogues est présent dans la grande majorité des cas, il ne saurait expliquer le suicide. Au plus, il est un facilitateur du passage à l'acte. Le problème ne peut être compris sans être transposé dans les ramifications historiques complexes des rapports de domination avec la société englobante ni sans tenir compte des particularités de chaque histoire individuelle. Si la mort est une rupture irréversible avec la vie, elle ne marque pas la fin de la relation avec la communauté, alors que le souvenir du suicidé continue à habiter les proches qui se questionnent sur les significations de son départ. L'article ouvre des voies d'explication, mais les interrogations demeurent entières.

Dans le quatrième article, nous quittons le monde des Premières Nations et des enchevêtrements historiques tendus entre les membres des communautés et les institutions de la société englobante, pour aborder la dimension morale de l'usage des drogues. «L'usage des drogues est-il moralement acceptable?» Et «qu'est-ce que l'éthique normative peut nous dire des enjeux liés aux drogues?» Voilà deux questions difficiles auxquelles le philosophe Martin Gibert s'affaire à chercher des pistes de réponse en examinant différentes postures en éthique appliquée (conséquentialisme, déontologisme, perfectionnisme, etc.), qu'il nuance et qu'il compare à la lumière des apports spécifiques de l'approche minimaliste et de son «principe d'asymétrie morale» selon lequel «le bien et le mal que l'on se fait à soi-même n'a pas la même importance morale que celui qu'on fait aux autres». Suivant cet argument, «la société ou l'État ne devrait pas limiter la liberté des individus lorsque cela n'affecte pas d'autres individus». Or transposé dans le débat sur l'usage des drogues et ses coûts humains et sociaux qui dépassent de loin le seul bien-être individuel, il devient extrêmement difficile de déterminer les limites de cette liberté. Les intervenants sur le terrain de même que les acteurs engagés dans la réflexion sur la légalisation des drogues gagneront à lire cet article qui aborde, en les évaluant, plusieurs attitudes possibles à l'endroit des usages et de leur acceptabilité. Dans un monde où la référence à la société a de moins en moins de signification, où les attaches sociales sont de plus en plus vécues sur le plan de la réalité virtuelle, il y a lieu de se demander si le pacte moral n'est pas l'ultime lien entre les individus, l'ultime ancrage véritable de la vie en commun? Mais comment concevoir ce «pacte» sans céder au paternalisme bienveillant de la loi? La question est laissée sans réponse.

Quel rôle l'évaluation morale peut-elle jouer dans les modes de traitement du «trouble addictologique»? Telle est la piste de recherche qui oriente la sociologue Line Pedersen parmi les trajectoires des personnes désirant arrêter ou diminuer leur consommation d'alcool ou de drogues. Nous suivons, dans cette dernière étape de notre parcours, l'auteure dans son étude de terrain de deux milieux d'intervention aux philosophies en apparence conflictuelle que sont, d'un côté, les centres spécialisés de soin qui préconisent la réduction des risques et de l'autre, les groupes d'entraide qui prônent l'abstinence totale et définitive. Malgré leurs différences déterminantes, il ressort de la rencontre avec les intervenants et les usagers-patients de l'un ou l'autre des milieux que l'une des clés de la réussite des approches est l'attestation du «sujet sous emprise» en sujet responsable.

Mot de présentation

Dans tous les cas, l'usager ou le malade est « le principal expert de lui-même ». Aussi convient-il « de prendre en compte l'articulation entre le processus d'objectivation dans une identité sociale de malade, de patient ou d'usager et le processus de subjectivation du devenir soi ». L'une des originalités de l'article est de montrer les difficultés que pose pour la sortie des dépendances l'articulation du registre de sens de la « souffrance psychique » avec l'idée d'une « société addictogène » qui valorise la consommation et les sensations rapides. Comment passer du statut de personne victime de sa dépendance et abandonner les marges aliénantes de la société afin de se frayer un chemin « vers un vivre ensemble moins incertain et moins risqué » ?

La conception du numéro thématique « la drogue aux limites de la société » dont nous présentons ici le deuxième volet a été organisée sous le mode de l'essai. Les auteurs invités à collaborer à son développement ont accepté de jouer le jeu en examinant depuis leur champ de recherche spécifique les relations « à la marge » qui s'établissent entre les personnes, les drogues et différentes institutions de la société. Sauf exception, ces auteurs ne sont pas des spécialistes des drogues ou alors, ils préfèrent parler de plantes psychotropes, d'enthéogènes ou de breuvages des Dieux pour nommer ce que l'auteur de ces lignes appelle « drogues ». À l'instar de l'usage populaire, le mot drogue a une connotation péjorative pour la plupart d'entre eux. Seule exception qui mérite d'être soulignée est lorsque l'on fait allusion aux endo-drogues, soit des « drogues » générées par l'organisme – telles que les endorphines voire la DMT – ou qui proviennent de l'intérieur de l'écosystème et des enlacements du vivant avec l'esprit des ou de la plante, comme l'ayahuasca. Autrement dit, les drogues seraient néfastes lorsqu'elles sont conçues comme un « corps étranger » qui pénètre dans un système – qu'il soit vivant ou social – pour en transformer sa *nature* idéale, alors qu'elles seraient bénéfiques lorsqu'elles sont produites depuis l'intérieur du système dont elles font ressortir les « pouvoirs » de sa *nature*.

Les conceptions des drogues et de leurs usages sont des révélateurs normatifs de la constitution du social et de ses limites internes et externes. Nous n'avons abordé dans le cadre de ce numéro thématique double que quelques-unes des frontières ambivalentes de la vie en société et des pratiques liées à la « drogue ». Beaucoup d'autres recherches et approches seront nécessaires (droit, criminologie, santé, ethnographie, etc.) pour mieux comprendre la complexité multidimensionnelle du social dans ses relations – limites – avec les drogues. Dans tous les cas, souhaitons-nous de savoir dépasser la frontière du sens et des préjugés.

La réalisation de ce numéro thématique double a impliqué un nombre considérable d'acteurs. Je remercie personnellement chacun des auteurs qui ont contribué à sa concrétisation en jetant un regard original et en apportant leur lumière sur une thème aux contours volontairement flous. Mais plus que tout, j'aimerais souligner la participation inestimable des évaluateurs qui, dans l'ombre de l'anonymat, ont ajouté une profondeur réflexive à ce travail collectif, lequel, je le souhaite, saura poursuivre sa voie vers une meilleure compréhension de la réalité des drogues.

Références

Becker, H. S. (2016). *La bonne focale. De l'utilité des cas particuliers en sciences sociales* (traduit par C. Merllié-Young). Paris, France : La Découverte.

La Boétie de. É. (2002). *Le discours de la servitude volontaire* (Texte établi par P. Léonard). Paris, France : Petite bibliothèque Payot.

Ingold, T. (2013). *Marcher avec les dragons* (traduit par P. Madelin). Paris, France : Zones sensibles.

Perreault, M. (2009). Rites, marges et usages des drogues : représentations sociales et normativité contextuelle. *Drogues, santé et société*, 8(1), p. 11-55.

Sénèque. (1988). *De la tranquillité de l'âme* (traduit par C. Lazam). Paris, France : Petite bibliothèque Rivages.

Tourraine, A. (2013). *La fin des sociétés*. Paris, France : Seuil.

De l'alcool et des histoires : perceptions diachroniques et multigénérationnelles entourant la consommation d'alcool et sa régulation chez les Anicinabek

Alcohol and Stories: Diachronic and Multigenerational Perceptions of Alcohol Use and Regulation in Anicinabek

Alcohol y relatos: percepciones diacrónicas y multigeneracionales en torno al consumo de alcohol y su regulación entre los anicinabek

Leila Inksetter et Marie-Pierre Bousquet

Volume 17, numéro 1, avril 2018

La drogue : aux limites de la société (2) Pratiques

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1059137ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1059137ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Drogues, santé et société

ISSN

1703-8847 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Inksetter, L. & Bousquet, M.-P. (2018). De l'alcool et des histoires : perceptions diachroniques et multigénérationnelles entourant la consommation d'alcool et sa régulation chez les Anicinabek. *Drogues, santé et société*, 17(1), 1–20.
<https://doi.org/10.7202/1059137ar>

Résumé de l'article

Cet article se penche sur différents intervenants, contemporains et passés, pour examiner leur positionnement par rapport à l'alcool consommé par les Anicinabek entre le début du XIX^e siècle et aujourd'hui : les commerçants de fourrure, les chamanes, les prêtres catholiques, les membres de la Gendarmerie royale du Canada, les agents des Affaires indiennes et les leaders communautaires anicinabek. Nous explorons d'abord les comportements adoptés par chacun d'eux à l'aide de sources historiques, puis observons la perception contemporaine qu'ont différentes générations d'Anicinabek sur ces mêmes intervenants historiques à partir de sources orales. Ce faisant, nous montrons qu'à la fois chez les Anicinabek et les intervenants eurocanadiens, certaines personnes ont encouragé la consommation d'alcool, alors que d'autres ont plutôt inhibé sa consommation. Nous montrons que les perceptions contemporaines de ces différentes interventions passées peuvent varier en fonction de l'âge de l'intervenant et de son vécu.



RÉFLEXION THÉORIQUE

De l'alcool et des histoires : perceptions diachroniques et multigénérationnelles entourant la consommation d'alcool et sa régulation chez les Anicinabek

Leila Inksetter, Ph. D., professeure, département de sociologie, Université du Québec à Montréal

Marie-Pierre Bousquet, Ph. D., Professeure et directrice du programme en études autochtones, Département d'anthropologie, Université de Montréal

Coordonnées :

Leila Inksetter, professeure
Département de sociologie, UQÀM
Case Postale 8888, succursale centre-ville
Montréal (Québec)
H3C 3P8
(514) 987-3000, poste 4875
inksetter.leila@uqam.ca

Résumé

Cet article se penche sur différents intervenants, contemporains et passés, pour examiner leur positionnement par rapport à l'alcool consommé par les Anicinabek entre le début du XIX^e siècle et aujourd'hui : les commerçants de fourrure, les chamanes, les prêtres catholiques, les membres de la Gendarmerie royale du Canada, les agents des Affaires indiennes et les leaders communautaires anicinabek. Nous explorons d'abord les comportements adoptés par chacun d'eux à l'aide de sources historiques, puis observons la perception contemporaine qu'ont différentes générations d'Anicinabek sur ces mêmes intervenants historiques à partir de sources orales. Ce faisant, nous montrons qu'à la fois chez les Anicinabek et les intervenants eurocanadiens, certaines personnes ont encouragé la consommation d'alcool, alors que d'autres ont plutôt inhibé sa consommation. Nous montrons que les perceptions contemporaines de ces différentes interventions passées peuvent varier en fonction de l'âge de l'informateur et de son vécu.

Mots-clés : alcool, Amérindiens, histoire, consommation, régulation, Algonquins

Alcohol and Stories: Diachronic and Multigenerational Perceptions of Alcohol Use and Regulation in Anicinabek

Abstract

This article examines the position taken by various actors, past and present, with reference to Anicinabek alcohol consumption, between the early nineteenth century and today: fur traders, shamans, Catholic missionaries, members of the Royal Canadian Mounted Police, agents from the Department of Indian Affairs, and Anicinabek community leaders. First, we examine the behaviour adopted by representatives of each category through the lens of historical documentation, which we then compare to the ways contemporary Anicinabek people of different generations perceive these same historical actors. We show that among both Anicinabek people and outsiders, some have encouraged alcohol consumption whereas others have tried to limit or inhibit it. We also show that contemporary perceptions of past attitudes regarding alcohol vary according to the age of the informant and his or her background.

Keywords: Alcohol, Indigenous peoples, history, consumption, regulation, Algonquin

Alcohol y relatos: percepciones diacrónicas y multigeneracionales en torno al consumo de alcohol y su regulación entre los anicinabek

Resumen

Este artículo estudia diferentes actores, tanto contemporáneos como pasados, con el fin de examinar cuál es su posición con respecto al alcohol que consumían los anicinabek entre comienzos del siglo XIX y la actualidad: comerciantes de pieles, chamanes, sacerdotes católicos, miembros de la Gendarmería Real, funcionarios del ministerio de asuntos indígenas y líderes de la comunidad anicinabek. En primer lugar, exploramos los comportamientos adoptados por cada uno de ellos recurriendo a fuentes históricas y luego observamos la percepción contemporánea que diferentes generaciones de anicinabeks tienen sobre dichos agentes históricos a partir de fuentes orales.

Al hacerlo, mostramos que tanto entre los anicinabeks como entre los participantes eurocanadienses, hay quienes alentaron el consumo de alcohol mientras que otros lo han inhibido. Mostramos asimismo que las percepciones contemporáneas sobre estas diferentes intervenciones pasadas pueden variar según la edad del informante y su experiencia.

Palabras clave: alcohol, amerindios, historia, consumo, regulación, algonquinos

Introduction

L'alcool ayant une longue histoire chez les Autochtones d'Amérique du Nord, les Anicinabek^[1] se posent la question de l'origine de ces breuvages fermentés ou distillés que leurs lointains ancêtres ne connaissaient pas, de la réception de ces breuvages par lesdits ancêtres, des conditions de leur arrivée et des raisons pour lesquelles, d'aussi loin qu'ils s'en souviennent, l'alcool a pu constituer un problème pour eux. Les Anicinabek se souviennent aussi qu'on leur a tout à la fois offert et interdit l'accès à l'alcool. En outre, il s'avère qu'une pluralité d'attitudes et de comportements se manifeste chez les Anicinabek contemporains par rapport à l'alcool.

Pour investiguer ce champ, nous avons mis à contribution les diverses sources à notre disposition : les archives écrites, produites par les missionnaires, les commerçants et les agents gouvernementaux, et la tradition orale, livrée sous forme de récits par des Anicinabek de différentes générations et particulièrement de deux communautés, situées en Abitibi (Québec) : Pikogan et LacSimon^[2]. L'idée, en mobilisant les points de vue, forcément différents, des acteurs de cette histoire, n'était pas de reconstruire une vérité en cherchant qui avait raison ou tort. En effet, comme le dit Francis Lévesque (2009, p.76), « ce n'est pas parce que l'on connaît avec exactitude ce qui s'est produit dans le passé que l'on est nécessairement en mesure de comprendre les interprétations contemporaines au sujet de ce qui s'est produit ». Il ajoute qu'on ne peut se limiter à reconstituer ce qui s'est produit : « si le passé est formé de circonstances objectives, l'interprétation de ces circonstances ne l'est pas » (Lévesque, 2009, p.81). Ces interprétations dépendent des cultures des protagonistes, ce qu'a également noté Toby Morantz (2002). Dans ses travaux sur les Innus, Sylvie Vincent (2002) a conclu à l'incompatibilité des versions autochtones et non autochtones des mêmes récits, de l'histoire : non seulement les interprétations divergent, voire s'opposent, mais les prémisses de départ ne sont pas les mêmes, notamment le cadre conceptuel et temporel. Quant à Claude Gélinas (2003, p.19), il estime que « les documents d'archives et la tradition orale sont le reflet de deux conceptions très différentes de l'Histoire ».

Plus qu'une catégorie de source contre une autre, cette approche plurielle permet de mettre au jour des rapports de pouvoir autrement difficiles à deviner. Cette notion a été exposée par Sylvie Vincent dans son analyse des récits innus des premières rencontres avec les Français. En comparant la version écrite de Champlain à celle de la tradition orale innue sur ces rencontres initiales, Vincent montre ainsi comment les rapports de force sont perçus et interprétés par chacun des deux groupes (Vincent, 2013). Une démarche similaire a été entreprise par John Long auprès de Cris de la côte ouest de la baie James. En recueillant différents récits provenant de la tradition orale crie et en les comparant aux données provenant de sources écrites, Long observe ce que les narrateurs cris mettent en valeur. Parmi les récits étudiés figure un récit qui fait état de l'importance de l'alcool dans le commerce des fourrures, révélant ainsi le rapport de force avec les commerçants tel que perçu par le narrateur (Long, 1988). Long va jusqu'à montrer la concordance entre ce que disent d'une part les archives de la Compagnie de la Baie d'Hudson et d'autre part la tradition orale crie par rapport à l'alcool, ajoutant que cette tradition orale exprime également des préoccupations contemporaines.

¹ Anicinabe, -ek au pluriel : ce terme se traduit par « être humain » (Cuoq, 1886 : 48). Il s'agit de l'ethnonyme vernaculaire des Algonquins.

² Les territoires ancestraux de ces deux communautés se situent autour de la ligne de partage des eaux, ainsi qu'à la tête du réseau hydrographique se déversant vers le nord.

Nous avons voulu entreprendre une réflexion similaire sur l'alcool, en explorant une pluralité d'attitudes par rapport à la consommation d'alcool (vente, encouragement à consommer, répression), et ce, de la part de différents intervenants. L'objectif est de dégager d'abord comment les intervenants historiques, anicinabek ou non, ont réagi face à l'alcool consommé par les Anicinabek entre le XIX^e siècle et aujourd'hui, puis comment ils sont perçus à leur tour par les Anicinabek contemporains, de différentes générations. Nous voulons démontrer qu'à l'intérieur de ces diverses sources (écrites, orales, anciennes, récentes) se révèle une variété de points de vue et d'attitudes par rapport à l'alcool. Notre contribution s'inscrit dans la réflexion amorcée dans ce numéro, dans la mesure où nous nous intéressons à l'évolution des attitudes qu'ont pu avoir les Anicinabek, tout comme différents intervenants eurocanadiens, au sujet de l'alcool consommé par les Anicinabek.

Les Anicinabek de l'Abitibi ont une très longue histoire d'interactions avec des commerçants de fourrures (depuis le XVII^e siècle) et par conséquent, avec l'alcool. Toutefois, ils n'ont eu qu'une interaction très limitée, voire inexistante, avec les missionnaires et les représentants coloniaux avant le XIX^e siècle. Ce n'est qu'à partir du deuxième tiers du XIX^e siècle que ces intervenants ont élaboré des stratégies restreignant l'accès des Anicinabek à l'alcool, incluant par exemple une confrontation avec les chamane au sujet de l'alcool. C'est la dynamique de ces accès et interdits qui fait l'objet d'une première analyse. Celle-ci s'appuie sur un corpus archivistique associé précisément aux Anicinabek de l'Ouest québécois. Nous poursuivons la réflexion par un examen des perceptions contemporaines des Anicinabek de ces mêmes intervenants. Pour ce faire, nous utilisons des témoignages^[3] recueillis dans les deux communautés concernées, depuis la fin des années 1990, selon deux méthodes : l'entretien informel et l'entretien semi-formel. La majorité des témoignages proviennent d'aînés. Unilingues en algonquin, ils ont connu la fin de la vie semi-nomade, les missions estivales, la pratique catholique assidue et l'arrivée en communauté sédentaire. Les autres témoignages proviennent de leurs enfants, bilingues français-algonquin, qui font partie de la génération ayant fréquenté le pensionnat indien d'Amos. Élevés dans le catholicisme, ils se sont souvent tournés, en général par le biais des thérapies de désintoxication, vers la spiritualité panindienne, à laquelle ils peuvent adhérer simplement par affinité de pensée, ou de façon beaucoup plus active. Certains, moins nombreux, se sont tournés vers les religions évangéliques, qui interdisent toute consommation d'alcool. Les données, recueillies au fil de différents séjours de recherche depuis 1996, ont été puisées dans une vingtaine de récits d'informateurs différents, sélectionnés pour la richesse des données sur l'alcool et le fait qu'ils proviennent de familles différentes pour montrer les convergences de points de vue. Nous comparons donc les perceptions contemporaines qu'ont ces deux générations d'informateurs et l'attitude de différents intervenants associée à l'alcool.

Historique de la consommation d'alcool chez les Anicinabek et sa régulation, l'apport des archives

Les commerçants de fourrure et l'alcool

Inconnu chez les Anicinabek avant le contact avec les Européens, l'alcool a été associé très rapidement au commerce des fourrures. Les archives des commerçants de fourrures impliqués directement dans le secteur de l'Abitibi mentionnent l'alcool de façon spécifique dès la fin du

³ Les noms des Anicinabek cités dans le texte sont des pseudonymes, afin de préserver l'intimité des individus concernés. Tous ont donné leur consentement pour l'usage des données, mais nous n'avons pas pu vérifier qu'ils seraient tous d'accord pour que leurs vrais noms soient cités, certains d'entre eux étant décédés. Nous désirons remercier Anna, Louise-Yvonne, Juliette, Philip, Bob, Dorothy, Pierre, André, Alex, Maurice, Claude, Tom, Edouard, France, Diane, Suzanne, Lucien, Jeannette, Jimmy, et de nombreux autres Anicinabek qui prêtent un concours précieux aux recherches.

XVIII^e siècle, bien qu'il soit très plausible que l'alcool ait été présent bien avant cette date. À cette époque, l'alcool semble déjà bien intégré au protocole d'échange liant les commerçants à leurs clients fournisseurs de fourrure. Ainsi, les commerçants offraient de l'alcool et de la nourriture lorsqu'ils se présentaient auprès de familles anicinabek ou inversement, lorsque des Anicinabek se présentaient au poste de traite. L'alcool était également obtenu dans le cours de l'échange lui-même. L'association historique entre commerce des fourrures et alcool s'est d'ailleurs ancrée dans le langage. Selon le lexique algonquin rédigé par le sulpicien et linguiste Cuoq, le terme *Apiminikwei* (minikwe : boire) signifie : « peau de castor préparée pour la vente, paquet de castor destiné à la traite. Les pauvres Sauvages recevaient en retour de ces fourrures, la liqueur de feu qui leur a fait tant de mal, et c'est de là précisément que vient le mot *apiminikwei*, ce avec quoi on se procure la boisson » (Cuoq, 1886, 57).

La lecture des archives écrites tenues par les commerçants de l'ouest québécois laisse peu de doute sur la place centrale qu'occupait l'alcool dans les échanges commerciaux. Dans leurs journaux, les commerçants maugréent sur le fait que leurs clients ne se présentaient au poste que pour obtenir la ration d'alcool protocolaire ou se plaignent de la quantité d'alcool et de nourriture distribuée avant que la cachette où étaient entreposées les fourrures ne leur soit enfin révélée (Hudson Bay's Company Archives (HBCA), 1804-1805, 1809-1810). En cela, les archives des commerçants de fourrure laissent l'impression que ce sont eux, les commerçants, qui étaient soumis à la demande pressante d'alcool que leur imposaient les Anicinabek et qu'ils étaient contraints de s'y soumettre afin de satisfaire leurs clients. Ceci engendrait son lot d'inconvénients pour les commerçants, puisque l'alcool était une provision lourde et dispendieuse à acheminer dans les postes éloignés. Le souhait de plaire aux clients en offrant de l'alcool s'observe en particulier dans les contextes de concurrence marchande. Dans les zones ou les périodes où il n'existait que peu de concurrence, la distribution de l'alcool était d'ailleurs faible. Inversement, en contexte de compétition, la quantité d'alcool acheminée à certains postes de traite pouvait être énorme. Ainsi, un inventaire de la Compagnie du Nord-Ouest montre qu'en 1814, 4,5 gallons de spiritueux et 27 gallons de vin liquoreux étaient destinés au poste de Grand lac Victoria, un poste qui opérait alors sans faire face à des concurrents. Le même inventaire montre que 135 gallons de spiritueux et 54 gallons de vin liquoreux étaient destinés au poste du lac Abitibi, qui avait été le théâtre d'une vive concurrence entre compagnies marchandes. Lorsqu'on connaît les routes navigables empruntées par les voyageurs au service des compagnies de traite, le nombre de portages à effectuer et des coûts de transport impliqués, la quantité d'alcool acheminée à Abitibi implique un calcul de coût/bénéfice évident de la part des commerçants dans un contexte de compétition acharnée (HBCA, 1814).

Les sources historiques nous révèlent aussi que la consommation abusive d'alcool était connue des Anicinabek dès une période reculée. En 1840, un homme du secteur du lac des Augustines (près de la source de la rivière des Outaouais), s'exprimait ainsi auprès d'un missionnaire :

Le rum [sic], qui nous rend fous et méchants, nous a été apporté par les blancs. J'ai souvenir, moi, qu'il y a bien des années nous n'en avons pas, et nous étions mieux que nous sommes à présent; nous n'en avons pas dans ce temps, et nous nous en passions [...].(Moreau, 1841b,p.34)

Les dérives de comportement associées à l'alcool étaient également connues des commerçants. Les journaux de poste sont ponctués de mentions laconiques telles que « Indians about the place drunk and troublesome » (HBCA, 1809-1810). Le commerçant John McLean, qui a œuvré en

Outaouais dans les années 1820 et 1830 pour le bénéfice de la Compagnie de la Baie d'Hudson rapportait l'observation suivante :

They are immoderately fond of ardent spirits, men, women and-shocking to say-children. This hateful vice, which contributes more than any other to the debasement of human nature, seems to produce more baneful effects upon the Indian, both physically and morally, than upon the European. The worst propensities of his nature are excited by it. While under the influence of this demon he spares neither friend nor foe; and in many instances the members of his own family become the victim either of his fury or his lust.

The crime of incest is by no means unknown among them; rum, the greatest scourge and curse of the Indian race, is undoubtedly the principal cause of their dreadful corruption. (McLean, 1849, p.p.188)

Les archives tenues par les commerçants rapportent aussi des rixes survenues entre Anicinabek, ainsi que de la violence faite aux femmes, sous l'emprise de l'alcool (HBCA, 1806-1807, 1849-1850; Mclean, 1849).

Pendant la première moitié du 19^e siècle, les compagnies marchandes n'ont pas tenté d'intervenir sur la consommation d'alcool de leurs clients, tout en étant conscientes de ses effets. Elles continuaient d'en offrir et d'en vendre à leurs fournisseurs de fourrures au gré des contextes de rivalité entre commerçants, se contentant d'exiger que les Anicinabek aillent boire ailleurs qu'au poste de traite. Certains toponymes, comme la Pointe au vin, au lac Témiscamingue, font d'ailleurs vraisemblablement référence à cette réalité^[4].

Intégration du catholicisme chez les Anicinabek et consommation d'alcool

Bien que les missionnaires catholiques aient été à l'œuvre auprès des populations autochtones du Canada dès le XVII^e siècle, leurs travaux étaient essentiellement limités à la Vallée du Saint-Laurent et des Grands Lacs à l'aube du XIX^e siècle et rien ne laisse penser que les Anicinabek à l'étude avaient intégré le christianisme à ce moment. Toutefois, influencée par le courant ultramontain et les efforts missionnaires qui se déployaient dans l'ensemble du monde colonial, l'Église catholique a entamé l'élargissement du rayonnement missionnaire à partir des années 1830. Le projet d'effectuer des missions itinérantes chez les Anicinabek a été mis sur pied par l'évêque de Montréal, Monseigneur Lartigue. Des missions semblables étaient organisées en même temps pour les populations autochtones du Saguenay, du Lac-Saint-Jean et de la Mauricie.

À partir de 1836, une série de missionnaires sulpiciens ou réguliers ont été envoyés chaque été dans ces missions nouvellement créées. En 1844, l'évêque attribuait formellement la tâche aux Oblats de Marie-Immaculée, qui ont maintenu la desserte des missions dites « indiennes » jusqu'au XX^e siècle. Chaque été, les missionnaires parcouraient donc un immense territoire, s'arrêtant à chaque destination de mission pendant une dizaine de jours. En plus des missions indiennes dans les bassins de la rivière des Outaouais et de l'Abitibi, ces prêtres desservaient les missions indiennes de la baie James (Moose Factory et Albany), ainsi que certaines destinations de missions de l'est ontarien et du bassin de la rivière Saint-Maurice. En 1863, les Oblats s'installaient de façon permanente sur les rives du lac Témiscamingue et y fondaient une maison oblate. Cette maison leur permettait de gagner du temps de déplacement lorsqu'ils essaient dans différentes

⁴ Commission de toponymie du Québec, entrée Pointe au vin (www.toponymie.gouv.qc.ca, page consultée le 25 mai 2017)

directions au cours de leurs missions estivales. À cette date, en plus des missions dites indiennes, ils desservait aussi les chantiers forestiers en expansion, puis les travailleurs du chemin de fer en construction au courant des années 1880.

À la toute fin du XIX^e siècle, certains lieux occupés de façon plus permanente par des Anicinabek étaient desservis par un missionnaire résident (comme la réserve à la tête du lac Témiscamingue par exemple). Pour bien des Anicinabek toutefois, comme en Abitibi, la rencontre directe avec les missionnaires ne se faisait que quelques jours chaque année sur une période d'environ un siècle. Ce n'est qu'après le milieu du XX^e siècle, dans le contexte de la sédentarisation généralisée des Anicinabek que des missionnaires résidents ont été affectés aux différentes communautés.

Pendant tout le XIX^e siècle, la participation des Anicinabek à la mission catholique estivale était volontaire et ceux qui ne souhaitaient pas rencontrer le missionnaire ne se présentaient tout simplement pas au moment convenu. Écrites du point de vue du missionnaire, qui ne pouvait que témoigner des personnes présentes, les archives missionnaires ne permettent de saisir que difficilement les absents et tenter de les quantifier. On sait toutefois que parmi les absents figuraient notamment des chamanes, qui craignaient de voir leur pouvoir contaminé par le catholicisme (Inksetter, 2017 : 270-275 ; 298-300). Les participants à la mission, eux, faisaient preuve de ferveur religieuse et de détermination, acceptant par exemple de demeurer sur place le temps de la mission, même en absence de vivres, en s'astreignant parfois à jeûner (Moreau, 1841a : 22 ; 1842 : 52).

Les premiers missionnaires itinérants n'étaient pas nécessairement opposés à toute forme de consommation d'alcool. Le missionnaire Moreau, par exemple, distribuait une ration d'alcool à ses voyageurs autochtones pour les « encourager » lors des longs portages en route vers sa destination de mission, en 1843 (Du Ranquet, Ouellet et Dionne, 2000). Les missionnaires qui ont étendu leur apostolat chez les Anicinabek cherchaient néanmoins à limiter les « désordres moraux » et ont rapidement ciblé l'alcool comme étant une source de problèmes à éliminer. En 1836, le missionnaire Dupuy voyait dans l'ivrognerie le seul vice à reprocher aux Anicinabek, autrement perçus de façon très favorable : « À part de ce vice [l'ivrognerie], nous n'en voyons pas d'autre à leur reprocher. Le mensonge et le vol sont presque inconnus chez eux [...] » (Dupuy, 1839, p.47). Les missionnaires ont donc d'abord cherché à travailler sur deux fronts : tenter de convaincre la Compagnie de la Baie d'Hudson de ne plus vendre d'alcool aux Anicinabek d'une part et de l'autre, dissuader les Anicinabek d'en consommer.

La première avenue s'est avérée être un échec. *A priori*, la Compagnie de la Baie d'Hudson se montrait ouverte à ne plus vendre d'alcool aux Anicinabek, puisqu'elle était bien consciente de ses effets, mais dès que des concurrents en offraient, la Compagnie en faisait de même, au moins jusqu'au milieu du XIX^e siècle (Du Ranquet et al., 2000 ; Laverlochère, 1847 ; Moreau, 1842). Par ailleurs, lorsque les Anicinabek exigeaient de l'alcool pour la prestation de certains services, la Compagnie ne voulait pas se placer dans une situation où elle devait la leur refuser. Cette situation survenait par exemple lorsque la Compagnie cherchait à recruter des Anicinabek pour effectuer du transport de marchandises sur de longues distances depuis les postes de traite de l'intérieur du continent vers Moose Factory, centre de transbordement des marchandises (HBCA, 1827, 1828-1829 ; Mitchell, 1977). Encore une fois, les archives offrent la lecture que les compagnies marchandes ne voulaient pas risquer de refuser à leurs clients une denrée souhaitée, si ceux-ci l'exigeaient.

Les missionnaires, tout comme les commerçants, ont d'abord cru au succès de l'introduction du catholicisme pour que les Anicinabek s'abstiennent de consommer de l'alcool de façon abusive

(Bellefeuille, 1840a; 1840b; Poiré, 1840; 1841). Ils se sont rapidement rendu compte que le catholicisme en soi n'offrait pas de solution permanente contre l'alcoolisme. De plus, l'alcool et le catholicisme allaient devenir un enjeu de confrontation entre les missionnaires et les chamanes au cours du XIX^e siècle.

Compétition entre missionnaires et chamanes entre les années 1840 et 1880

Les Anicinabek concevaient d'emblée que les prêtres missionnaires détenaient du pouvoir dans leur capacité à transiger avec les forces vives peuplant l'univers. Du point de vue des Anicinabek de cette époque, le pouvoir du prêtre et du catholicisme n'étaient pas perçus comme étant incompatibles avec les pratiques animistes traditionnelles. On pouvait puiser sans problème dans l'un ou l'autre registre (en disant une prière tout en offrant du tabac à la rivière, par exemple), en autant que le résultat fasse une démonstration continue d'efficacité (Inksetter, 2017). Dans le cas contraire, les Anicinabek reprochaient au catholicisme d'être inefficace. Cette situation est survenue à l'occasion pendant la période d'intégration du catholicisme, lorsque des malheurs ponctuels ont frappé (présence de maladie, chasse infructueuse). Si le catholicisme n'avait pas permis de prévenir ces malheurs, il s'agissait alors d'une approche inefficace et il fallait alors se détourner des pratiques proposées par les missionnaires :

Cependant eux aussi [gens d'Abitibi] ont leurs épreuves : depuis plusieurs années, la famine se fait sentir d'une manière terrible dans leur pays naturellement bien pauvre ; le lièvre et la perdrix qui leur offraient, il n'y a pas longtemps encore, une ressource sinon abondante du moins assurée, ont presque entièrement disparue de leurs terres de chasse, et paraissent émigrer vers le Nord. Les quelques infidèles, qui n'ont point voulu renoncer à leurs puériles superstitions et ont refusé de s'instruire de notre religion sainte, ne manquent pas d'attribuer cet état de choses à la colère des Manitous, dont le culte a été abandonné par les sauvages afin de suivre la prière des robes-noires. (Garin, 1855p.8-9)

Pendant cette période, une situation de compétition intense s'est instaurée entre les chamanes et les missionnaires catholiques pour le maintien de leur crédibilité respective auprès des Anicinabek. Cette compétition semble avoir été bien présente dans les discussions qu'entretenaient les Anicinabek et leurs chamanes, parfois sous le nez du missionnaire (Du Ranquet et al., 2000). On sait que les chamanes consommaient de l'alcool, mais rien ne confirme qu'ils aient consommé de grandes quantités d'alcool avant l'arrivée des missionnaires. On sait seulement que le rhum et le tabac faisaient partie des paiements exigés pour la prestation de leurs services (Poiré, 1841). Or, dans la compétition engendrée entre chamanes et missionnaires au cours des années suivantes, chacun allait adopter des positions de plus en plus rigides et prôner des attitudes opposées par rapport à l'alcool.

Ainsi, au cours des années 1840, les missionnaires faisaient désormais de la tempérance un critère pour l'obtention du baptême (Laverlochère, 1845b; Moreau, 1841a). Ils ont établi des sociétés de tempérance au lac Témiscamingue dès 1844 et au lac Abitibi l'année suivante (Laverlochère, 1845a; 1845b). À cette période, ils décrivaient leur expérience de mission en faisant une association entre ceux qui s'opposaient au catholicisme et consommation d'alcool : « La jonglerie [chamanisme] et la passion du rum [sic] en a néanmoins retenu jusqu'ici quelques-uns dans l'infidélité » (Laverlochère, 1849, p.38). De leur côté et peut-être en réaction aux sociétés de tempérance mises sur pied par les missionnaires, certains chamanes allaient prôner au contraire une consommation importante d'alcool pour maintenir une meilleure harmonie des êtres et des choses. Les propos rapportés aux missionnaires en témoignent dans les années 1840 et 1850 :

À quoi te sert de prier? disait un de ces infidèles à ce vieillard [...], «tu es plus pauvre qu'auparavant, tu n'as plus d'esprit (rhum), tes forces t'abandonnent; tu es misérable aujourd'hui que tu pries etc. (Moreau, 1842, p.52)

Quelques-uns de ceux qui sont baptisés et qui avaient dit au Grand Esprit : je ne boirai plus, ont recommencé à boire cet hiver, parce que les Payens leur ont dit qu'ils mourraient tous, s'ils ne buvaient plus. (Laverlochère, 1850, p.23)

Ainsi, pendant cette période, chamanes et missionnaires allaient adopter des attitudes opposées par rapport à l'alcool. Pour les missionnaires, l'alcool était réputé être la source de désordres moraux chez des personnes au comportement autrement exemplaire et il fallait donc le proscrire. De leur côté, les chamanes de cette période imputaient la causalité de certains malheurs au délaissement des pratiques rituelles traditionnelles et à l'abandon de l'alcool. Pour eux, arrêter de boire signifiait la rupture de l'équilibre et la menace de mort.

Au final, ni les chamanes ni les prêtres n'allaient sortir victorieux de cette opposition. En effet, à partir des années 1880, les Anicinabek semblent s'être détournés de leurs chamanes, réputés en perte de pouvoir (Inksetter, 2017). Certaines pratiques animistes se sont certes maintenues et certaines personnes continuaient d'être perçues, par les Anicinabek, comme étant détentrices d'un certain pouvoir, mais il s'agissait d'un pouvoir que les Anicinabek jugeaient affaibli. Les prêtres ne nommaient plus l'existence de chamanes compétiteurs (sorciers) à partir de ce moment (BAnQ Rouyn-Noranda, 1878-1895). Tout se passe comme si, à partir des années 1880, les missionnaires ne faisaient plus face à des opposants directs. Pourtant, bien que le catholicisme ait alors été étendu à tous les Algonquins et que les derniers baptêmes d'adultes aient été documentés vers la fin du XIX^e siècle au lac Abitibi, les missionnaires n'ont jamais pu offrir de solution permanente contre l'alcoolisme, qui s'est maintenu comme problème chez les Anicinabek et dont les missionnaires font état dans leurs registres année après année (BAnQ Rouyn-Noranda, 1837-1908).

Régulation de l'alcool et implication de l'État

Après la disparition apparente des chamanes leur faisant compétition dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, les prêtres ont cherché à limiter l'accès des Anicinabek à l'alcool. Ils ont obtenu un certain appui de la Compagnie de la Baie d'Hudson, qui s'est engagée à ne plus offrir de l'alcool en vente libre dans le territoire de la Terre de Rupert à partir du milieu des années 1850 (Clément, 1853; Déléage, 1859). Cette mesure n'a jamais eu pour effet d'empêcher tout accès à l'alcool, surtout lorsque des commerçants indépendants en offraient, et ce, parfois illégalement (Banq Rouyn-Noranda, 1837-1908). En effet, depuis 1868, le gouvernement canadien avait adopté plusieurs mesures législatives interdisant la vente d'alcool aux Indiens (Campbell, 2008; Moss, Gardner-O'toole, et Division du droit et du gouvernement, 1991). Les missionnaires ont donc imploré le gouvernement canadien d'appliquer plus fermement cette législation. Mais dans un contexte de territoire immense, d'une cohabitation de plus en plus soutenue entre colons euro-canadiens, bûcherons et Anicinabek sur le territoire du Moyen-Nord québécois, en plus d'une difficulté d'exercer une surveillance sur le terrain, de l'aveu même du gouvernement ces mesures se sont avérées inefficaces pour empêcher l'accès des Anicinabek à l'alcool (Dominion of Canada, 1902; Gougeon, 1880; Guéguen, 1879). Comme le rapportait le commerçant Charles Cobbold Farr dans ses mémoires sur la fin du XIX^e siècle au Témiscamingue :

When first the whitemen began to become common on Kippewa, I have seen this place turned into a very pandemonium, through the effects of whiskey, and bad whiskey at that.

I have seen men, women and children writhing upon the floor, all drunk, and knowing not what they did, the work of thoughtless men, who looked upon it as funny. Such sights may again be common as the new railway creeps up north, up to Abitibi, and beyond [...]. (Farr, 1905 p.620)

Les archives écrites laissent des indices à l'effet que certaines personnes anicinabek influentes ont tenté de convaincre leurs semblables de limiter leur consommation d'alcool à cette époque. Ainsi, une correspondance entre l'agent indien Adam Burwash et le ministère des Affaires indiennes en 1905 révèle que Louis McDougal et John Chichabesh étaient des Anicinabek jugés influents par l'agent. Selon lui, il s'agissait de prohibitionnistes, qui faisaient leur possible pour limiter l'accès à l'alcool à Abitibi. L'agent indien, alors posté à une centaine de kilomètres d'Abitibi, à la réserve du lac Témiscamingue, ne semble avoir joué aucun rôle direct dans la régulation de l'accès à l'alcool à Abitibi ; il ne faisait qu'informer le ministère de la situation (BAC, 1901-1906). Les rapports annuels du ministère des Affaires indiennes du début du XX^e siècle contiennent chaque année une entrée où les agents devaient faire état de la « tempérance et morale » des Indiens associés à l'agence dans laquelle ils étaient postés. Les Anicinabek à l'étude ne résidant pas sur une réserve officielle avant le milieu du XX^e siècle ne sont pas visés explicitement dans ces rapports. On peut spéculer que l'agent indien exerçait une certaine surveillance, mais n'étant pas directement sur place et les Anicinabek concernés vivant alors dispersés en forêt, les effets d'une telle surveillance devaient être limités. Étonnamment, les archives concernant l'alcool sont limitées pour cette époque pour les communautés visées. Ce n'est que lorsque les Anicinabek se sont sédentarisés au milieu du XX^e siècle que l'État semble être intervenu de façon plus régulière dans la régulation de la consommation d'alcool.

Perceptions contemporaines des Anicinabek des attitudes associées à l'alcool, l'apport des témoignages oraux

Comment cette histoire de l'alcool s'est-elle transmise dans les récits des Anicinabek contemporains ? L'histoire orale concernant le XIX^e et le XX^e siècles accorde une grande place à *ickodenapo* (prononcer *ichkoudénabou*, « le breuvage qui brûle ») quand il est question des changements qu'ont vécus les Anicinabek. Dans les communautés anicinabek, les aînés, surtout s'ils sont unilingues et ont connu la vie en forêt, sont considérés comme les meilleurs détenteurs de la tradition orale. Tous les aînés rencontrés au fil des années de terrain, depuis 1996, s'accordent à dire que, de tout ce qui est arrivé avec la colonisation, l'alcool est ce qui a causé le plus de mal. Tout d'abord, les aînés insistent sur le fait que les Anicinabek ne connaissaient pas les boissons alcooliques avant le contact avec les Européens. L'alcool est donc associé à des bouleversements d'origine exogène et aux personnes qui l'ont apporté, à savoir les traiteurs de fourrure, officiels (les commis de la Compagnie de la Baie d'Hudson) ou non (les *peddlers*, les trafiquants). Ces commerçants, selon les dires des aînés, soit leur vendaient de l'alcool, soit se servaient de ce dernier pour faire boire les Anicinabek avec lesquels ils négociaient pour faire baisser les prix des fourrures. En cela, les témoignages des aînés présentent un rapport de force inverse de celui qui émerge des journaux tenus par les commerçants. L'alcool est toujours évoqué en des termes négatifs, pour les effets et les conséquences néfastes qu'il a engendrés, tels que les accidents ayant conduit à des décès, comme des noyades, ou l'éclosion de querelles et la violence conjugale et familiale favorisées par les enivres. Les aînés ne fournissent aucune indication sur les quantités d'alcool achetées ou reçues par les Anicinabek au temps du semi-nomadisme et des missions itinérantes. Peu importe le volume, l'alcool, selon leurs dires, n'a jamais été bon pour eux.

Le rôle des missionnaires dans la gestion et, surtout, l'interdiction de l'alcool, est un thème récurrent dans les discours des aînés anicinabek contemporains. Il s'agit d'abord de comprendre les raisons pour lesquelles les Anicinabek participaient aux missions, ici du point de vue des aînés de la fin du XX^e siècle – début du XXI^e. Pour certains aînés, « avant le curé, le *manitokewinni* (chamane) faisait régner la peur, la haine, les meurtres et la folie » (Mary, Pikogan, 2000), « le curé a enrayé le *manitoke* (le fait de chamaniser) en raison des meurtres » (Anne-Hélène, Pikogan, 2000). Ainsi donc, participer aux missions catholiques semblait offrir la possibilité de lutter contre le pouvoir des chamanes, en particulier quand ceux-ci^[5] en abusaient ou l'utilisaient de façon malveillante. Aucun aîné ne semble regretter ni les chamanes ni le fait de chamaniser^[6], qui permettait à tout un chacun d'obtenir du pouvoir susceptible d'être utilisé de façon malveillante contre d'autres Anicinabek (les chamanes étant les plus expérimentés). En contrepartie, la description de l'action missionnaire, qui n'est ni critique ni laudative, décline les apports des Robes noires aux Anicinabek (l'enseignement de l'alphabet et du catéchisme, par exemple) tout en dressant la liste des obligations imposées pour apprendre à leurs ancêtres à mener une vie exemplaire selon les canons du catholicisme. Les Anicinabek ont particulièrement noté les actions de surveillance menées par les prêtres : surveillance des jeunes couples qui devaient se marier dès les premières fréquentations, surveillance des danses lors des fêtes (les Robes noires faisaient arrêter la musique s'ils estimaient qu'il était tard et que l'heure pouvait favoriser le rapprochement des corps), surveillance de la consommation d'alcool. D'après les aînés, les missionnaires ont demandé expressément à la Compagnie de la Baie d'Hudson de ne plus distribuer ou vendre de l'alcool aux Anicinabek : « Les curés ont demandé et obtenu l'interdiction de consommer l'alcool à Apitipik (lieu de rassemblement estival) » (Judith, Pikogan, 2000). Ils replacent cette interdiction dans le contexte de la volonté missionnaire de modifier les façons de vivre anicinabek afin que celles-ci atteignent le plus haut degré de morale : « le curé nous a soumis à une observation très stricte de règles de vie, dont l'interdiction de boire de l'alcool. » (William, Pikogan, 2000). En cela, les souvenirs des aînés sont tout à fait compatibles avec les sources écrites sur les actions missionnaires au sujet de l'alcool. Ce qui ressort des récits oraux est que, même si les restrictions de consommations d'alcool ont pu être perçues comme bénéfiques, les Anicinabek déplorent surtout que des personnes étrangères leur aient imposé des mesures répressives, ce qui contrevient à une valeur anicinabe très importante, la non-ingérence dans les affaires d'autrui. Ce reproche n'est d'ailleurs pas adressé qu'aux missionnaires. Il l'est aussi aux agents des Affaires indiennes, que les témoignages anicinabek ne mentionnent, quand il est question d'alcool, mais aussi en règle générale, qu'à partir des années 1940 : « lorsque l'agent des Affaires indiennes est arrivé, l'Anicinabe s'est fait dire comment vivre sa vie, mais lui n'écoutait pas l'Anicinabe donner son opinion. » (Rachel, Pikogan, 2007).

Qu'en est-il du lien entre les chamanes et l'alcool ? Tout d'abord, les chamanes buvaient-ils selon les Anicinabek contemporains ? D'après les aînés rencontrés, le fait n'était pas rare. En effet, quelle que soit leur(s) spécialité(s) (interprétation des rêves, prédictions, envoi de sorts, conjuration, détection de gibiers, etc.), les chamanes demandaient une certaine rémunération de leurs services : plus ils étaient renommés pour la qualité de leurs pouvoirs et leur efficacité, plus le paiement était élevé. Il fallait en effet offrir à celui (ou celle) qu'on voulait engager un cadeau et, si celui-ci était agréé, cela signifiait que le chamane acceptait la requête. Un exemple de cadeau de valeur pouvait être un volume d'alcool.

⁵ L'emploi du masculin a ici valeur de neutre : les chamanes pouvaient autant être des hommes que des femmes.

⁶ Notons qu'il est tout à fait possible que les aînés eux-mêmes se soient adonnés à des pratiques de chamanisation, mais ils n'en parlent pas. Ils peuvent en revanche raconter les pratiques de leurs parents, surtout quand il s'agit de pratiques en vue d'obtenir une guérison d'un mal quelconque.

Bien que les aînés actuels ne soient guère diserts sur le sujet, ils semblent penser que la consommation visible d'alcool chez les chamanes, c'est-à-dire jusqu'à l'ivresse, était surtout le fait de ceux utilisant leurs pouvoirs à mauvais escient. Cette position semble confirmer la confrontation entre chamanes et prêtres, visible dans la documentation écrite. Elle laisse entendre que l'état d'ébriété chez les chamanes avait tendance à écorner leur réputation. Si les aînés peuvent associer l'abus d'alcool à une faillite dans la conduite morale, ils ne disent pas expressément si ce qui diminuait le prestige et le crédit de ces chamanes était le fait de boire beaucoup ou le fait d'être des personnages puissants et malveillants, usant de l'alcool contre l'avis des missionnaires.

Ce qui est intéressant, c'est que les informateurs de la génération suivante, c'est-à-dire ayant l'âge d'avoir fréquenté les pensionnats indiens dans leur jeunesse^[7], ne paraissent pas tous interpréter l'usage, même excessif, de l'alcool par les chamanes de la même manière que leurs parents : pour certains d'entre eux, surtout pour les hommes qui sont intéressés par le chamanisme, mais qui n'ont pas assisté à la plupart des rituels et des pratiques dont ils ont entendu parler, le fait que les chamanes puissent consommer de l'alcool, sous-entendu à fortes doses, montre qu'ils étaient vraiment très forts, aussi puissants que ce qu'affirment leurs parents. En effet, selon les uns, leurs pouvoirs étaient tellement grands qu'ils étaient capables d'agir sur l'ordre des choses en dépit de l'altération de leur état de conscience ; selon les autres, ils étaient capables de boire sans devenir saouls et sans devenir dépendants. En cela, la génération subséquente conçoit les chamanes d'autrefois comme étant des personnes puissantes, mais pas nécessairement malveillantes, ce qui marque une différence avec la perception qu'ont leurs parents du même sujet. Cette différence est également liée au fait que cette génération, très marquée par son éducation scolaire sous la férule de religieux et ayant dénoncé des prêtres pédophiles, a remis en question le pouvoir de l'Église catholique, mais aussi la diabolisation des chamanes et la marginalisation des Premières Nations. En effet, cette marginalisation provenait à la fois de l'Église et du gouvernement (Carney, 1981) et avait été en partie intériorisée par les Amérindiens eux-mêmes. La questionner s'accompagne aussi d'interrogations sur l'histoire de la consommation l'alcool, qui s'est inscrite dans la vie des Anicinabek dans un contexte de relations de pouvoir.

Quoi qu'il en soit, les chamanes ont fini par perdre leur ascendant, pas à cause de l'alcool, mais à cause de la possibilité qu'ils utilisent à mauvais escient leurs pouvoirs (et peut-être, à moindre degré, de leur incapacité à agir pour rétablir l'ordre social dans un monde en changement). Ne paraissent avoir subsisté après les années 1960 que les chamanes qui n'utilisaient leurs pouvoirs que de façon positive, en général pour guérir et contrecarrer les sorts : des voyants qui pouvaient visualiser le mal dans le corps de quelqu'un, des femmes qui guérissaient en disant les bonnes prières, en soufflant de la fumée, en effectuant certains gestes. Ces personnes devaient quand même se cacher des missionnaires, qui qualifiaient leurs pratiques de « superstitions » et qui interdisaient les rituels nocturnes : or, « le soir, ça marchait mieux, ça fonctionne mieux la nuit ». Mais « ceux qui utilisaient leurs pouvoirs de façon négative perdaient tous leurs pouvoirs en entrant dans une église. Ceux qui les utilisaient de façon positive, au contraire, les renforçaient en entrant dans une église » (Paul, LacSimon, 2017).

Ce qui a enfin frappé les Anicinabek et laissé une trace dans leur mémoire collective est la relation avec les membres des forces policières, qui n'agissaient pas avec déférence envers les Anicinabek,

⁷ Les Anicinabek de l'Abitibi ont, en majorité, fréquenté le pensionnat de Saint-Marc-de-Figuery, ou pensionnat d'Amos, entre 1955 et 1972.

même quand les personnes concernées occupaient des positions d'autorité. Les aînés abitibiwinnik⁸ racontent ainsi, choqués, que « même le chef Micen Akatci (Michel Penatouche) a été arrêté et est demeuré en prison pendant un mois ». Ce chef fut pourtant signataire du traité n° 9 en 1906 pour la partie Abitibi-Ontario. Le pouvoir de police était étranger aux lois coutumières anicinabek. Or, à partir des années 1940-1950, dans la région concernée, les lois associées à l'alcool furent appliquées par « ceux qui ont une raie sur leur pantalon » (*ka pejikawasiwatc*, les membres de la Gendarmerie royale du Canada, ou GRC). Tant à Pikogan qu'à LacSimon, les aînés se souviennent des nombreuses arrestations qui n'épargnaient personne. Les Abitibiwinnik imputent d'ailleurs à l'alcool et aux interventions de la GRC leur abandon de leur lieu de rassemblement estival au milieu des années 1950, abandon qui correspond aussi à la chute drastique du prix des fourrures, à l'absence de magasin sur place pour les échanger (le poste ayant fermé) et au départ massif des enfants pour le pensionnat indien : « Les Anicinabek ont cessé d'aller à Apitipik lorsqu'ils ont été arrêtés par ceux avec les pantalons rayés en raison de la consommation d'alcool. Un avion venait chercher, en plusieurs voyages, les prévenus pour les emmener en prison à Amos » (Luke, Pikogan, 2000). Plus choquant encore, les familles ont soupçonné certains des leurs, proches des autorités policières ou gouvernementales, de collaborer avec le système en dénonçant les buveurs, sans preuve, parfois des semaines plus tard. C'est ainsi le fondement de la structure sociale, de la solidarité entre familles apparentées, qui était ébranlé. L'alcool, son usage, sa répression et tout ce qui en découlait, étaient plus que jamais devenus la première cause de désordre social.

Le rassemblement estival, la réserve, le territoire et l'accessibilité de l'alcool

Dans la construction de la mémoire collective, l'histoire de l'alcool chez les Anicinabek est associée aux retrouvailles estivales des familles semi-nomades : c'est par les traiteurs, rencontrés essentiellement l'été, que les Anicinabek ont connu l'alcool, c'est l'été que l'alcool était le plus accessible, c'est surtout l'été que les gens s'enivraient. Même la fabrication d'alcool maison, enseignée par les *atawinnik* (commerçants), paraît avoir été une activité principalement estivale (Bousquet et Morissette, 2009). Période oisive de l'année, l'été était propice aux enivrements. Par contraste, le reste de l'année, passé à récolter des fourrures sur le territoire, était un temps d'occupations journalières. Le territoire devint ainsi associé à l'abstinence : « Quand j'étais petit, personne ne buvait dans le bois. Mon père buvait l'été, mais jamais en forêt. Pour moi, c'est le pensionnat qui a tout changé » (Paul, LacSimon, 2017). Une telle assertion est corroborée par un homme de Pikogan : « c'est vrai ce qu'il dit. Tu te souviens de Nabé ? Il était toujours saoul dans la communauté. Mais dans le bois, sur son territoire, jamais il ne buvait » (Joe, LacSimon, 2017). La sédentarisation, imputée à la scolarisation des enfants, qui priva les parents de leur raison d'être, et aux changements économiques (où chômage et précarité se mirent à prévaloir pour la plupart des actifs), est donc perçue comme le facteur qui fit grimper en flèche les abus d'alcool. S'y ajouta, dans les années 1960, le bien-être social, qui « a permis d'acheter de l'alcool avant la nourriture » (William, Pikogan, 2000). Le village fut ainsi tout de suite associé au désœuvrement, à l'ennui et au mal-être et le territoire à l'activité, au contentement et au bien-être, images qui perdurent de nos jours. C'est pour cela que le bois est souvent utilisé comme espace thérapeutique : le territoire ancestral est le lieu pour se retrouver soi-même, un lieu sain (St-Arnaud et Bélanger, 2005).

⁸ Abitibiwinnik : Anicinabek de la bande qui a été sédentarisée à Pikogan.

Du catholicisme à la spiritualité panindienne

Les Anicinabek ne sont pas restés passifs face au délitement de leur société. Quand les survivants des pensionnats, membres de la première génération à ne pas avoir été élevée en forêt, sortirent de l'école, dans les années 1960 et 1970, ils constatèrent à quel point l'alcool faisait des ravages dans leurs communautés. Ils ont toujours connu les abus de boisson, « d'aussi loin que je me souviens et de ce qu'on m'a raconté » (homme dans la cinquantaine, Pikogan, 1996). Dès le début des années 1970, certains d'entre eux commencèrent à suivre des cures de désintoxication et à intégrer les principes de la philosophie des Alcooliques anonymes dans leur quotidien. Ils se tournèrent aussi vers de nouveaux mouvements religieux, notamment le pentecôtisme et autres églises évangéliques, pour y chercher l'aide et les réponses que ne semblait plus leur fournir le catholicisme, qu'ils ne renièrent pas pour autant (Bousquet, 2005). Si ces églises permettent, selon ceux qui y adhèrent, de retourner aux anciennes valeurs (l'honnêteté, le respect, dire toujours la vérité), un autre mouvement va éveiller de plus en plus d'intérêt : la spiritualité panindienne, « mouvement à la fois environnementaliste, politique et religieux qui prône le retour aux anciennes traditions et l'abstinence en matière de drogues et d'alcool » (Bousquet, 2012, p.246). Dans les communautés anicinabek de l'Abitibi, plusieurs petits groupes décidèrent de se tourner vers des modèles proposés par la spiritualité panindienne où la sobriété est une valeur cardinale : « on ne savait plus qui on était, on a voulu retrouver l'ancienne 'médecine' » (Michel, LacSimon, 2016). Ces hommes, et dans une moindre mesure ces femmes, qui avaient été adolescents ou jeunes adultes dans les années 1970, avaient été et sont toujours très impliqués en politique et dans la construction des services modernes des communautés (« on était les jeunes rebelles, [...] on croyait qu'on allait tout changer », Bernard, Pikogan, 2016).

Ce qui est particulièrement notable est l'intérêt que les jeunes élus au poste de chef entre les années 1970 et 2000 vont porter soit au pentecôtisme, soit à la spiritualité panindienne, qui réprouvent tous les deux la consommation d'alcool. Notons d'ailleurs que les désintoxications sont généralement associées, chez les Amérindiens, à une recherche spirituelle, voire une volonté de connaître une version du chamanisme perçue comme tournée vers le bien d'autrui. En effet, le chamanisme est souvent un sujet tabou, et pas seulement chez les aînés, dans les communautés traditionnelles anicinabek comme le sont Pikogan et LacSimon : quand il est mis en actes, par exemple dans des rituels, il peut nuire comme être favorable, rendre malade et tuer comme guérir. C'est l'usage bienveillant du chamanisme qui éveille l'intérêt de ceux qui ne l'ont pas connu. Avoir eu des problèmes d'addiction et avoir suivi une cure de sevrage, généralement assortie d'une psychothérapie et d'un désir de retour à la tradition, sont peu à peu devenus des éléments typiques du parcours d'une personne accédant à un poste de leadership. En bref, tout leader actuel, notamment politique, chez les Anicinabek, se doit de ne pas boire ou d'avoir arrêté de consommer et d'être un leader anti-alcool. Un exemple remarquable parmi d'autres est celui de Fred Kistabish, ancien élève du pensionnat indien d'Amos, chef de Pikogan de 1969 à 1971, puis gérant de bande, directeur général du conseil, enfin directeur du Centre de réadaptation Wapan^[9] de 1993 à 2007, aujourd'hui aîné qui ouvre les cérémonies de sa communauté par des prières au Créateur (ex. Guindon, 2007^[10]). Retrouver l'ordre, ou plutôt transgresser celui qui avait été imposé devint, et reste, lié à l'élimination de l'alcool, comme une sorte de retour à une période précolonisation.

⁹ Le Centre Wapan, situé à La Tuque (Mauricie, Québec), relève du Programme national de lutte contre l'abus d'alcool et de drogues chez les Autochtones (PNLAADA), de Santé Canada, et offre des services exclusivement aux membres des Premières Nations.

¹⁰ <http://www.lechoabitibien.ca/actualites/economie/2017/5/2/entente-historique-entre-pikogan-et-rnc-minerals.html>

Conclusion

Parler d'alcool, c'est parler d'ordre et de désordre et par le fait même, d'attitudes entourant la notion de maintien de l'ordre. La notion d'ordre est centrale dans la vision ontologique anicinabe et, par conséquent, il n'est pas surprenant que l'alcool ait fait l'objet de mesures particulières. Dans un contexte de compétition avec les missionnaires pour rétablir l'équilibre cosmique, certains chamanes ont continué à consommer une importante quantité d'alcool au XIX^e siècle, alors que les missionnaires exigeaient plutôt la tempérance. Même si la Compagnie de la Baie d'Hudson a cessé de fournir de l'alcool aux Anicinabek à partir du milieu du XIX^e siècle et que des mesures législatives en interdisaient la vente, l'alcool n'a jamais cessé d'être accessible pour autant et le catholicisme s'est avéré inefficace pour contrer l'alcoolisme. L'agent indien a tenté d'effectuer une surveillance, accompagné à partir des années 1940 par les forces policières (GRC), mesures qui semblent également avoir été inefficaces. Plus récemment, des mouvements spirituels panindiens, ainsi que certains courants évangéliques gagnent des adeptes dans les communautés anicinabek, entre autres en prônant l'abstinence complète d'alcool et un rétablissement de l'équilibre social.

Les sources historiques, ainsi que les témoignages contemporains se complètent très bien en ce qui a trait à l'histoire de la consommation et la répression de l'alcool. Les archives écrites, tout comme les témoignages oraux montrent que certains intervenants ont favorisé la consommation d'alcool, alors que d'autres cherchaient à l'interdire. Les témoignages oraux contemporains montrent que même si certains Anicinabek réprouvent la consommation abusive d'alcool, ils désapprouvent aussi le fait que des étrangers aient été intrusifs et aient cherché à contrôler les conduites et les comportements.

Plus qu'une dichotomie entre sources écrites et sources orales, il appert que plus le temps passe, plus les différentes générations d'Anicinabek ont des analyses sur le passé qui peuvent s'écarter les unes des autres, en fonction de leurs expériences de vie respectives. Ces divergences sont les plus remarquables en ce qui a trait à la perception des chamanes d'antan et de leur consommation d'alcool. Les Anicinabek les plus âgés ont des perceptions des chamanes d'antan qui se rapprochent de celles des missionnaires du XIX^e siècle. De nos jours, les leaders reconnus sont ceux qui prônent l'abstinence d'alcool, tout comme les missionnaires catholiques l'avaient fait au XIX^e siècle. Ces leaders font partie d'une génération plus jeune, qui n'a pas le même vécu que ses parents. Plutôt que d'être répressive, leur approche s'accompagne d'une notion de retour aux anciennes traditions et est perçue comme une réactualisation d'une spiritualité ancienne.

Les communautés anicinabek contemporaines sont des communautés « sèches » : on n'y vend pas d'alcool. Cette restriction n'a jamais empêché les problèmes de consommation de se développer. L'histoire l'a montré : la stigmatisation des consommateurs anicinabek a toujours été inefficace. Faut-il alors changer de tactique ? Comment réduire la demande, à défaut de réduire l'offre ? Comme dans les récits anicinabek de tradition orale, s'il est une leçon à retenir du passé, c'est que c'est le bien-être de la société anicinabe qui permet d'offrir un cadre pour rétablir l'équilibre. Car l'alcool, « nous nous en passions très bien » (aînés de Pikogan, 2000).

Références

- BAC. (1901-1906). Treaty No. 9 The James Bay Treaty-Report, correspondence, drafts, memorandum, order in council, RG 10, vol. 3033, file number 235, 225, letter from Adam Burwash to the Secretary Dept. of Indian Affairs, June 24, 1905.
- BANQ Rouyn-Noranda. (1837-1908). CE 801, *Mission Saint Georges, Mission d'Abitibi Saint-Simon 1858-1913*.
- BANQ Rouyn-Noranda. (1878-1895). CE 801, *Mission Saint Georges, Statistiques concernant la mortalité entre 1878 et 1895*.
- Bellefeuille, L. C. L. d. (1840a). Précis de la relation de la troisième mission de Mr. Bellefeuille à Témiskaming, Abbitibi et Grand Lac. *Rapport de l'Association de la propagation de la foi, établie à Montréal*, (2), 73-88.
- Bellefeuille, L. C. L. d. (1840b). Relation d'une mission faite en l'été de 1837, le long de la Rivière de l'Outawa jusqu'au lac de Témiskaming, et au delà jusqu' au Lac d'Abbitibi dans le District de Monseigneur de Juliopolis. *Rapport de l'Association de la propagation de la foi, établie à Montréal*, (2), 17-72.
- Bousquet, M.-P. (2005). La spiritualité amérindienne sur la place publique : à la recherche d'un statut, chapitre 8. Dans E. Lefebvre (dir.), *La religion dans la sphère publique* (p. 171-196). Montréal, Québec : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Bousquet, M.-P. (2012). « On a juste besoin d'être aimés » : les bases de la tolérance religieuse chez les Anicinabek (Algonquins) du Québec. Dans M.-P. Bousquet et R. Crépeau (dir.), *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques* (p. 243-270). Paris, France : Karthala.
- Bousquet, M.-P. et Morissette, A. (2009). De la bière, du fort ou du vin: peut-on boire sans ivresse chez les Amérindiens? *Drogues, santé et société*, 8(1), 123-163.
- Campbell, R. (2008). Making Sober Citizens: The Legacy of Indigenous Alcohol Regulation in Canada, 1777-1985. *Journal of Canadian Studies*, 42(1), 105-126.
- Carney, R. (1981). The Native-Wilderness Equation: Catholic and Other School Orientations in the Western Arctic. *Canadian Catholic Historical Association: Study Sessions*, 48, 61-77.
- Clément, H.-T. (1853). Lettre du R. P. Clément, O. M. I., à Monseigneur l'Archevêque de Québec. *Rapport sur les missions du Diocèse de Québec et autres qui en ont fait ci-devant partie*, (10), 102-112.
- Cuoq, J.-A. (1886). *Lexique de la langue algonquienne*. Montréal, Québec : J. Chapleau et Fils, Imprimeurs-éditeurs.
- Déléage, L.-F.-R. (1859). Mission de la baie d'Hudson. À Sa Grandeur Mgr l'Évêque de Bytown. *Rapport sur les missions du Diocèse de Québec et autres missions qui en ont ci-devant fait partie*, (13), 131-141.
- Dominion of Canada. (1902). *Annual Report of the Department of Indian Affairs for the Year Ended June 30, 1901*. Ottawa, Ontario : S. E. Dawson.

Du ranquet, D., Ouellet, F. et Dionne, R. (2000). *Journal du père Dominique du Ranquet, missionnaire jésuite en Ontario de 1843 à 1900, de la mission qu'il fit en 1843 dans l'Outaouais supérieur sous la direction de l'abbé Hippolyte Moreau. Tensions socioculturelles en dehors des peuplements majoritaires blancs au milieu du XIXe siècle. Texte annoté et édité par Fernand Ouellet et René Dionne.* Sudbury, Ontario : Société historique du Nouvel-Ontario.

Dupuy, J.-B. (1839). Journal d'un voyage fait à Temiskaming en 1836. *Rapport de l'Association de la propagation de la foi, établie à Montréal*, (1), 24-53.

Farr, C. C. (1905). The Old and the New. *Rod and Gun in Canada*, 6(11), 618-620.

Garin, A.-M. (1855). Missions de la baie d'Hudson, d'Abbitibi et de Temiskaming. Lettre du R. P. Garin, O. M. I. à un père de la même Société. *Rapport sur les missions du Diocèse de Québec et autres qui en ont fait ci-devant partie*, (11), 4-17.

Gélinas, C. (2003). *Entre l'assommoir et le godendart. Les Atikamekw et la conquête du Moyen-Nord québécois 1870-1940.* Sillery, Québec : Septentrion.

Gougeon, J. P. (1880). Mission de Témiskaming *Annales de la propagation de la foi pour la province de Québec*, (12), 220-231.

Guéguen, J. P. (1879). Lettre du Révérend J. P. Guéguen, O. M. I. au Révérend Père Pian, O. M. I., Supérieur de la maison de Témiskaming. *Annales de la propagation de la foi pour la province de Québec*, 8, 113-124.

Guindon, M. (2007, 2 mai). Entente historique entre Pikogan et RNC Minerals. *L'Écho abitibien*.

Hudson Bay Company Archives. (1804-1805). B.1/a/10, *Abitibi Post Journal*.

Hudson Bay Company Archives. (1806-1807). B.1/a/12, *Abitibi Post Journal*.

Hudson Bay Company Archives. (1809-1810). B.1/a/15, *Abitibi Post Journal*.

Hudson Bay Company Archives. (1814). F.4.6, *Northwest Company account book*.

Hudson Bay Company Archives. (1827). B.1/e/7, *Abitibi Report on District*.

Hudson Bay Company Archives. (1828-1829). B.1/a/21, *Abitibi Post Journal*.

Hudson Bay Company Archives. (1849-1850). B.82/a/1, *Grand lac post journal*.

inksetter, L. (2017). *Initiatives et adaptations algonquines au XIX^e siècle.* Québec, Québec : Septentrion.

Laverlochère, J.-N. (1845a). Extrait d'une lettre du R.P. Laverlochère, Oblat de Marie immaculée, au R. P. Guigues, Visiteur général des Missions du Canada. *Annales de la propagation de la foi. Recueil périodique des lettres des évêques et des missionnaires des missions des deux mondes, et de tous les documents relatifs aux missions et à l'Oeuvre de la propagation de la foi*, (17), 257-264.

Laverlochère, J.-N. (1845b). Lettre du Rev. Père Laverlochère à Mgr l'Archevêque de Québec. *Rapport sur les missions du Diocèse de Québec et autres qui en ont fait ci-devant partie*, (6), 116-130.

- Laverlochère, J.-N. (1847). Mission d'Abbitibbi. Lettre du R. P Laverlochère à Mgr l'Archevêque de Québec. *Rapport sur les missions du Diocèse de Québec et autres qui en ont fait ci-devant partie*, (7), 76-94.
- Laverlochère, J.-N. (1849). Mission de la baie d'Hudson. Lettre du Père Laverlochère, O.M.J. à Monseigneur l'Archevêque de Québec. *Rapport sur les missions du Diocèse de Québec et autres qui en ont fait ci-devant partie*, (8), 34-68.
- Laverlochère, J.-N. (1850). Mission de la baie d'Hudson. Lettre du R. P Laverlochère, O. M. I. à Monseigneur l'Evêque de Montréal. *Rapport de l'Association de la propagation de la foi pour le diocèse de Montréal*, 21-50.
- Lévesque, F. (2009). Cultures et passés : réflexion sur les interprétations historiques divergentes à partir du contrôle des chiens des Inuit. *Les cahiers du CIÉRA*, 4, 75-88.
- Long, J. (1988). Narratives of Early Encounters between Europeans and the Cree of Western James Bay. *Ontario History*, 80(3), 227-245.
- McLean, J. (1849). *Notes of a twenty-five years' service in the Hudson's Bay Territory* (vol. 1). London, United Kingdom : Richard Bentley.
- Mitchell, E. A. (1977). *Fort Timiskaming and the Fur Trade*. Toronto, Ontario : University of Toronto Press.
- Morantz, T. (2002). Lire la tradition orale, écrire l'histoire crie. *Anthropologie et Sociétés*, 26(2-3), 23-43.
- Moreau, H. (1841a). Lettre de M. Moreau à Mgr. l'Évêque de Montréal, sur la mission du lac Abbitibbi, etc. faite en l'été de 1839. *Rapport de l'Association de la propagation de la foi, établie à Montréal*, (3), 19-26.
- Moreau, H. (1841b). Mission du lac à la Truite. *Rapport de l'Association de la propagation de la foi, établie à Montréal*, (3), 33-35.
- Moreau, H. (1842). Mission du lac Temiskaming. Lettre de M. Moreau à Mgr de Montréal. *Rapport de l'Association de la propagation de la foi, établie à Montréal*, (4), 45-55.
- Moss, W., Gardner-O'Toole, E. et Division du Droit et du Gouvernement. (1991). *Les Autochtones : historique des lois discriminatoires à leur endroit*. Ottawa, Ontario : Direction de la recherche parlementaire, Bibliothèque du Parlement.
- Poiré, C. É. (1840). Extrait du journal d'une mission faite en 1839, aux lac Témiscaming et Abbitibbi, au Grand-Lac et au lac La Truite, &c. par Messrs. Poiré et Moreau. *Rapport sur les missions du Diocèse de Québec, qui sont secourues par l'Association de la propagation de la foi*, (2), 42-62.
- Poiré, C. É. (1841). Relation d'une mission faite en l'été de 1839, le long de la rivière de l'Ottawa, jusqu'au lac de Témiscaming, &c. *Rapport de l'Association de la propagation de la foi, établie à Montréal*, (3), 3-18.
- St-Arnaud, P et Bélanger, P. (2005). Co-crédation d'un espace-temps de guérison en territoire ancestral par et pour les membres d'une communauté autochtone au Québec. *Drogues, santé et société*, 4(2), 141-176.

Vincent, S. (2002). Compatibilité apparente, incompatibilité réelle des versions autochtones et occidentales de l'histoire. *Recherches amérindiennes au Québec*, 32(2), 99-106.

Vincent, S. (2013). La tradition orale : une autre façon de concevoir le passé. Dans A. Beaulieu, S. Gervais et M. Papillon (dir.), *Les Autochtones et le Québec. Des premiers contacts au Plan Nord* (p. 75-91). Montréal, Québec : Presses de l'Université de Montréal.

« Pas juste un soûlon » : le boire et l'agentivité chez les Eeyous de Chisasibi “Not just a drunk”: Eeyou drinking and agency in Chisasibi

Jacky Vallée



Volume 17, numéro 1, avril 2018

La drogue : aux limites de la société (2) Pratiques

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1059138ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1059138ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Drogues, santé et société

ISSN

1703-8847 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Vallée, J. (2018). « Pas juste un soûlon » : le boire et l'agentivité chez les Eeyous de Chisasibi / “Not just a drunk”: Eeyou drinking and agency in Chisasibi. *Drogues, santé et société*, 17(1), 21–69. <https://doi.org/10.7202/1059138ar>

Résumé de l'article

Il arrive souvent que le comportement et l'identité des Eeyous (Cris) de Chisasibi (Québec) qui consomment de l'alcool et sont ivres en public soient réduits à ceux de victimes : victimes de la colonisation et des tentatives d'assimilation, victimes de violence familiale, victimes de dépendances. Les autres membres de la communauté déconseillent fortement de s'adresser directement aux buveurs et les chercheurs en anthropologie les ignorent la plupart du temps. Cet article ethnographique s'appuie sur l'observation participante et sur des entrevues semi-formelles effectuées auprès de femmes et d'hommes adultes qui se disent buveurs ou ex-buveurs. Il met en lumière le point de vue de personnes dont la consommation d'alcool actuelle ou passée est considérée comme un « problème » par leur communauté et par les chercheurs en sciences sociales. En adoptant une approche phénoménologique, l'auteur utilise les concepts de « monde vécu » (*lifeworld*) et d'agentivité pour illustrer le fait que les individus réfléchissant à leurs propres comportements participent activement à la vision du monde de leur communauté. Bien que ces personnes soient qualifiées de « soûlons » ou de « zombies », elles parlent d'elles-mêmes en référant aux divers autres aspects de leurs identités et à leur propre capacité d'agir. Ce faisant, elles s'approprient leurs identités en tant que membres de leur communauté et revendiquent leur capacité d'agir en dépit des sous-entendus voulant qu'elles aient renoncé à ces identités et à cette capacité en buvant de manière excessive.



RÉSULTATS DE RECHERCHE

« Pas juste un soulon » : le boire et l’agentivité chez les Eeyous de Chisasibi

Jacky Vallée, enseignant en anthropologie, Cégep Vanier ;
doctorant en anthropologie, Université de Montréal

Correspondance :

Cégep Vanier College,
821, Ste-Croix
Montréal (Québec)
H4L 3X9
Courriel : valleej@vaniercollege.qc.ca

Résumé

Il arrive souvent que le comportement et l'identité des Eeyous (Cris) de Chisasibi (Québec) qui consomment de l'alcool et sont ivres en public soient réduits à ceux de victimes : victimes de la colonisation et des tentatives d'assimilation, victimes de violence familiale, victimes de dépendances. Les autres membres de la communauté déconseillent fortement de s'adresser directement aux buveurs* et les chercheurs en anthropologie les ignorent la plupart du temps. Cet article ethnographique s'appuie sur l'observation participante et sur des entrevues semi-formelles effectuées auprès de femmes et d'hommes adultes qui se disent buveurs ou ex-buveurs. Il met en lumière le point de vue de personnes dont la consommation d'alcool actuelle ou passée est considérée comme un « problème » par leur communauté et par les chercheurs en sciences sociales. En adoptant une approche phénoménologique, l'auteur utilise les concepts de « monde vécu » (*lifeworld*) et d'agentivité pour illustrer le fait que les individus réfléchissant à leurs propres comportements participent activement à la vision du monde de leur communauté. Bien que ces personnes soient qualifiées de « soûlons » ou de « zombies », elles parlent d'elles-mêmes en référant aux divers autres aspects de leurs identités et à leur propre capacité d'agir. Ce faisant, elles s'approprient leurs identités en tant que membres de leur communauté et revendiquent leur capacité d'agir en dépit des sous-entendus voulant qu'elles aient renoncé à ces identités et à cette capacité en buvant de manière excessive.

Mots-clés : boire autochtone, phénoménologie, alcool et agentivité, alcool et identités

“Not just a drunk”: Eeyou drinking and agency in Chisasibi

Abstract

Eeyou (Cree) people in Chisasibi, Quebec who engage in public drinking and drunkenness often have their behaviour and identity reduced to those of victims: victims of colonialism and assimilation attempts, victims of family violence, victims of addiction. Talking to the drinkers themselves is highly discouraged by fellow community members and often not considered by anthropological researchers. This ethnographic article is based on participant-observation and semi-formal interviews with adult women and men who self-identified as drinkers or former drinkers. It highlights the perspectives of people who currently engage, or have engaged in the past, in drinking behaviour that is perceived as “problematic” by their community and by social science researchers. Through a phenomenological approach, the concepts of lifeworlds and agency are used to illustrate how people actively engage with prominent community worldviews in thinking about their own behaviour and identities. Community members may refer to them as “drunks” or “zombies”. But these individuals refer to wider aspects of their identities and to their own agency in discussing their lives. As such, they appropriate identities as community members and claim their agency in spite of implications that they have forsaken these identities and this agency by engaging in extreme drinking.

Keywords: Indigenous drinking, phenomenology, drinking and agency, drinking and identity

* Dans le présent document, les termes employés pour désigner des personnes sont pris au sens générique dans le but de ne pas alourdir le texte; ils ont à la fois valeur d'un féminin et d'un masculin.

Introduction

« Je suis un soûlon, mais je ne suis pas juste un soûlon. J'ai des trucs à régler.
Néanmoins, j'ai des projets. Il y a des choses que je veux faire. Je ne suis pas juste un soûlon. »
(Codie^[1], 35 ans, Chisasibi, 16 avril 2011)

L'article qui suit aborde le thème de cette édition de multiples façons^[2]. D'abord, les personnes dont il est question, soit les buveurs^[3] eeyous (Cris) de Chisasibi (Québec), sont souvent considérées par les autres membres de leur communauté, ainsi que par le personnel médical et scolaire allochtone, comme étant à la limite de leur propre communauté ou même extérieures à celle-ci. Bien qu'on puisse avoir l'impression que leur lien avec le noyau de la communauté est ténu en raison de leurs relations et de leurs identités héritées, la manière dont elles sont traitées révèle une ambivalence au sujet de leur véritable statut. Ensuite, plusieurs considérations portent sur l'incertitude qui règne quant à l'omniprésence des règles comportementales locales et les identités culturelles auxquelles elles sont rattachées. Plutôt que d'adopter une approche interventionniste ou une approche propre au domaine de la santé publique, cet article se penche sur certains aspects de la vie des buveurs et ex-buveurs eeyous dans une perspective anthropologique, plus spécifiquement ethnographique. Le but de l'article est de démontrer le degré auquel ces personnes font preuve d'agentivité (*agency*), ce qui comprend ici la capacité d'agir sur les circonstances de sa vie, ainsi que la reconnaissance de cette capacité^[4]. Nous espérons que notre point de vue offrira de nouveaux éclairages aux professionnels de la santé travaillant auprès de cette population^[5].

L'étude anthropologique de la consommation d'alcool, prolifique dans les années 1970 et 1980, a eu tendance à mettre en évidence le large éventail des perceptions culturelles qui existent dans le monde à propos de la consommation d'alcool et l'ivresse (Mandelbaum, 1965; Douglas, 1987, Heath, 1987, 1998). Toutefois, les recherches anthropologiques effectuées au sein des populations autochtones se sont plutôt penchées sur la consommation d'alcool perçue comme excessive et culturellement dérangeante (Levy et Kunitz, 1974). Piron (1994) a souligné que le discours prédominant en anthropologie concernant les buveurs autochtones place leur comportement dans un ensemble de problèmes sociaux qui découlent des perturbations causées par l'interférence euro-nord-américaine dans les systèmes culturels et sociaux des premiers peuples. Dans ce scénario, les buveurs sont pris dans une série inéluctable d'événements allant des centaines d'années d'exploitation coloniale aux communautés perturbées. Au sein de ces communautés, l'ivrognerie est à la fois un résultat de cette perturbation et une cause, ou un facteur aggravant, de troubles additionnels prenant la forme de violence et de suicide.

Comme l'affirmait Piron, ce modèle explicatif en soi simplifie à outrance la question complexe de la consommation d'alcool en la réduisant à un maillon inexorable d'une chaîne causale, faisant ainsi fi de l'agentivité individuelle. En outre, Thatcher (2004) et Waldrum, Herring et Young (1995) ont rappelé à

¹ Des pseudonymes ont été utilisés dans ce texte afin de protéger la vie privée des individus qui ont courageusement partagé leur histoire dans le cadre de cette recherche.

² L'article a été traduit de l'anglais par Marie-Chantal Scholl. L'auteur tient à la remercier chaleureusement.

³ Dans le présent document, les termes employés pour désigner des personnes sont pris au sens générique dans le but de ne pas alourdir le texte; ils ont à la fois valeur d'un féminin et d'un masculin.

⁴ En anthropologie et en sociologie, ce terme est emprunté de la philosophie. La pertinence de ce terme ainsi que ses composantes sont traitée plus loin dans ce texte.

⁵ Pour obtenir des références qui portent plus directement sur le lien entre la consommation d'alcool et la santé, veuillez consulter *L'enquête régionale sur la santé des Premières Nations* (ERS) 2008/10 (2012); Reading (2009); Kirmayer et autres (2007); Kirmayer, Boothroyd, Tanner, Adelson et Robinson (2000); Waldrum, J.B., Herring, D.A. et T.K. Young (1995); et Petawabano et autres (1994).

leurs lecteurs qu'en attribuant les problèmes d'alcool simplement et strictement à l'histoire de la colonisation, nous soustrayons l'agentivité humaine de l'équation et nous faisons des peuples autochtones des victimes impuissantes de l'histoire. Par conséquent, malgré l'omniprésence de l'alcool en tant qu'élément de perturbation sociale dans une grande partie des ouvrages d'anthropologie portant sur les sociétés autochtones du Canada, les allochtones en savent très peu sur les vies et points de vue des buveurs autochtones. À part quelques exceptions, comme Brody (1970), Spicer (1997) et Spradley (1988), les perspectives et expériences des buveurs autochtones sont rarement abordées en anthropologie.

Les répercussions de la colonisation, du néocolonialisme et des tentatives d'assimilation sur les sociétés autochtones ainsi que tous les problèmes sociaux qui en découlent ne peuvent d'aucune manière être niés ou minimisés. Bien sûr, ce modèle explicatif à l'échelle macro a aidé des personnes non autochtones à comprendre le contexte historique et sociopolitique de la consommation d'alcool chez les premiers peuples. Toutefois, certaines questions restent sans réponse. Comment les buveurs eux-mêmes expliquent-ils leur relation à l'alcool? Comment situent-ils leur comportement dans le contexte historique, politique et social plus large? Comment se rapportent-ils à leur communauté et à leur héritage culturel? Quelles sont leurs aspirations en matière de vie de famille, d'éducation et de travail? Ignorer ces questions en tant qu'anthropologues équivaut à présupposer ou, à tout le moins, à amener nos lecteurs à présupposer que les buveurs n'ont pas d'opinion sur le sujet : aucune réflexion par rapport à leur propre consommation; aucune connaissance de ce qui peut les avoir poussés à boire; aucune préoccupation concernant la continuité culturelle et le patrimoine; aucun espoir d'avenir; et par conséquent, aucune agentivité.

Afin de mieux comprendre les conceptions du monde et les identités des buveurs autochtones, nous avons effectué un travail ethnographique de terrain à Chisasibi (Québec) en utilisant une approche phénoménologique, consistant en de l'observation participative et des entrevues réalisées auprès des buveurs eeyous. Pour saisir le contexte social où se forment ces conceptions et ces identités, nous avons pris en considération le milieu local : des statistiques sur la consommation d'alcool, la perception que les non-buveurs ont des personnes qui boivent et les liens avec l'histoire de la colonisation. Les concepts de monde vécu et d'agentivité servent à démontrer comment les buveurs eeyous créent du sens dans leur vie et comment ce sens est pour eux un outil d'auto-identification dans un paysage social où règne l'ambivalence à propos du boire et de l'ivrognerie. Parmi les thèmes majeurs qui sont ressortis des entretiens avec les buveurs et ex-buveurs, notons : la connaissance des causes de leur consommation d'alcool à l'échelle macro et micro; l'importance de l'agentivité individuelle; le lien entre cette agentivité et leurs identités et aspirations^[6].

Site d'enquête et méthodes

Le travail ethnographique de terrain fut réalisé à Chisasibi, au Québec, d'août 2010 à août 2011 dans le cadre de recherches doctorales, en affiliation avec le département d'anthropologie de l'Université de Montréal^[7]. Chisasibi, terme qui signifie « grande rivière », est une communauté eeyoue (crie) située dans la région de l'Eeyou Istchee ou les « terres du peuple », le territoire ancestral des Eeyous (Institut culturel

⁶ Une discussion sur la dépendance ou sur les angles psychologiques ou de santé publique de la consommation d'alcool sortirait du cadre de la présente étude.

⁷ L'auteur tient à remercier les instances suivantes pour le financement de cette recherche doctorale : le Fonds de recherche du Québec – Société et culture, le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, le Programme de formation scientifique dans le Nord et le département d'anthropologie de l'Université de Montréal.

cri Aanischaaukamikw, s.d.) dans le Nord-du-Québec^[8]. À l'époque de cette recherche de terrain, la population de Chisasibi se chiffrait approximativement à 4 484 personnes (Statistique Canada, 2012). La grande majorité des résidents sont Eeyous, avec une petite minorité inuite et un nombre important de personnes allochtones^[9].

Le travail de terrain consistait principalement à la réalisation d'entrevues et à de l'observation participante^[10]. Les entrevues non structurées, se déroulant sur le mode de la conversation, ont permis d'en savoir plus sur la manière dont les participants voient le monde. Plutôt qu'une série de questions-réponses, ces entretiens ont pris la forme de discussions portant sur des thèmes convenus, comme les expériences de vie d'un individu à différents âges, les relations familiales et communautaires, et les aspirations pour l'avenir. Au total, 114 rencontres de la sorte ont eu lieu avec des membres de la communauté de Chisasibi^[11].

L'observation participante se faisait notamment en prenant part à des événements formels et informels organisés dans la communauté, comme en travaillant à l'école secondaire, en faisant les magasins, en assistant aux spectacles amateurs, aux parties de hockey et à de multiples activités culturelles et ateliers offerts dans la communauté. Ce type d'observation a constitué une source importante d'information. Les participants partageaient leurs réactions spontanées aux événements et aux enjeux d'actualité durant ces activités.

L'approche phénoménologique

La pratique méthodologique mise en œuvre lors de cette recherche consistait à apprendre auprès des buveurs et ex-buveurs autochtones, dont la voix n'est pas entendue en général, que ce soit dans le cadre de leur vie quotidienne au sein de la communauté, dans la société plus large ou encore dans le contexte universitaire. De nombreux anthropologues, comme Cole (1992), Cruikshank (1990), Preston (1986) et Rosaldo (1993) ont plaidé pour une approche méthodologique favorisant l'inclusion, dans le discours anthropologique, des voix des personnes marginalisées dans leur propre communauté. Les points de vue et expériences partagés par ces participants nous éclairent sur les interactions entre l'individu, la société et la culture. De plus, il est essentiel de prendre en compte la manière dont les gens qui ont moins de pouvoir politique dans une société interprètent leur propre vie, ces interprétations n'étant pas plus biaisées que celles des membres plus puissants de la société (Rosaldo, 1993).

⁸ Les Inuits appellent Chisasibi «Mailasik». Bien qu'il y ait une petite population d'Inuits à Chisasibi, tous les participants à la recherche étaient soit Eeyou, soit membres d'autres Premières Nations ou allochtones. Ainsi, le présent article porte sur la majorité Eeyou. Toutefois, bien des réalités décrites ici peuvent s'appliquer aux résidents inuits de Chisasibi.

⁹ Selon les informations fournies sur le site Web officiel de la nation crie en 2012, la population locale était composée de 3 800 Eeyou, 150 Inuits et 300 allochtones. Nous ne savons pas de quand datent ces données. Cette information n'apparaît plus sur le site Web (voir Cree Nation of Chisasibi, 2006a).

¹⁰ Le travail de terrain a été réalisé avec la permission du Conseil de bande de la nation crie de Chisasibi. Tous les participants ont donné leur consentement éclairé verbalement ou par écrit. L'anonymat et le droit de retirer son consentement sans conséquence négative a été promis à tous les participants.

¹¹ 53 de ces entretiens ont été réalisés avec des personnes qui s'identifiaient comme buveuses au moment de la recherche, et 56 avec des ex-buveurs qui amenaient un éclairage supplémentaire sur les expériences et les visions du monde qui font partie de la vie d'un buveur. Seuls cinq participants ont dit n'avoir jamais consommé d'alcool. Toutefois, plusieurs buveurs et ex-buveurs étaient en mesure de fournir un point de vue sur la consommation d'alcool qui était différent de celui du buveur : celui de l'ami ou du proche du buveur, par exemple, ou d'un travailleur dans une organisation locale.

L'approche phénoménologique a été adoptée, en concordance avec l'objectif de mettre de l'avant les voix des buveurs autochtones. La recherche phénoménologique s'intéresse aux façons dont les participants vivent leurs expériences de vie et comment ils s'en servent comme points de référence pour créer du sens. Cette approche accorde une place centrale à la réalité quotidienne des personnes avec qui travaillent les ethnographes (Jackson, 1996) et tient compte des «façons dynamiques qu'ont les individus de passer d'une attitude à une autre lorsqu'ils sont engagés à satisfaire leurs besoins sociaux et physiques.» (Desjarlais et Throop, 2011, p. 88) Cela sous-entend qu'on reconnaît que l'expérience vécue est incertaine et ambiguë, et que les individus sont continuellement en train de reconfigurer leur propre compréhension de cette expérience.

L'anthropologie phénoménologique ne nie pas les états objectifs, comme les structures sociopolitiques, ou l'existence de sens cachés. Plutôt, ces états sont compris dans le concept de monde ou de réalité vécu : «Le domaine de l'existence sociale immédiate et quotidienne ainsi que les activités pratiques, avec leur routine, leurs crises, leur caractère vernaculaire et idiomatique, leurs particularités biographiques, leurs événements décisifs et leurs stratégies indévisées.» (Jackson, 1996, p. 7). Comme le décrivent Desjarlais et Throop (2011), le monde vécu englobe toutes les composantes pratiques de la vie de tous les jours, incluant celles qui sont «conditionnées historiquement» (p. 91). En tant que telle, l'approche phénoménologique ne considère pas de manière déterministe les processus historiques et sociopolitiques qui constituent les mondes vécus par les individus. Toutefois, ils sont considérés comme des entités et réalités avec lesquelles les individus et les groupes doivent traiter lorsqu'ils créent du sens.

De plus, l'approche phénoménologique place toutes les formes de connaissance sur un pied d'égalité (Jackson, 1996) et cherche à «restaurer la crédibilité des perspectives autochtones qui ont déjà été sous-estimées par le savoir et le pouvoir professionnels.» (Katz et Csordas, 2003, p. 275-276) Que les expériences soient de nature religieuse (Knibbe et Versteeg, 2008) ou qu'elles soient liées à d'autres états qui, traditionnellement, n'ont pas été pris au sérieux par les chercheurs en anthropologie, comme la dépendance (Garcia, 2014), la détresse nerveuse (Rabelo et Souza, 2003), le combat personnel (Desjarlais, 1996), le sentiment de fierté ou de honte (Abu-Lughod, 1986) ou encore le rêve (Goulet, 1994), le sens que les participants attribuent à ces expériences et états est pris au sérieux au même titre que toute autre forme de connaissance. En mettant l'accent sur l'expérience et la création de sens, et en admettant des états qui, normalement, ne sont pas pris au sérieux par la recherche scientifique, l'approche phénoménologique convient parfaitement au projet d'inclure les voix des buveurs autochtones dans le discours savant.

Chisasibi : le boire et la perturbation sociale

De nombreux chercheurs décrivent en termes quantitatifs la consommation élevée d'alcool dans les communautés autochtones du Nord-du-Québec, parmi d'autres phénomènes tels que les drogues, la violence et le suicide. Anctil et Chevalier (2008), Barss (1998), Simard et le Groupe d'études inuit et circumpolaire (1996), Kirmayer, et al. (2000), Mercier, Rivard, Guyon et Landry (2002), Muckle, Boucher et Laflamme (2008), et Petawabano et le Comité de la santé mentale du Québec (1994) ont examiné les niveaux et les habitudes de consommation d'alcool dans les communautés en Eeyou Istchee et d'autres communautés autochtones du nord au cours des deux décennies précédant cette recherche.

Leurs statistiques, dont plusieurs sont basées sur des données récoltées peu de temps avant que la recherche abordée dans le présent article ne soit menée, montrent une plus forte incidence d'ivresse, en particulier de beuverie, parmi les jeunes et les mâles. Par exemple, Anctil et Chevalier (2008) ont établi que 21,2 % des répondants eeyous dans les catégories d'âge 12-17 et 18-29 ans ont pris cinq consommations ou plus au moins une fois par semaine au cours de l'année précédant l'étude. Par ailleurs, la

recherche d'Anctil et Chevalier (2008) indique que seulement 10,6 % des femmes avaient consommé à ce rythme-là, contre 17,2 % des hommes. Ces chiffres s'apparentent aux statistiques d'autres communautés autochtones au Canada. Selon une enquête sur la santé effectuée entre 2008 et 2010 par le Centre de gouvernance de l'information des Premières Nations (2012), « ... près des deux tiers [des adultes] qui consomment de l'alcool le font de manière excessive (c.-à-d., cinq consommations ou plus en une occasion au moins une fois par mois au cours des douze mois précédents). Les hommes des Premières Nations sont plus susceptibles que les femmes de consommer de façon excessive » (p. 105).

Ces chiffres concordent avec les expériences partagées par de nombreux résidents de Chisasibi : la consommation d'alcool est omniprésente dans la communauté et beaucoup de gens s'opposent à cette tendance à la beuverie, particulièrement chez les jeunes mâles. De plus, presque toutes les anecdotes racontées par les participants sur la prise d'alcool en public ou les observations faites dans le contexte de la recherche mettaient principalement en cause de jeunes hommes¹².

Les résidents de Chisasibi de même que les chercheurs se sont aussi montrés préoccupés par des phénomènes sociaux liés à la consommation d'alcool, comme la violence et le suicide, décrits par Niezen (2009) et Tanner (1999) comme des « pathologies sociales ». En faisant référence aux Eeyous, Barss (1998) a indiqué que la prise d'alcool avait été constatée dans la plupart des cas de suicide ou de tentative de suicide à Chisasibi de 1982 à 1991. Dans un bulletin d'information de Chisasibi, on pouvait lire « Parmi tous les suicides et tentatives de suicide qui sont survenus à Chisasibi, presque toutes les personnes étaient sous l'effet de l'alcool ou de drogues » (Rapport de police de Chisasibi, 2012, p. 4). En se basant sur une étude des recherches effectuées auprès des peuples autochtones d'Amérique du Nord entre les années 1970 et le début des années 2000, Kirmayer et al. (2007) ont aussi affirmé que : « Dans la plupart des études sur les premiers peuples, l'intoxication alcoolique est considérée comme un facteur important contribuant au suicide. » (p. 38)

Certains chercheurs s'intéressant à la consommation d'alcool dans les communautés autochtones d'Amérique du Nord ont remis en question le lien de causalité entre l'alcool et ces autres phénomènes. Westermeyer (1979), par exemple, fit remarquer que durant le siècle précédant sa recherche, les taux de suicide et d'homicide chez les Dinés et les Apaches sont restés inchangés, tandis que la consommation d'alcool a augmenté. Selon Petawabano et le Comité de la santé mentale du Québec (1994), il est possible que la consommation d'alcool varie en corrélation avec d'autres comportements qui découleraient des mêmes facteurs plutôt que d'être liés par un lien de causalité.

Que ce soit une cause ou un corrélat d'autres « pathologies sociales », l'alcool est considéré comme un élément important au sein d'un ensemble de comportements socialement destructeurs. L'inquiétude des dirigeants de Chisasibi est mise en évidence dans la réglementation locale qui interdit la vente ou la possession d'alcool (The Nation, 2008 ; German, 2008). Malgré le but avoué des règlements de viser les trafiquants (German, 2008), les conséquences très réelles sont la criminalisation de la consommation d'alcool, et, par conséquent, du comportement de tous ceux dans la communauté qui étaient considérés comme des « soûlons ». Toutefois, la perception que les gens ont des « soûlons », de la prise d'alcool et de l'ivresse est teintée par bien plus que la légalité de la consommation d'alcool.

¹² Ce serait une erreur de dire que toute consommation d'alcool à Chisasibi peut être qualifiée de problématique. En effet, cette recherche indique que bien des gens boivent avec modération chez eux ou dans des bars en dehors de la communauté. Cette question est abordée plus en profondeur dans la dissertation doctorale de l'auteur. Toutefois, le but du présent article est de mettre de l'avant les points de vue des personnes dont la consommation d'alcool est considérée comme problématique par les membres de leur communauté.

La perception des buveurs, de la consommation d'alcool et de l'ivresse

Souvent, lors des discussions avec les gens de Chisasibi, buveurs ou non, ils exprimaient leur désapprobation et leur colère à propos du comportement des personnes qui boivent excessivement et en public^[13]. Plusieurs utilisent les termes de « soûlons » ou « zombies » : ces termes font référence aux individus qui déambulent dans la communauté en état d'intoxication. Ils se tiennent généralement en groupe, mais il arrive à l'occasion d'apercevoir un individu errant seul^[14]. Les termes « soûlons » et « zombies » sont généralement attribués aux personnes qui boivent en public et boivent au point d'être ivres. Aussi subjectif que soit ce dernier terme, les résidents de Chisasibi le définissent habituellement comme un état dans lequel un individu devient non fonctionnel et incohérent. Un autre aspect qui est communément souligné à propos de cet état est que les gens ivres ne sont plus eux-mêmes ; ils ont perdu leur personnalité.

Cette « perte de soi » n'exempte pas les buveurs de leurs responsabilités. Aux yeux de plusieurs à Chisasibi, les individus en question ont fait le choix de boire au départ. À cet égard, alors, le fait de boire en public ou de boire en quantité dite excessive est largement perçu comme un comportement transgressif, même si les gestes que les gens posent lorsqu'ils sont dans cet état ne sont pas toujours considérés comme émanant de leur propre volonté.

Lorsque les individus ne sont pas eux-mêmes, leurs comportements peuvent être imprévisibles, et souvent défier les normes de comportement culturellement acceptables^[15]. Conséquemment, les sobriquets « soûlons » et « zombies » cachent souvent la peur que l'ivresse mène à des agressions verbales et autres dangers. Ainsi, lorsqu'on rencontre des personnes ivres en public, la chose la plus prudente à faire selon plusieurs est de les ignorer et de s'en éloigner.

Néanmoins, cette réaction est presque toujours chargée d'ambivalence et de nervosité. Les individus qui se saoulent régulièrement sont perçus comme des personnes qui souffrent, et qui ont besoin d'aide et de compassion. Mais il est difficile de leur offrir de l'aide et de la compassion, parce qu'ils sont imprévisibles et effrayants lorsqu'ils sont en état d'ébriété. Ainsi, beaucoup de gens ont exprimé des sentiments mitigés : ils ont des idées au sujet de comment il faudrait répondre aux personnes ivres, mais se sentent souvent incapables d'agir en conséquence en raison de la peur.

Les racines coloniales des problèmes d'alcool

La compassion et la tristesse exprimées à l'égard des « soûlons » viennent du fait que les gens de Chisasibi comprennent pourquoi tant de personnes ont ce qu'ils considèrent être des problèmes d'alcool. Les propos de ces personnes font écho au travail de chercheurs qui ont retracé les effets à long terme du contact avec les explorateurs, commerçants et colons européens sur la consommation d'alcool dans

¹³ En discutant avec plusieurs membres de la communauté, il apparaît que la consommation d'alcool modérée et en privé est acceptée jusqu'à un certain degré. Cette question est abordée de manière plus exhaustive dans la dissertation doctorale de l'auteur (en cours).

¹⁴ La catégorie des « soûlons » n'est pas statique. Les personnes qui sont sobres à un certain moment donné ne sont pas nécessairement des personnes qui ne boivent jamais. Inversement, les personnes qui boivent ou sont ivres ne sont pas nécessairement dans cet état tous les jours ou mêmes toutes les semaines. Pour cette raison, les références aux buveurs et aux non-buveurs dans le présent article désignent l'état actuel d'une personne ; ce ne sont pas des marqueurs d'identité. Le mot « soûlon » est seulement utilisé comme marqueur d'identité lorsque les gens concernés s'en servent de cette manière eux-mêmes.

¹⁵ Dans sa dissertation doctorale (en cours), l'auteur propose un examen plus détaillé des idées des résidents sur les origines culturelles des normes comportementales, et des façons dont l'ivresse peut mener à une transgression de ces normes.

leur communauté^[16]. Deux aspects en particulier de l'expérience coloniale reviennent plus souvent dans les discussions au sujet de Chisasibi.

L'un d'eux est le régime d'écoles résidentielles canadien, qui a fonctionné de la fin des années 1800 jusqu'à la fin des années 1900. Il a été mis en place par le gouvernement fédéral en partenariat avec les églises chrétiennes. Le but de ces écoles était d'assimiler les populations autochtones du Canada au style de vie eurocanadien. Enlever les enfants de leur famille et communauté en leur interdisant de pratiquer leur culture était un moyen pour les autorités fédérales et les chefs religieux d'interrompre la transmission intergénérationnelle des cultures autochtones (Commission de vérité et réconciliation, 2015).

Il existe une documentation abondante sur les répercussions de ces écoles à court et à long terme sur les vies des survivants et leurs descendants^[17]. Traumatisés et honteux de leurs expériences dans ces institutions, incapables de communiquer avec leur famille ou de s'y reconnaître après une absence prolongée, bien des survivants se sont tournés vers l'alcool et d'autres substances pour engourdir leur souffrance. Ces comportements ainsi que d'autres, combinés avec une enfance dépourvue d'amour parental et criblée de sévices, ont contribué à un manque de compétences parentales et, dans bien des cas, à la perpétuation de la violence. Le traumatisme lui-même a été transmis d'une génération à l'autre, ayant même des répercussions sur la jeunesse d'aujourd'hui, qui n'a pas fréquenté les pensionnats.

L'autre thème majeur qui revient dans les conversations sur le taux élevé de consommation d'alcool à Chisasibi est la relocalisation de la communauté de Fort George à son site actuel. Au début des années 1970, Hydro-Québec s'est lancée dans des projets hydroélectriques élaborés dans la région, sans consulter la population d'Eeyou Istchee. Les Eeyous entamèrent des procédures judiciaires afin de protéger leur territoire. À l'issue de cette lutte, la Convention de la Baie-James et du Nord québécois (CBJNQ) fut signée. Ce traité moderne protège un certain nombre des droits ancestraux des Eeyous tout en décrivant les droits et responsabilités du gouvernement provincial en matière d'exploitation du territoire (Richardson, 1976 ; Salisbury, 1986).

Les projets hydroélectriques étaient autorisés à se faire en respectant les paramètres établis par la CBJNQ. La construction du complexe de La Grande 1 (LG1), situé à peu près à 30 km au sud de l'embouchure de la rivière, changea le débit de la rivière et on s'inquiéta à propos de l'érosion accrue sur l'île Fort George. Tandis qu'à l'origine, Hydro-Québec s'était engagée à financer l'amélioration des infrastructures de l'île, il devint nécessaire (ou moins cher, dépendant à qui on parle) de relocaliser la communauté (Cree Nation of Chisabi, 2006b ; Salisbury, 1986 ; Richardson, 1976). De la sorte, les gens de Fort George, de même qu'environ 200 maisons, furent relocalisés à l'emplacement actuel de Chisasibi autour des années 1978-1981 (2006b).

Selon Niezen (2009) et les participants à la présente recherche, la relocalisation de l'île Fort George mena à une augmentation de la consommation d'alcool et d'autres substances, du nombre de suicide ainsi qu'à un accroissement de la violence. On donne généralement deux raisons pour cela. La première est pratique : l'alcool était plus facile à obtenir après la relocalisation. Avec le nouveau village, une route reliant Chisasibi à la route de la Baie James fut construite et la bourgade de Radisson fut créée par Hydro-Québec. Pour avoir de l'alcool, il suffisait désormais de se rendre à Radisson, à 45 minutes de voiture (Grand Council of the Crees, s.d.).

¹⁶ Voir par exemple : Dailey (1968), Gélinas (2005), Hamer et Steinbring (1980), MacAndrew et Edgerton (1969), Morantz (1983), Morantz (2017) et Stevens (1981).

¹⁷ Voir par exemple : Commission de vérité et réconciliation du Canada (2015); Knockwood (1992); Blacksmith (2010); Blacksmith (2016); Willis (1973); Bousquet (2005); Gray et Gros-Louis Monier (2010).

L'autre raison qui est souvent évoquée par les participants et chercheurs pour expliquer l'augmentation de la consommation est le bouleversement social et culturel causé par la relocalisation. Tanner (1999) affirme que les changements rapides comme ceux qu'entraîne la relocalisation d'une communauté causent un sentiment d'impuissance au sein de la population. Henriksen (2009) et Shkilnyk (1985) fournissent tous les deux des descriptions ethnographiques des bouleversements sociaux et du sentiment de désespoir qui envahissent les communautés autochtones à la suite des relocalisations forcées. Niezen (2009) décrit le deuil que vécut la communauté de Chisasibi après la perte d'une si grande partie de son assise territoriale et de plusieurs modes de subsistance traditionnels. En effet, les participants à la présente recherche se rappelaient l'époque de Fort George comme étant plus paisible et axée vers la communauté, comparativement au chaos perçu de la vie à Chisasibi aujourd'hui.

Les Eeyous de Chisasibi sont bien conscients et même préoccupés par les causes historiques de ce qu'ils considèrent comme une crise dans leur communauté. S'inscrivant dans une plus longue histoire coloniale qui commença il y a des siècles avec les premiers explorateurs et commerçants, les perturbations culturelles relativement récentes décrites ci-haut ont causé bien des remous et ont mené à une intoxication généralisée qui, à son tour, ajouta à la tourmente sociale.

Points de vue des buveurs de Chisasibi : monde vécu et agentivité

Comme le remarque Piron (1994), la façon que l'anthropologie aborde les racines coloniales de la consommation d'alcool chez les peuples autochtones ne tient pas compte de l'agentivité des personnes qui boivent. Toutefois, les points de vue des résidents locaux, décrits ci-haut, montrent clairement que les Eeyous considèrent les individus buveurs comme responsables de leur choix de boire, tout en reconnaissant le rôle que joue l'histoire coloniale dans la consommation élevée d'alcool à Chisasibi. Ainsi, il est possible de tenir compte de l'agentivité tout en reconnaissant les processus sociohistoriques plus larges.

En effet, les points de vue que les buveurs et ex-buveurs de Chisasibi ont partagés révèlent l'étendue de leur engagement auprès des forces et phénomènes interpersonnels, sociaux et historiques qui font partie de leur monde ou réalités vécues. Les mondes vécus par les buveurs de Chisasibi incluent une compréhension et des interactions à multiples facettes entre les réalités de leur communauté, les points de vue des autres membres de la communauté et les histoires personnelles des buveurs eux-mêmes.

D'autre part, le niveau d'engagement qui est mis en évidence dans leurs histoires et perspectives personnelles démontre qu'ils sont conscients de leur propre agentivité en ce qui a trait aux choix qu'ils font et aux processus dans lesquels ils s'impliquent. Ces choix ne concernent pas seulement leur consommation d'alcool, mais aussi la construction de leurs propres identités, leurs relations et leurs occupations. En soi, le fait d'avoir conscience de leur agentivité influence leurs identités d'une manière plus profonde que le simple fait d'être des «soûlons» et agit sur leurs aspirations au-delà du désir de cesser de boire.

«Alors, c'est pour ça que nous sommes... eh bien, comme nous sommes...» : la connaissance qu'ont les buveurs des raisons pour lesquelles ils boivent.

Plusieurs anthropologues ont parlé d'agentivité et d'autres idées connexes, comme la volonté, en mettant l'accent à la fois sur le rôle de la conscience de soi et des processus internes, et sur l'engagement avec les états extérieurs et autres agents. Garro (2010), par exemple, a affirmé que la conscience de soi et la connaissance de ce qui est important pour soi sont essentielles à la concrétisation de la volonté,

décrite comme un aspect de l'agentivité. Elle ajoute que la volonté, donc l'agentivité et la conscience de soi qui y est associée, se développe à travers le récit de sa propre histoire ou la construction de celle-ci en tenant compte d'une myriade de sources de connaissances. Pareillement, Mattingly (2010) a examiné la manière dont l'action ne prend son sens qu'en référence aux histoires plus larges, la sienne et celles des autres, ainsi qu'à toutes les circonstances qui ont marqué ces histoires.

L'argument avancé veut que les buveurs soient des agents dans la mesure où ils pensent et s'engagent activement en connaissant les causes historiques des bouleversements communautaires et familiaux qui ont affecté leur vie et la vie de leur famille. De même, ils sont des agents pour autant qu'ils réfléchissent sérieusement aux états psychiques induits par ces expériences. Bref, ils connaissent les répercussions des traumatismes multigénérationnels en eux et chez les autres, ainsi que les forces sociales, politiques et historiques qui ont contribué à ce traumatisme.

États émotionnels : souffrance, colère et honte

Les discussions avec les buveurs et ex-buveurs de Chisasibi ont révélé qu'ils ont une connaissance approfondie des divers facteurs expliquant leur consommation d'alcool et celle de leurs pairs. Les raisons principales mentionnées par les buveurs pour expliquer pourquoi ils ont commencé et continué à boire sont des émotions négatives intenses. Bien des personnes ont décrit la souffrance émotionnelle et la colère intenses et accablantes comme point de départ de leur consommation. Codie, par exemple, un informateur clé se rappelle qu'il « était toujours très en colère » pendant sa jeunesse, et que cette colère s'est accrue lorsqu'il a commencé à boire excessivement (35 ans, Chisasibi, 16 avril 2011).

La honte a été mentionnée par plusieurs des participants relativement à leur consommation continue. Une grande partie de cette honte dérivait de la perception qu'ils avaient de leur propre comportement par rapport à l'alcool – perception qui reflétait généralement celle d'autres membres de la communauté. Dale, par exemple, expliquait : « Quand je suis sobre, je me sens gêné de ce que je fais quand je suis saoul [...] Alors, je bois plus pour me sentir mieux. » (24 ans, Chisasibi, 27 mai 2011) L'incapacité perçue d'arrêter de boire est souvent revenue aussi comme une source de honte, en plus d'autres sources : la honte d'être autochtone, la honte de l'incapacité perçue de ne pas bien parler l'anglais et le défaut de réussir ses études ou de remplir ses obligations familiales.

La souffrance, la colère et la honte que les gens ressentent lorsqu'ils sont sobres font place à des sentiments plus positifs lorsqu'ils boivent. Gavin souligne que « Les gens boivent parce qu'ils ont honte. Ils se sentent coupables de quelque chose, ils ont honte d'eux-mêmes [...] Ils boivent pour se sentir mieux pendant un moment, puis le cycle recommence. » (36 ans, Chisasibi, 28 avril 2011) Toutefois, bien des participants ont aussi reconnu que le fait de boire intensifie les émotions. Codie, Tabitha et Tad, parmi d'autres, ont tous admis que leurs émotions s'intensifiaient avec la prise d'alcool. Très souvent, cela était dû aux actes qu'ils commettaient lorsqu'ils étaient intoxiqués, comme agresser des membres de leur famille.

Famille, amis, communauté et société : les mondes vécus par les buveurs aux niveaux micro et macro.

La souffrance, la colère et la honte étaient généralement décrites en lien avec des problèmes personnels, psychologiques et émotionnels de leur vie quotidienne, qui constitue le monde vécu de ces individus. Il apparaît clairement dans les histoires des buveurs et ex-buveurs qu'ils comprennent comment ces problèmes se situent à l'intersection de facteurs macro (historiques et politiques) et micro (famille et communauté) ayant une incidence sur leur vie.

« Pas juste un soûlon » : le boire Eeyou et l'agentivité à Chisasibi

Au niveau micro, les problèmes de famille et la pression exercée par les pairs étaient le plus souvent mentionnés comme causes initiales de la consommation d'alcool. De nombreux participants ont parlé de la violence familiale et du manque d'affection dans leur enfance comme ayant contribué à leur souffrance émotionnelle et leur colère, décrites ci-dessus. L'alcool et l'ivrognerie étaient présents dans presque tous les cas décrits, particulièrement là où il y avait violence physique ou psychologique. Selon Dean, la présence de l'alcool et l'ivrognerie à la maison « créent une impression de normalité. Tu es habitué à ça. » (44 ans, Chisasibi, 3 avril 2011) Les propos de Codie corroborent ceux de Dean : « Je pensais tout simplement que c'était quelque chose qui arrivait dans toutes les familles. » (35 ans, Chisasibi, 16 avril 2011)

Ce sentiment de normalité par rapport à la consommation d'alcool a fait en sorte que c'était plus facile de céder à la pression des pairs. Adam, par exemple, décrit comment il a commencé à boire vers 12 ou 13 ans, tandis qu'il voulait impressionner une fille de son âge : « Elle buvait, alors, je voulais être cool comme elle et boire aussi. » (22 ans, Chisasibi, 22 mai 2011)

Les histoires que les buveurs et ex-buveurs ont partagées montrent qu'ils sont conscients que leur milieu familial d'origine a créé un terrain psychique fertile pour l'influence des pairs sur leur consommation d'alcool. Leurs histoires reflètent également leur compréhension du contexte sociohistorique plus large, ou macro, qui a contribué à leurs mondes vécus, notamment les aspects de l'interférence coloniale décrits ci-haut. Bon nombre de participants ont fait remarquer que l'héritage laissé par les écoles résidentielles a joué un rôle important dans leur patrimoine familial ; survivre aux pensionnats a causé un tel stress psychologique à leurs parents ou grands-parents que ceux-ci furent incapables d'élever leurs enfants avec amour. Tabitha fit un commentaire sur les répercussions indirectes de ces institutions : « Plus tard, j'ai compris pourquoi ma mère avait été aussi violente. Elle a vécu tellement de choses dans ces écoles. Elle ne savait pas comment aimer. » (44 ans, Chisasibi, 12 avril 2011)¹⁸

Les buveurs ont conscience d'autres phénomènes, découlant d'une histoire de perturbations coloniales, qui sont propices à de hauts taux de consommation d'alcool. Caleb, par exemple, a fait des liens entre boire et les comportements connexes, et les relations coloniales :

Ils sont venus et nous ont imposé tout leur système. Ils nous ont déplacés, ils nous ont placés dans leurs propres écoles et entreprises. Nous voulons avancer... nous devons nous adapter et faire les choses à leur manière. Nous sommes obligés d'utiliser l'argent maintenant – nous n'avons pas besoin d'argent avant. Mais maintenant, oui. Et si nous voulons fonctionner avec de l'argent, nous devons faire affaire avec la banque de l'homme blanc. C'est décourageant, parce que ce n'est pas notre manière de faire. Pareil pour l'école. Le travail. La politique. Tout. Alors, c'est pour ça que nous sommes... eh bien, comme nous sommes. » (35 ans, Chisasibi, 10 avril 2011)

« En fin de compte, il faut que tu comprennes par toi-même » : l'agentivité des buveurs.

Il est clair que les participants qui étaient buveurs ou ex-buveurs savaient quels aspects de leurs mondes vécus avaient influencé leur comportement et ils connaissaient les impacts de ce comportement. Les points de vue de ces individus démontrent aussi qu'ils étaient engagés activement dans le discours de la communauté élargie sur l'alcool et sa consommation. La position de la communauté concernant les racines coloniales du problème d'alcool et les impacts sociaux de cette consommation se reflète dans

¹⁸ Ceci concorde avec la majeure partie de la documentation produite sur les répercussions multigénérationnelles des écoles résidentielles et traumatismes semblables (Commission de vérité et réconciliation du Canada, 2015).

leurs histoires. En tant que telles, la conscience de soi et la référence à l'histoire élargie de soi et des autres, comme celle des parents ou grands-parents — toutes deux des composantes de l'agentivité selon Garro (2010) et Mattingly (2010) — sont présentes.

Si ces individus ont conscience qu'il y a des facteurs de niveau micro et macro qui ont contribué à leurs expériences de vie, ou à leur monde vécu, ils savent aussi qu'ultimement, ils font le choix de boire à chaque fois qu'ils le font. À ce sujet, ils s'accordent avec les membres de la communauté qui tiennent les buveurs responsables de leur choix de boire, en dépit des croyances voulant que les buveurs ne soient pas eux-mêmes lorsqu'ils sont en état d'ébriété.

Throop (2010) décrit en termes phénoménologiques la reconnaissance du contrôle de l'individu sur ses propres actions par «s'appartenir» — reconnaître son propre rôle dans l'action. Par ailleurs, le processus décisionnel qu'ils ont décrit révèle une évaluation forte qui, comme le définit Taylor (1985), est un contributeur nécessaire de l'agentivité morale. Une telle évaluation requiert une profonde conscience du savoir à la disposition d'un individu, et elle entraîne un dilemme moral dans lequel la personne est consciente des impacts de ses actions et de la perception sociale de celles-ci. L'individu qui décide d'adopter un certain comportement, comme celui de boire, qui est susceptible d'être perçu par lui-même ou par les autres comme bon ou mauvais, prend en considération l'image qu'il a de lui-même. Il tient compte de la manière dont son identité sera validée ou invalidée par chaque action. Tout ceci nécessite la conscience décrite ci-haut.

Plusieurs des interviewés mentionnés précédemment ont expliqué qu'ils ont consciemment choisi de boire ou de continuer de boire pour répondre aux attentes des autres, ou pour éviter ou retarder la confrontation à des émotions difficiles. Dans d'autres cas, ils reconnaissent qu'ils ont continué de boire malgré le tort qu'ils causaient à d'autres ce faisant. Dans ces exemples et dans d'autres, les individus en question exerçaient clairement un certain degré d'agentivité en évaluant les options qu'ils avaient à ce moment-là. Ils ne croyaient pas nécessairement faire le bon choix, même au moment de choisir. Mais ils avaient tout à fait conscience qu'ils faisaient un choix et qu'ils avaient le pouvoir d'en faire un autre.

La question de l'agentivité et du choix était parfois verbalisée directement par les participants. Le sujet revenait souvent dans les conversations portant sur le fait d'arrêter ou de réduire la prise d'alcool, ainsi que sur les problèmes sociaux, politiques et juridiques.

Sur la question juridique, justement, les participants ont dit à maintes reprises que le fait de boire dans un contexte où cela constituait à la fois une transgression sociale et une transgression de la loi était une manière d'exercer leur liberté de choix. Ils ont plusieurs fois déclaré faire le choix de boire comme un affront direct à un règlement qui, selon eux, brime les droits individuels : « Pourquoi devrions-nous être traités différemment, juste parce que nous sommes autochtones ? *Fuck ça !* Les Blancs peuvent aller au magasin dans leur propre ville et acheter de la bière s'ils le veulent. Nous méritons le même droit. » (Tad, 35 ans, Chisasibi, 23 janvier 2011) Plusieurs individus ont aussi raconté que leur choix de boire était déterminé, au moins en partie, par leur désir de se rebeller contre l'autorité ou d'aller à contre-courant.

En ce qui a trait au choix de réduire ou d'arrêter la consommation d'alcool, les buveurs et ex-buveurs ont souvent expliqué leur raisonnement d'une manière qui montrait clairement qu'ils procédaient à une évaluation forte. Pour Tabitha et Dean, la prise de conscience des impacts de leur consommation d'alcool sur leur famille les poussa à arrêter de boire complètement. De leur point de vue, il était nécessaire de complètement s'abstenir de boire de l'alcool. Le fait d'arrêter était un moyen d'assurer leur développement personnel, leur permettant d'être de meilleurs conjoints et parents.

Certains individus qui buvaient au moment de ce travail de terrain, modérément ou excessivement, sentaient que l'abstinence totale n'était pas le seul choix possible pour se développer comme personne et améliorer ses relations familiales. Plutôt, plusieurs buveurs ont choisi de réduire la fréquence de leur consommation ou la quantité qu'ils buvaient « Je bois encore et je me saoule parfois. Je sors déambuler avec tous les autres soûlons. Mais je vis dans deux mondes. Parce que j'ai travaillé sur mes problèmes personnels. Et je peux travailler sur mes problèmes, m'améliorer et quand même sortir et m'amuser de temps en temps. » (Gavin, 36 ans, Chisasibi, 28 avril 2011)

Selon Gavin et d'autres qui choisissent de réduire leur consommation plutôt que d'arrêter totalement, le problème n'est pas le fait de boire en soi et l'abstinence complète ne règle pas nécessairement les problèmes qui ont mené à la consommation d'alcool. « Ils peuvent arrêter de boire, mais ça ne veut pas nécessairement dire que leurs problèmes vont s'en aller. Ils apprennent tout simplement ce qu'il faut faire et dire. » (Gavin, 36 ans, Chisasibi, 28 avril 2011) Dean, qui a complètement cessé de boire, est partiellement d'accord avec cette idée : « Bien, tu peux arrêter de boire, mais ce n'est pas assez pour régler tous tes problèmes. Il faut que tu travailles sur les trucs plus profonds aussi. [...] En fin de compte, il faut que tu comprennes par toi-même. » (44 ans, Chisasibi, 3 avril 2011)

D'autres participants ont exprimé une plus grande ambivalence quant à leurs choix. Codie, par exemple, a alterné entre les périodes de beuverie, d'abstinence et de modération. Il a reconnu avoir choisi ces différentes voies en espérant trouver celle qui lui conviendrait. « Parfois, je me dis que je devrais cesser complètement. J'arrête pendant un bout de temps et je me sens bien. Mais ça ne dure pas, tsé. Alors, je pense que je devrais simplement diminuer. » (35 ans, Chisasibi, 16 avril 2011) Winnifred a exprimé des sentiments mitigés à propos de son habitude de boire exactement deux verres de vin rouge par soir : « [Mes enfants] l'acceptent et me disent « C'est correct, maman », mais je m'inquiète à ce sujet-là quand même. Je ne supporte pas l'idée de leur faire du mal. Parce qu'avant, je buvais beaucoup. » (29 ans, Chisasibi, 5 juin 2011) Malgré cette ambivalence exprimée, les réponses de ces individus démontrent la tendance à analyser et évaluer les divers choix qui se présentent devant eux.

Entre l'option de s'abstenir complètement et celle de réduire la fréquence de la consommation ou la quantité bue, il y a des choix contextuels que les participants s'identifiant comme non-buveurs ou ex-buveurs ont décrits. Du point de vue de certains individus, boire n'est un problème que dans le contexte de la communauté – boire dans une ville « blanche » n'engendre pas les mêmes problèmes. Ceci reflète une vision du monde dans laquelle l'individu et la communauté sont inextricablement liés. Ainsi, l'agentivité de la personne inclut la capacité de différencier les impacts de ses choix selon le contexte précis.

Pareillement, certaines personnes qui s'abstiennent de boire excessivement ou publiquement prendront plaisir à consommer de l'alcool modérément chez eux, en compagnie de leurs famille et amis. L'explication qui a été donnée dans ces cas-là est que contrairement à bien d'autres membres de la communauté, ceux-là sont capables de boire avec modération. Par conséquent, leur choix de boire en secret est plus légitime, car ils ne créeront pas de problèmes dans la communauté ou ne se bagarreront pas¹⁹.

¹⁹ Dans sa dissertation doctorale (en cours), l'auteur aborde de manière plus approfondie la question de la consommation modérée et privée à Chisasibi.

De ce qui précède, il apparaît clairement que le choix, comme composante de l'agentivité, est un thème important du point de vue des buveurs ou des ex-buveurs. Évidemment, le processus d'évaluation et de choix n'est pas toujours direct et il est parfois contradictoire, comme on peut le constater dans les propos des individus qui ont des pensées conflictuelles à propos de leurs propres choix. Mais l'approche phénoménologique en anthropologie, qui s'intéresse à l'expérience de vie et aux changements de perspectives qui l'accompagnent, considère l'ambiguïté inhérente aux dilemmes de la vie comme une source importante de connaissance (Desjarlais et Throop, 2011). Elle reconnaît que la compréhension qu'a l'individu de son propre rôle et de son agentivité change au fil de son histoire (Throop, 2010).

En outre, il existe plusieurs formes de connaissance dans la vision du monde d'un même individu qui peuvent soit se compléter et s'activer mutuellement ou se contredire. Comme l'a reconnu Jackson (1996), « Les connaissances par lesquelles une personne vit ne sont pas nécessairement identiques aux connaissances par lesquelles elle explique la vie. » Comme l'a reconnu Jackson (1996, p. 2), les connaissances servant à expliquer la vie réfèrent à différentes visions du monde qui, souvent, se rivalisent tandis que les connaissances servant à vivre se forment avec l'expérience de vie au fil des interactions humaines; ces deux formes de connaissance interagissent et s'alimentent mutuellement. Cela ne contredit pas ni ne minimise le degré d'agentivité des individus en question. En effet, cela démontre la complexité des processus à l'œuvre dans l'agentivité personnelle.

« Pas juste un soûlon » : l'agentivité, l'identité et les aspirations

En contraste avec la honte fréquemment exprimée par les buveurs et ex-buveurs, décrite dans une section précédente, la fierté aussi a été fréquemment exprimée. Cette fierté portait à la fois sur leur capacité de remplir leurs rôles professionnels et sociaux dans leur communauté, et leur appartenance à la communauté eeyoue locale. Sur ces deux aspects, ils ont fait référence à « qui je suis » et « ce que je peux faire », comme il est décrit dans cette section.

Le concept d'agentivité utilisé dans ce travail renvoie à la création de sens par l'individu engagé s'aidant des informations disponibles, des autres personnes et des institutions. Selon Taylor (1985), il y a une relation entre l'identité de l'individu, telle qu'elle s'est créée, du moins en partie, à travers son engagement, et les choix qu'il fait à l'issue d'une évaluation forte. Ses choix sont instruits par la perception qu'il a de lui-même, et ils influencent à leur tour cette perception de lui et de son identité propre : « Par conséquent, notre identité est définie par certaines évaluations qui sont indissociables de nous en tant qu'agents » (Taylor, 1985, p. 34). D'autre part, Wisniewski (2008) désigne le dialogue social comme un élément crucial de la perception de soi en tant qu'agent. En effet, il a souligné l'importance du « soi dialogique » qui est engagé avec les autres et avec les institutions sociales dans un processus continu de développement de soi et de ces institutions. Les connaissances reçues, les croyances et les normes ont un impact sur la perception qu'a l'individu de la vie et de ses expériences; chaque personne s'engage consciemment auprès de celles-ci pour créer du sens.

Mattingly (2010), dans sa description de la volonté en tant que processus de réorientation du soi allant au-delà de chaque moment de choix, affirme que la volonté, donc l'agentivité, met en jeu le conflit interne qui accompagne le processus de définition du soi à long terme. Le changement effectué intentionnellement dans le but de devenir un nouveau genre de personne nécessite la création de sens qui, selon Garro (2010, p 47), requiert d'adopter « des cadres narratifs culturellement disponibles pour organiser temporellement, bien que provisoirement, un enchaînement plausible d'événements. » En d'autres mots, les individus utilisent toutes leurs connaissances disponibles et leurs expériences de vie pour comprendre leur propre histoire de vie, et donner un sens à leurs identités et actions.

Les expériences de vie et visions du monde des buveurs et ex-buveurs de Chisasibi, telles que décrites et expliquées en entrevue, mettent en évidence le fait que leurs identités et aspirations sont établies et créées en grande partie par ce processus. Leur implication dans leur monde vécu – en particulier, les connaissances et concepts présents dans leur communauté, et leur reconnaissance des multiples facteurs qui ont influencé le cours de leurs expériences vécues chaque jour – contribue aux idées qu'ils nourrissent à propos de qui ils sont, qui ils peuvent être, et ce qu'ils peuvent accomplir. Cela se révèle dans leurs positions à l'égard des décisions sur la consommation d'alcool à court et à long terme, décrites ci-haut. Cela est également explicite dans leurs commentaires sur leurs propres identités et aspirations.

Identités et aspirations culturelles et spirituelles

L'éventail de points de vue des membres de la communauté au sujet des divers aspects de l'identité et de la participation culturelles et spirituelles se reflète dans l'éventail de points de vue exprimés par les buveurs et ex-buveurs. Cela indique un certain degré de participation au savoir et à la vision communautaires. Tandis que la communauté élargie se bat pour préserver un certain patrimoine eeyou dans un contexte de mondialisation et d'influence coloniale, de nombreux buveurs disent que leur héritage eeyou a contribué à la formation de leurs propres identités et espoirs d'avenir.

Plusieurs buveurs et ex-buveurs ont exprimé des sentiments positifs à propos de l'identité eeyoue. Ces sentiments étaient le plus souvent exprimés en lien avec l'appartenance culturelle, la connaissance et l'utilisation du langage, et les aspirations à l'égard de certains comportements ou activités reliés à l'héritage eeyou : «Je suis fier d'être cri. Et je suis content de connaître ma propre langue.» (Dale, 24 ans, Chisasibi, 29 avril 2011) Pareillement, Tad, Caleb, Gavin, Tabitha et bien d'autres parlent fièrement de la culture eeyoue et de ce qu'ils perçoivent comme étant une tendance autochtone à la résilience dans l'adaptation aux changements provoqués par l'interférence coloniale.

De nombreux interviewés, qu'ils soient saouls ou sobres, ont montré de l'intérêt pour les activités en forêt communément associées au mode de vie traditionnel des Eeyous, comme pêcher, chasser ou simplement passer du temps au camp forestier de la famille^[20]. À maintes reprises, ils ont raconté des histoires à propos du temps passé dans la forêt, incluant l'apprentissage des techniques de survie dans la brousse ou les incidents comiques qui leur sont arrivés pendant ces activités. Cet intérêt pour les activités en forêt a souvent été abordé dans le contexte d'une prise de décision sur la consommation d'alcool. Dale, par exemple, aspire à participer aux activités forestières et ce faisant, à reconnecter avec sa famille : «Cela me donne une raison de dessaouler, au moins pour un temps.» (24 ans, Chisasibi, 29 avril 2011)

Bon nombre de buveurs et d'ex-buveurs ont aussi parlé de leur fierté en rapport avec la religion et la spiritualité, et de l'importance de celles-ci dans l'expression de leurs identités, leur appartenance à la communauté et leurs aspirations. Comme c'est le cas pour le thème plus général de l'identité culturelle, leur participation aux idées locales est mise en évidence dans les propos des buveurs. Il existe trois tendances spirituelles dans la communauté : la spiritualité de la vie en forêt, qui concerne la relation entre les humains et le territoire; le christianisme et ses diverses branches, comme l'anglicanisme, le pentecôtisme et le catholicisme; et les rituels et cérémonies qualifiés souvent de

²⁰ Le terme «forêt» (ang. : *bush*) utilisé dans des expressions telles que «dans la forêt» (ang. : *in the bush*) réfère aux camps de chasse et de trappage situés sur les territoires familiaux répartis à travers l'Eeyou Istchee. Par conséquent, les activités qui s'y pratiquent sont notamment la chasse, la pêche et le trappage.

«panautochtones»^[21]. Les buveurs et ex-buveurs réfèrent à toutes ces formes de spiritualité lorsqu'ils parlent de leurs identités et aspirations.

Ces aspirations peuvent viser le sentiment de bien-être ou le fait de devenir une meilleure personne en général. Par exemple, Dale a décrit le sentiment de bien-être qu'il a associé à la chasse : «Ça me fait du bien d'être là-bas, de faire corps avec tout.» (24 ans, Chisasibi, 29 avril 2011) De même, Adam a confié que le fait d'être nouvellement converti (*born again*) l'a aidé à améliorer son image de soi : «Dieu m'a aidé à comprendre ma vie.» (22 ans, Chisasibi, 22 mai 2011). Codie a parlé des sentiments d'appartenance et de puissance intérieure (*empowerment*) qu'il a ressentis lorsqu'il a participé à une cérémonie de sudation pour la première fois : «Je me suis senti vraiment bien pour la première fois depuis longtemps. Comme si ma vie avait un sens.» (35 ans, Chisasibi, 16 avril 2011)

Lorsqu'il était question de leurs objectifs de réduction ou d'élimination de la consommation d'alcool, les buveurs et ex-buveurs ont souvent parlé de s'identifier et d'aspirer à une plus grande participation aux formes de spiritualité qui existent dans leur communauté. En racontant sa participation aux huttes de sudation et à la danse du Soleil annuelle, Agatha a souligné que «ces cérémonies me donnent de la force. Elles me rapprochent de Dieu. Et cela m'aide à continuer sur cette voie [de l'abstinence].» (46 ans, Montréal, 29 mars 2015)

Les personnes qui participent aux activités eeyoues en forêt, et à la spiritualité qui est souvent considérée comme inhérente à ces activités, disent que cela leur procure un sentiment de paix et de sérénité ; de plus, en combinaison avec la nécessité de se concentrer sur la survie dans la forêt, cela les aide à éliminer le désir ou le besoin de boire. La notion que la vie traditionnelle en forêt est une voie vers la sobriété et vers une vie saine est très répandue à Chisasibi et dans d'autres communautés autochtones du nord (Niezen, 2009 ; Adelson, 2000). Qui plus est, Kirmayer et al. (2000) ont inféré des résultats des enquêtes sur la santé dans la région de la baie James que les excursions dans la forêt ont des effets bénéfiques sur les membres des communautés eeyoues actuelles. Ils ont soutenu que, en plus de l'accès réduit à l'alcool et du plus grand accès à la nourriture sauvage, l'environnement forestier fournit un contact avec la nature, un sens de la spiritualité et de la solidarité familiale. En effet, de nombreuses initiatives visant à aider les jeunes à surmonter des problèmes de boisson et autres comportements toxicomaniaques comportent des enseignements en forêt. Par exemple, un projet réalisé par le comité Chisasibi Miyupimaatisiun et le Conseil cri de la santé et des services sociaux de la Baie James consiste à amener des groupes de jeunes dans la forêt en compagnie d'aînés qui leur offrent des enseignements traditionnels de survie en forêt (Chisasibi Wellness, 2014)^[22].

Il ressort de ce qui précède que l'utilisation des connaissances et valeurs acquises dans la communauté de même que l'agentivité engagée au moment d'évaluer les impacts et résultats possibles de certaines décisions sont liées à la manière que les buveurs eeyous, passés et présents, créent du sens dans leur vie. Cette création de sens permet aux individus d'établir un sentiment d'identité par rapport à leur héritage en tant qu'Eeyous et par rapport à une des spiritualités présentes dans leur communauté.

²¹ Comme exemples de ce type d'activités, notons les cérémonies de sudation, qui sont des rituels de purification ; les fêtes pow-wow et les danses du Soleil, une cérémonie annuelle qui dure plusieurs jours et où sont pratiqués le jeûne et les sacrifices corporels. La position prédominante à ce sujet dans la communauté est que ces activités ne sont pas d'origine eeyou. Par conséquent, les Eeyou de Chisasibi ont des opinions mitigées au sujet de leur acceptabilité.

²² *Miyupimaatisiun* est un terme que le Conseil cri de la santé et des services sociaux de la Baie James (2012) traduit par «bien-être». Adelson (2000), en se basant sur son travail de terrain dans la communauté eeyou de Whapmagoostui, le traduit plutôt par «être en vie d'une bonne manière», un concept qui englobe la santé physique et la nutrition, mais va aussi au-delà. Il inclut la pratique d'activités traditionnelles comme la chasse, et le réseau de relations associées à ces activités.

Leurs aspirations à des activités culturellement acceptables sont déterminées par leur participation aux valeurs de la communauté et contribuent au processus continu de création de sens qui découle d'un tel engagement.

Identités et aspirations familiales et sociales

Les buveurs et ex-buveurs réfléchissent aussi aux idées locales de rôles familiaux et sociaux pour créer leurs propres identités et définir leurs propres aspirations. À l'instar de la population générale de Chisasibi, les buveurs et ex-buveurs parlent souvent de leurs relations familiales dès le début de la conversation. Les divers rôles familiaux d'une personne – comme être la fille ou le fils, la sœur ou le frère, l'épouse ou l'époux, la mère ou le père, la grand-mère ou le grand-père, la tante ou l'oncle, la cousine ou le cousin – ont une grande influence sur la manière dont elle exprime ses identités et aspirations.

Comme il a été décrit précédemment, la famille d'une personne et la manière dont elle est traitée par ses parents ou les autres adultes étaient les facteurs les plus fréquemment mentionnés lorsqu'il était question des diverses influences sur la trajectoire de vie d'une personne. Pareillement, lorsque les participants se décrivaient – leurs identités et leurs espoirs pour le futur – leur situation familiale et leurs rôles au sein de leur famille étaient au cœur de la discussion. Codie a déclaré à maintes reprises que ses aspirations en matière de réduction d'alcool et d'amélioration de lui-même en général étaient basées sur le désir de devenir un meilleur père : « Je ne veux pas que ma fille grandisse comme moi. » (35 ans, Chisasibi, 16 avril 2011) Tabitha a également mentionné explicitement l'importance de son rôle de mère lorsqu'elle parlait de son identité et de sa trajectoire de vie en général : « J'ai des enfants qui comptent sur moi. Dans tout ce que je fais, je dois penser à leur bien-être. » (44 ans, Chisasibi, 12 avril 2011)

Ces témoignages font écho à la grande valeur accordée à l'interdépendance familiale dans la communauté de Chisasibi et dans la société eeyoue en général. Non seulement le rôle familial d'une personne constitue une partie centrale de son identité, mais le fait de remplir les devoirs associés à son rôle fait partie de ses aspirations à contribuer pleinement à sa famille et par extension à sa communauté. Que les buveurs parlent de leurs aspirations générales ou de leurs aspirations ayant trait à la consommation d'alcool, il apparaît clairement que leur adhésion aux valeurs culturelles qui accordent de l'importance aux relations familiales est essentielle.

Les aspirations professionnelles et les identités qui sont associées à ce type de réalisation sont reliées à l'accomplissement des devoirs familiaux. Les choix de carrière des buveurs et ex-buveurs vont de la menuiserie à l'enseignement, en passant par le travail social et le commerce en ville. L'éducation est typiquement considérée comme la première étape vers l'atteinte de ce but. Par conséquent, en phase avec la communauté qui encourage les jeunes à finir l'école secondaire et à poursuivre des études supérieures, bien des buveurs se donnent ce but pour s'encourager à changer leur comportement face à l'alcool : « Je veux arrêter de boire, puis retourner à l'école pour finir mes études secondaires. L'éducation aux adultes. » (Codie, 35 ans, Chisasibi, 16 avril 2011)

Comme il a été mentionné ci-haut, le processus d'arrêter ou de diminuer n'est pas toujours linéaire. Pour beaucoup de gens, changer la quantité ou la fréquence de leur consommation d'alcool se fait sur le long terme, avec des périodes d'abstinence et des périodes d'indulgence. Cette tendance se reflète dans le rendement scolaire fluctuant de nombreux buveurs et ex-buveurs. Selon bon nombre de travailleurs dans le système d'éducation, il s'agit d'une tendance nuisible. Cela dit, le travail de Runnels (2007) met en évidence le fait que les premiers peuples n'ont pas une attitude linéaire par rapport à

l'éducation. Dans ses entrevues avec de jeunes femmes eeyoues qui fréquentaient le système scolaire par intermittence depuis des années, à Chisasibi, Runnels démontra que le fait d'être en dehors du système scolaire n'était pas toujours perçu comme une barrière à la réussite. En d'autres mots, pour bien des Eeyous, ce n'est pas une nécessité d'avoir un diplôme d'études secondaires à un certain âge ou à une certaine étape de la vie. L'apprentissage continue à se faire même en dehors des classes, pendant les périodes où l'individu ne fréquente pas l'école.

De nombreux buveurs et ex-buveurs qui vivaient ou avaient vécu l'expérience scolaire d'une manière non linéaire ont exprimé des sentiments semblables. Ce qu'ils avaient déjà acquis n'était ni perdu ni détruit à cause de leur absence : «Ce n'est pas grave si je ne l'ai pas fait d'un coup, comme ils disent qu'on est censé faire. Ça a été fait.» (Tad, 34 ans, Chisasibi, 17 février 2011) Pour certains, la lutte pour trouver le chemin du retour, même de multiple fois, fait partie du processus d'apprentissage et de réussite : «J'en ai appris beaucoup sur moi-même de cette façon. Et je n'ai pas fini.» (Codie, 35 ans, Chisasibi, 16 avril 2011) Cela concorde avec la description que Mattingly (2010) fait de la volonté comme processus de réorientation et la lutte intérieure que vit une personne qui change sa perception d'elle-même.

Dans l'ensemble, la manière que les buveurs, passés et présents, expriment leur désir d'atteindre certains buts et de mieux remplir leurs responsabilités sociales et familiales fait écho aux impératifs locaux que tous les membres de la communauté devraient viser. Se faire du mal à soi-même, c'est faire du mal à sa famille et à sa communauté. Toutefois, s'aider soi-même, c'est aider toutes les personnes que l'on côtoie. Alors, les efforts pour réduire ou éliminer la consommation d'alcool sont souvent liés à des objectifs qui augmenteront les chances d'une personne d'atteindre la réussite scolaire, et ensuite, professionnelle. Cette réussite leur permettra de subvenir aux besoins de leur famille ou de la future famille qu'ils espèrent fonder et ainsi de contribuer au bien-être de la communauté élargie. Cela coïncide avec les propos de Mattingly (2010) qui considère la réorientation du soi comme une affaire communautaire : «Le soi, qui est une construction narrative, n'est pas un accomplissement individuel, mais une construction qui s'édifie dans la communauté.» (p. 36)

De tout cela, il ressort que les buveurs reconnaissent le point de vue de la communauté voulant que la consommation d'alcool soit une barrière à la réussite scolaire, professionnelle, familiale et sociale. Toutefois, plutôt que de concevoir la consommation d'alcool comme un attribut déterminant leurs identités, bien des buveurs voient leurs aspirations comme le fondement de la façon dont ils aimeraient se définir. Boire peut être un obstacle ou une barrière, mais ce n'est pas comment ils se définissent en tant qu'individus ou membres de la communauté : «Je suis un soûlon, mais je ne suis pas juste un soûlon. J'ai des trucs à régler. Néanmoins, j'ai des projets. Il y a des choses que je veux faire. Je ne suis pas juste un soûlon.» (Codie, 35 ans, Chisasibi, 16 avril 2011)

Conclusion

Cette recherche, menée avec une approche phénoménologique, a mis de l'avant les voix des buveurs et ex-buveurs. Le but était de faire la lumière sur leurs identités et aspirations exprimées et de souligner le degré d'agentivité qu'ils exercent dans leur engagement envers les différents éléments de leur monde vécu, comme le contexte sociopolitique dans lequel ils vivent et les diverses idées qui circulent dans leur communauté.

À l'instar des autres communautés autochtones au Canada et à travers le monde, le haut taux de consommation d'alcool et d'ivrognerie à Chisasibi, particulièrement parmi les jeunes hommes, est un des impacts les plus visibles du processus de colonisation, selon les gens eux-mêmes et selon la littérature scientifique sur le sujet. Les résidents de Chisasibi qui ont participé à cette recherche ont démontré

une profonde compréhension des causes historiques des problèmes d'alcool, des manières dont les comportements de consommation sont perpétués aujourd'hui et des impacts que ces comportements ont sur le bien-être de leur communauté. Cette compréhension fait écho aux travaux d'anthropologie et autres ouvrages scientifiques portant sur le sujet de la consommation d'alcool chez les premiers peuples. Pour ce qui est des personnes qui ne boivent pas, elles expriment une ambivalence envers les membres de la communauté qui boivent.

De toute évidence, les buveurs autochtones ne sont pas déconnectés de leur communauté ni de leur société. Au contraire, ils sont profondément investis dans le monde qui les entoure. Au fil de leurs expériences quotidiennes, ils interagissent avec les éléments de leur monde vécu et y contribuent. Cela se manifeste dans leur connaissance des raisons et des impacts de leur consommation d'alcool, et leur prise de conscience par rapport à leurs propres processus décisionnels. Cela se révèle également dans leur intérêt pour les forces historiques, sociales et politiques qui ont contribué à leurs propres expériences quotidiennes, et à la grande diversité de valeurs et de perceptions que la communauté a à leur sujet en tant que buveurs.

D'autres membres de la communauté peuvent, par exemple, exprimer de l'ambivalence au sujet des personnes qui boivent, en particulier les personnes qui boivent en public et au point de devenir ivres. Néanmoins, cette ambivalence est un des aspects qui contribuent à la perception que les buveurs ont d'eux-mêmes, de leur consommation d'alcool et de leur statut dans la communauté.

À son tour, cet engagement, ainsi qu'une conscience professée de la complexité de la décision de boire en matière d'acceptabilité morale, démontre à quel point les buveurs exercent leur agentivité en prenant des décisions à propos de leur propre comportement, en lien avec l'alcool ou non. Cela démontre aussi dans quelle mesure ils créent du sens en se basant sur leurs expériences et leur participation aux connaissances et aux valeurs locales. Cette création de sens est liée à leurs aspirations à s'engager et à accomplir des choses dans leur communauté, et à la manière qu'ils conçoivent les identités rattachées à ces aspirations. En effet, la relation entre les choix d'une personne et son identité est dialectique. Un individu ou un agent se livre à des évaluations morales fortes pour faire son choix, basé sur la perception qu'il a de lui-même et sur ce qu'il croit que les autres ont comme perception de lui. Réciproquement, ses choix nourrissent son identité et son image de soi à long terme.

Nous espérons que plus de chercheurs travaillant avec cette population appliquent une approche similaire et que les personnes autochtones et allochtones qui œuvrent auprès des buveurs de Chisasibi et d'ailleurs acquièrent une nouvelle perspective sur les gens qu'ils souhaitent servir. Pour pleinement reconnaître l'humanité des personnes qui boivent, il est crucial de retirer les lentilles à travers lesquelles on voit les buveurs principalement comme des «soûlons» et des «zombies», comme si c'était là l'aspect prédominant de leurs identités. Bien que cela puisse être le cas du point de vue des buveurs eux-mêmes dans certaines circonstances, leurs objectifs de vie et leur perception d'eux-mêmes montrent que les façons qu'ils ont d'interagir avec le monde et de créer du sens sont beaucoup plus larges que ça.

Mettre l'accent sur les aspirations et les autres identités des personnes qui boivent, plutôt que sur leur comportement face à l'alcool, pourrait être une première chose à faire pour les traiter avec dignité. À cette fin, cela peut être utile de voir les buveurs comme des individus qui participent activement aux valeurs de leur communauté. En ce sens, il est important de souligner que les mondes vécus ou les expériences de vie des buveurs de Chisasibi englobent des aspects de la vie qui ne concernent pas la consommation d'alcool.

Les buveurs qui ont partagé leurs histoires ne sont pas juste des « soûlons ». Ils sont des Autochtones, des Cris ou des Inuits. Ils sont des jeunes, des parents, des sœurs, des frères, des enfants et petits-enfants. Ils sont étudiants ou travaillent dans un endroit précis. Ils suivent les traditions spirituelles ou les mélangent ; ils sont chasseurs, trappeurs et pêcheurs. Ils maintiennent les traditions et adoptent les nouveautés. Mais surtout, ils sont des humains à part entière qui sont capables de faire des choix moraux, d'avoir une pensée rationnelle et des aspirations pour leur avenir, et l'avenir de leur famille et communauté^[23].

²³ Traduction par Marie-Chantal Scholl, mcscholl_1@hotmail.com.

Références

- Abu-Lughod, L. (2008). *Sentiments voilés*. Paris, France : Empêcheurs de penser en rond.
- Adelson, N. (2000). *“Being alive well”: Health and the politics of Cree well-being*. Toronto, Ontario : University of Toronto Press.
- Anctil, M. et Chevalier, S. (2007). *Enquête de santé auprès des Cris 2003, Enquête sur la santé dans les collectivités canadiennes*. Montréal, Québec : Conseil cri de la santé et des services sociaux de la Baie-James et Institut national de santé publique Québec, Planification, recherche et innovation, Unité connaissance-surveillance.
- Anderson, B., Covo, D. et Corsillo, D. (1981). *Fort George*. Montréal, Québec : McGill University Press.
- Barss, P. (1998). *Suicide and parasuicide among the Cree of Eastern James Bay, Canada: circumstances and prevention*. Montréal, Québec : Régie régionale de la santé et des services sociaux de Montréal-Centre, Direction de la santé publique, Chisasibi, Québec : Conseil cri de la santé et des services sociaux de la Baie-James.
- Blacksmith, G. (2016). *Forgotten footprints – Colonialism from a Cree perspective: The social and psychological impacts of residential schools on the James Bay Cree of Northern*. Québec, Ottawa, Ontario : Gordongroup.
- Blacksmith, G. (2010). *The Intergenerational Legacy of the Indian Residential School System on the Cree Communities of Mistissini, Ujebougama and Waswanipi: An Investigative Research on the Experiences of Three Generations of the James Bay Cree of Northern Quebec* (Thèse de doctorat, Université McGill, Montréal). Repéré à http://digitool.library.mcgill.ca/webclient/StreamGate?folder_id=0&dvs=1526354815578~620
- Bousquet, M.P. (2005). La production d'un réseau de sur-parenté : Histoire de l'alcool et désintoxication chez les Algonquins. *Drogues, Santé et Société*, 4(1), 129-173.
- Brody, H. (1970). *Les Indiens dans le quartier interlope*. Ottawa, Ontario : Northern Science Research Group, ministère des Affaires autochtones et du Nord Canada.
- Centre de gouvernance de l'information des Premières Nations (CGIPN). (2012). *Enquête régionale sur la santé des Premières Nations (ERS) 2008-10 : Rapport national sur les adultes, les adolescents et les enfants qui vivent dans les communautés des Premières Nations*. Ottawa, Ontario : CGIPN.
- Cole, S. (1991). *Women of the Praia: Work and lives in a Portuguese coastal community*. Princeton, NJ : Princeton University Press.
- Commission de vérité et réconciliation. (2015). *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*. Ottawa, Ontario : Commission de vérité et réconciliation du Canada.
- Conseil Cri de la santé et des services sociaux de la Baie-James. (2012). *About us: Nishiiyuu Miyupimaatisiun Department*. Repéré à <http://www.creehealth.org/about-us/nishiiyuu-miyupimaatisiun-department>
- Conseil cri de la santé et des services sociaux de la Baie-James, le Chisasibi Miyupimaatisiun Committee et Santé Terres Cries. *Miyupimaatisiun in Eeyou Istchee* [Vidéo en ligne]. Repéré le 5 juillet 2014 à <https://www.youtube.com/watch?v=I5q9ErX9wcQ>

- Cree Nation of Chisasibi. (2006a). "*Chisasibi*": *The Great River*. Repéré à <http://www.chisasibi.org/HTML/chief.html>
- Cree Nation of Chisasibi. (2006b). *History*. Repéré à <http://chisasibi.org/HTML/history.html>
- Cree Nation of Chisasibi. (2012). *Waaskimashtaau*, Chisasibi, Brighter Futures and Building Healthy Communities (service). Repéré à <http://www.chisasibi.org/waask/January%202012.pdf>
- Cruikshank, J. (1990). *Life lived like a story: Life stories of three Yukon Native Elders*. Vancouver, British Columbia : University of British Columbia Press.
- Dailey, R.C. (1968). The role of alcohol among North American Indian tribes as reported in The Jesuit Relations. *Anthropologica*, 10(1), 45-57.
- Desjarlais, R. (1996). Some causes and cultures of homelessness. *American Anthropologist*, 98(2), 420-425.
- Desjarlais, R. et Throop, C.J. (2011). Phenomenological approaches in anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 40, 87-102.
- Douglas, M. (dir.). (1987). *Constructive drinking: Perspectives on drink from anthropology* (2^e éd.). New York, NY : Routledge.
- Garcia, A. (2014). The Promise: On the morality of the marginal and the illicit. *Ethos*, 42(1), 51-64.
- Garro, L.C. (2010). By the will of others or by one's own action? Dans K.M. Murphy et C.J. Throop (dir.), *Toward an anthropology of will* (p. 41-57). Stanford, CA : Stanford University Press.
- Gélinas, C. (2005). Une perspective historique sur l'utilité de l'alcool dans les sociétés amérindiennes de la région subarctique. *Drogues, Santé et Société*, 4(1), 53-83.
- German, A. (5 décembre 2008). Total Prohibition. Repéré à <http://www.nationnews.ca/total-prohibition/>
- Goulet, J.-G. (1994). Dreams and visions in other lifeworlds. Dans D.E. Young et J.-G. Goulet (dir.), *Being changed by cross-cultural encounters: The anthropology of extraordinary experience* (p. 16-38). Peterborough, Ontario : Broadview Press.
- Grand Council of the Crees. (s.d.). *Social impact on the Crees of James Bay Project*. Repéré à <http://www.gcc.ca/archive/article.php?id=38>
- Gray, R. et Gros-Louis Monier, M. (2010). *Recueil d'histoires de vie des survivants des pensionnats indiens du Québec*. Wendake, Québec : Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador.
- Hamer, J. et Steinbring, J. (1980). *Alcohol and Native peoples of the North*. Lanham, MD : University Press of America.
- Heath, D.B. (1987). A decade of development in the anthropological study of alcohol use: 1970-1980. Dans M. Douglas (dir.), *Constructive drinking: Perspectives on drink from anthropology* (2^e éd., p. 16-69). New York, NY : Routledge.
- Heath, D.B. (1998). Cultural variations among drinking patterns. Dans M. Grant et J. Litvak (dir.), *Drinking patterns and their consequences* (p. 103-125). Washington DC : Taylor & Francis.

Henrikson, G. (2009). *I dreamed the animals. Kaniuekutat: The life on an Innu hunter*. New York, NY : Berghahn Books.

Institut Culturel Cri Aanischaaukamikw. (s.d.). *Iiyiyuuschii — Our land*. Repéré à <http://creeculture.ca/content/iiyiyuuschii-our-land>

Jackson, M. (1996). Introduction. Dans M. Jackson (dir.), *Things as they are: New directions in phenomenological anthropology* (p. 1-50). Bloomington, IN : University Press.

Katz, J. et Csordas, T.J. (2003). *Phenomenological ethnography in sociology and anthropology. Ethnography*, 4(3), 275-288.

Kirmayer, L.J., Boothroyd, L.J., Tanner, A., Adelson, N. et Robinson, E. (2000). Psychological distress among the Cree of James Bay. *Transcultural Psychiatry*, 37(1), 35-56.

Kirmayer, L.J., Brass, G. M., Holton, T., Paul, K., Simpson, C. et Tait, C. (2007). *Suicide chez les Autochtones au Canada*. Ottawa, Ontario : Fondation autochtone de guérison.

Knibbe, K. et Versteeg, P. (2008). Assessing phenomenology in anthropology: Lessons from the study of religion and experience. *Critique of Anthropology*, 28(47), 47-62.

Knockwood, I. (1992). *Out of the Depths: The Experiences of Mi'kmaw Children at the Indian Residential School at Shubenacadie, Nova Scotia*. Lockeport, Nova Scotia : Roseway Publishing.

Levy, J. et Kunitz, S. (1974). *Indian drinking: Navajo practices and Anglo-American theories*. New York, NY : Wiley.

Macandrew, C. et Edgerton, R.B. (1969). *Drunken comportment: A social explanation*. Chicago, IL : Aldine Publishing Company.

Mandelbaum, D. (1965). Alcohol and culture. *Current Anthropology*, 6(3), 281-288.

Mattingly, C. (2010). Moral willing as a narrative re-envisioning. Dans K.M. Murphy et C.J. Throop (dir.), *Toward an anthropology of will* (p. 31-40). Standford, CA : Stanford University Press.

Mercier, C., Rivard, J., Guyon, L. et Landry, M. (2002). *Consommation d'alcool et de drogues dans les communautés du Nunavik : Bilan des données épidémiologiques et des problèmes associés*. Montréal, Québec : RISQ.

Morantz, T. (1983). *An ethnohistoric study of eastern James Bay Cree social organization, 1700-1850*. Ottawa, Ontario : National Museums of Canada, coll. Mercury Series.

Morantz, T. (2017). *Attention! L'homme blanc va venir te chercher : l'épreuve coloniale des Cris au Québec*. Québec, Québec : Presses de l'Université Laval.

Muckle, G., Boucher, O. et Laflamme, D. (2008). *Consommation d'alcool, de drogues et utilisation des jeux de hasard et d'argent chez les Inuits du Nunavik : profil épidémiologique*. Montréal, Québec : Régie régionale de la santé et des services sociaux du Nunavik et Institut national de santé publique du Québec.

Niezen, R. (2009). *Defending the land : Sovereignty and forest life in James Bay Cree society*. Upper Saddle River, NJ : Pearson Prentice Hall.

- Petawabano, B.H. (1994). *La santé mentale et les autochtones du Québec*. Boucherville, Québec : Gaëtan Morin Éditeur.
- Piron, F. (1994). Production de savoir et effets de pouvoir : Le cas de la délinquance des Autochtones au Canada. *Anthropologie et Sociétés*, 18(1), 107-132.
- Preston, S. (1986). *Let the past go: A life history. Narrated by Alice Jacob*. Ottawa, Ontario : Canadian Museum of Civilization, National Museums of Canada.
- Rabelo, M. et Souza, I. (2003). Temporality and experience: On the meaning of nervoso in the trajectory of urban working-class women in Northeast Brazil. *Ethnography*, 4(3), 333–361.
- Reading, J. (2009). *Les déterminants sociaux de la santé chez les Autochtones : Approche fondée sur le parcours de vie. Rapport au sous-comité sénatorial sur la santé de la population*. Ottawa, Ontario : Sénat Canada.
- Richardson, B. (1976). *Strangers devour the land*. New York, NY : Alfred A. Knopf Inc..
- Robinson, E. (1985). *La santé des Cris de la Baie James*. Montréal, Québec : Département de Santé Communautaire, Hôpital Général de Montréal.
- Rosaldo, R. (1993). *Culture and truth: The remaking of social analysis*. Boston, MA : Beacon Press.
- Runnels, S.A. (2007). *“I’m still learning”: The Lived Experience of Disengagement from School of Five Young Aboriginal Women*. (Thèse de doctorat, Université Queen’s, Kingston, Ontario). Repéré à https://qspace.library.queensu.ca/bitstream/handle/1974/509/Runnels_Susan_A_200708_MEd.pdf?sequence=1
- Salisbury, R.F. (1986). *A homeland for the Cree: Regional development in James Bay 1971-1981*. Montréal, Québec : McGill-Queen’s University Press.
- Shkilnyk, A.M. (1985). *A poison stronger than love: The destruction of an Ojibwa community*. New Haven, CT : Yale University Press.
- Simard, J.-J. et Groupe d’études inuits et circumpolaires. (1996). *Tendances nordiques : Les changements sociaux 1970-1990 chez les Cris et les Inuits du Québec. Une enquête statistique exploratoire*. Québec, Québec : Gétic, Université Laval.
- Spicer, P. (1997). Toward a (dys)functional anthropology of drinking: Ambivalence and the American Indian experience with alcohol. *Medical Anthropology Quarterly*, 11(3), 306-323.
- Spradley, J.P. (1988). *You owe yourself a drunk: An ethnography of urban nomads*. Lanham, MD : University Press of America.
- Statistique Canada. (2012). *Chisasibi, Québec (Code 2499814) et Nord-du-Québec, Québec (Code 2499) (tableau). Profil du recensement*, Recensement de 2011, produit n° 98-316-XWF au catalogue de Statistique Canada. Ottawa, Ontario : Statistique Canada. Repéré à <http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2011/dp-pd/prof/index.cfm?Lang=F>
- Stevens, S.M. (1981). Alcohol and worldview: A study of Passamaquoddy alcohol use. *Journal of Studies on Alcohol*, (9), 122-142.

Tanner, A. (1999). Culture, social change and Cree opposition to the James Bay hydroelectric development. Dans J.F. Hornig (dir.), *Social and environmental impacts of the James Bay hydroelectric project* (p. 121-140). Montréal et Kingston, Québec et Ontario : McGill-Queen's University Press.

Taylor, C. (1985). *Human agency and language: Philosophical papers I*. Cambridge, United Kingdom : Cambridge University Press.

Thatcher, R.W. (2004). *Fighting firewater fictions: Moving beyond the disease model of alcoholism in First Nations*. Toronto, Ontario : University of Toronto Press.

The Nation. (2008, 21 novembre). *Banning Alcohol in Chisasibi*. Repéré à <http://www.nationnews.ca/banning-alcohol-in-chisasibi/>

Throop, C.J. (2010). In the midst of action. Dans K.M. Murphy et C.J. Throop (dir.), *Toward an anthropology of will*, (p. 19-30). Standford, CA : Stanford University Press.

Waldrum, J.B., Herring, D.A et Young, T.K. (1995). *Aboriginal health in Canada: Historical, cultural and epidemiological perspectives*. Toronto, Ontario : University of Toronto Press.

Westermeyer, J. (1979). The drunken Indian: Myths and realities. Dans M. Marchal (dir.), *Beliefs, behaviors, and alcoholic beverages: A cross-cultural survey* (p. 110-127). Ann Arbor, MI : University of Michigan Press.

Willis, J. (1973). *Geniesh: An Indian girlhood*. Toronto, Ontario : New Press.

Wisniewski, J.J. (2008). *The politics of agency: Toward a pragmatic approach to philosophical anthropology*. Burlington, VT : Ashgate Publishing Company.



RESEARCH RESULTS

“Not just a drunk”: Eeyou drinking and agency in Chisasibi

Jacky Vallée, Anthropology Teacher, Vanier College; PhD Candidate, Université de Montréal

Correspondence:

Email: valleej@vaniercollege.qc.ca

Abstract

Eeyou (Cree) people in Chisasibi, Quebec who engage in public drinking and drunkenness often have their behaviour and identity reduced to those of victims: victims of colonialism and assimilation attempts, victims of family violence, victims of addiction. Talking to the drinkers themselves is highly discouraged by fellow community members and often not considered by anthropological researchers. This ethnographic article is based on participant-observation and semi-formal interviews with adult women and men who self-identified as drinkers or former drinkers. It highlights the perspectives of people who currently engage, or have engaged in the past, in drinking behaviour that is perceived as “problematic” by their community and by social science researchers. Through a phenomenological approach, the concepts of lifeworlds and agency are used to illustrate how people actively engage with prominent community worldviews in thinking about their own behaviour and identities. Community members may refer to them as “drunks” or “zombies”. But these individuals refer to wider aspects of their identities and to their own agency in discussing their lives. As such, they appropriate identities as community members and claim their agency in spite of implications that they have forsaken these identities and this agency by engaging in extreme drinking.

Keywords: Indigenous drinking, phenomenology, drinking and agency, drinking and identity

« Pas juste un soulon » : le boire et l’agentivité chez les Eeyou de Chisasibi

Résumé

Il arrive souvent que le comportement et l’identité des Eeyou (Cris) de Chisasibi (Québec) qui consomment de l’alcool et sont ivres en public soient réduits à ceux de victimes : victimes de la colonisation et des tentatives d’assimilation, victimes de violence familiale, victimes de dépendances. Les autres membres de la communauté déconseillent fortement de s’adresser directement aux buveurs* et les chercheurs en anthropologie les ignorent la plupart du temps. Cet article ethnographique s’appuie sur l’observation participante et sur des entrevues semi-formelles effectuées auprès de femmes et d’hommes adultes qui se disent buveurs ou ex-buveurs. Il met en lumière le point de vue de personnes dont la consommation d’alcool actuelle ou passée est considérée comme un « problème » par leur communauté et par les chercheurs en sciences sociales. En adoptant une approche phénoménologique, l’auteur utilise les concepts de « monde vécu » (*lifeworld*) d’agentivité pour illustrer le fait que les individus réfléchissant à leurs propres comportements participent activement à la vision du monde de leur communauté. Bien que ces personnes soient qualifiées de « soulons » ou de « zombies », elles parlent d’elles-mêmes en référant aux divers autres aspects de leurs identités et à leur propre capacité d’agir. Ce faisant, elles s’approprient leurs identités en tant que membres de leur communauté et revendiquent leur capacité d’agir en dépit des sous-entendus voulant qu’elles aient renoncé à ces identités et à cette capacité en buvant de manière excessive.

Mots-clés : boire Autochtone, phénoménologie, alcool et agentivité, alcool et identités

* Dans le présent document, les termes employés pour désigner des personnes sont pris au sens générique dans le but de ne pas alourdir le texte ; ils ont à la fois valeur d’un féminin et d’un masculin.

Introduction

“I’m a drunk but I’m not just a drunk. I need to work a few things out. But I have plans. Things I want to do. I’m not just a drunk” (Codie^[1], 35 years old, Chisasibi, April 16, 2011).

This paper is relevant to the theme of this issue in multiple ways.^[2] Firstly, the people who are of direct concern in this paper, Eeyou (Cree) drinkers in Chisasibi, Quebec, are often considered by their fellow community members and by non-Indigenous medical and educational personnel to be situated on or even beyond the limits of their own community. While they may be perceived as having a tenuous hold in the core community because of their relationships and inherited identities, they are treated in a manner that demonstrates ambivalence about their true status. Secondly, many of these considerations have to do with uncertainty about the pervasiveness of local behavioural norms and the cultural identities to which they are attached.

Rather than use an interventionist approach or one specific to the field of public health, this paper examines some aspects of the lives of Eeyou drinkers and former drinkers from an anthropological approach, more specifically an ethnographic approach. The goal of the article is to demonstrate the extent to which these individuals show the capacity for agency, which includes the ability to act on one’s personal circumstances as well as the awareness of this ability.^[3] It is hoped that this perspective will give new insight to medical professionals working with this population.^[4]

The anthropological study of drinking, prominent in the 1970s and 1980s, has tended to highlight the wide array of cultural perceptions of drinking and drunkenness that exist in the world (see Mandelbaum, 1965; Douglas, 1987, Heath, 1987 & 1998). However, anthropological studies of drinking among Indigenous populations have tended to focus on drinking perceived as excessive and culturally disruptive (Levy & Kunitz, 1974). Piron (1994) has indicated that the prevailing anthropological discourse on Indigenous drinker locates this behaviour in a web of social problems related to disruptions caused by Euro-North American interference in Indigenous social and cultural systems. In this scenario, drinkers are caught in an inevitable series of events that leads from centuries of colonial exploitation to disrupted communities. Within these disrupted communities, drunkenness is both a result of this disruption and a cause, or exacerbating factor, of further disruption in the form of violence and suicide.

As Piron (1994) argued, this explanatory model on its own oversimplifies the complex issue of drinking by reducing it to an unavoidable link in a causal chain and, therefore, overlooks individual agency. Similarly, Thatcher (2004) and Waldrum, Herring & Young (1995) have reminded their readers that attributing problem drinking solely and unproblematically to the story of colonization removes human agency from the equation and locates Indigenous people as powerless victims of history. Therefore, despite the omnipresence of alcohol as an element of social disruption in much of the anthropological literature on Indigenous societies in Canada, little is known among non-Indigenous populations about the lives and perspectives of Indigenous drinkers. With some exceptions such as Brody (1970), Spicer (1997), and Spradley (1988), the perspectives and experiences of Indigenous drinkers are rarely discussed in anthropology.

¹ To protect the privacy of the individuals who courageously shared their stories in the context of this research, pseudonyms are used in this text.

² The author would like to thank Erin MacLeod for comments on the initial draft of this article and Marie-Chantal Scholl for translating it into French.

³ The use of this term in anthropology and sociology has roots in the field of philosophy. The relevance of its use in this paper is explained below.

⁴ For sources dealing more directly with the links between alcohol use and health, see L’enquête régionale sur la santé des Premières Nations (ERS) 2008/10 (2012), Reading (2009), Kirmayer *et al.* (2007), Kirmayer, Boothroyd, Tanner, Adelson, & Robinson (2000), Waldrum, J.B., Herring, D.A., & Young, T.K. (1995), and Petawabano *et al.* (1994).

The impacts on Indigenous societies of colonization, neocolonialism, attempts at assimilation and all the social ills that accompany them can in no way be denied or minimized. Indeed, this macro-level explanatory model has been useful in helping non-Indigenous people understand the historical and socio-political context of Indigenous drinking. However, some questions remain. How do drinkers themselves explain their relationship to alcohol? How do they situate their behaviour within a larger historical, political, and social context? How do they relate to their community and cultural heritage? What do they aspire to in terms of family life, education, and work? To ignore these questions as anthropologists is tantamount to assuming, or at the very least leading our readers to assume, that drinkers have no thoughts on these issues: no reflective engagement with their own drinking; no awareness of what has led them to drink; no concerns about cultural continuity and heritage; no hopes for the future; and, therefore, no agency.

To gain insight on the worldviews and identities of Indigenous drinkers, ethnographic fieldwork consisting of participant-observation and interviews and employing a phenomenological approach was conducted among Eeyou drinkers in Chisasibi, Quebec. To understand the social context within which these worldviews and identities are formed, the local context was considered: statistics about alcohol consumption, the perception of people who drink on behalf of those who do not, and links with the history of colonization. The concepts of lifeworld and agency are employed to demonstrate how Eeyou drinkers create meaning in their lives and how this meaning comes into play as a tool of self-identification in a social landscape that is permeated with ambivalence toward the act of drinking and toward drunkenness. Major themes that emerge from the interviews conducted with current and former drinkers include an awareness of the micro and macro level causes of their drinking, the importance of individual agency, and how this agency is related to their identities and aspirations.^[5]

Field Site and Methods

Ethnographic fieldwork was conducted in Chisasibi, Quebec from August 2010 to August 2011 for doctoral research affiliated with the anthropology department at l'Université de Montréal.^[6] Chisasibi, which means the Big River, is an Eeyou (Cree) community situated in Eeyou Istchee, or “the land of the people”, the area of Northern Quebec that is the ancestral homeland of the Eeyou (Cree Cultural Institute, n.d.).^[7] At the time of this fieldwork (2010 to 2011), the population of Chisasibi numbered at approximately 4,484 people (Statistics Canada, 2012). The large majority of residents is Eeyou, with a small Inuit minority and a significant number of non-Indigenous people.^[8]

Fieldwork consisted primarily of interviews and participant-observation.^[9] Unstructured discussion-style interviews were used to learn about the worldviews of participants. These interviews took the shape of

⁵ A discussion of addiction and other psychological or public health perspectives on alcohol use is outside the scope of this study.

⁶ Thanks are due to the following bodies for doctoral funding for this research: the Fonds de recherche du Québec – Société et culture, the Social Sciences and Humanities Research Council, the Northern Scientific Training Program, and the Anthropology department at l'Université de Montréal.

⁷ The Inuit refer to Chisasibi as Mailasik. While there is a small Inuit population in Chisasibi, all research participants were Eeyou, First Nations from other communities, or non-Indigenous. This paper therefore focuses on the Eeyou majority. However, many of the realities described here are relevant to Inuit residents of Chisasibi.

⁸ In 2012, the Cree Nation's official website cited the following population numbers: 3,800 Eeyou, 150 Inuit and 300 non-Natives. It is unclear when these numbers had last been updated. This information no longer appears on the website (see Cree Nation of Chisasibi, 2006a).

⁹ Fieldwork was conducted with permission from the Cree Nation of Chisasibi Band Council. All participants provided informed verbal or written consent. Anonymity and the right to withdraw consent without negative consequence was promised to all participants. A list with the names and contact information of local and national resources that could help in the case of emotional distress were given to all interview participants.

discussions on agreed upon themes, such as an individual's life experiences at different ages, family and community relations, aspirations for the future, rather than a series of questions and answers. A total of 114 such discussions were conducted with members of the community of Chisasibi.^[40] Participant-observation in the form of engagement in casual and organized events in the community, such as work at the local high school, shopping, talent shows, hockey games, and a host of cultural activities and workshops held in the community, was an important source of insight. Spontaneous reactions to community events and current issues were shared during these activities.

A Phenomenological Approach

The methodological practice employed in this research focussed on learning from Indigenous drinkers and former drinkers, who would not usually be heard either in the daily realm of life in their community, in the larger society, or in the academic realm. Several anthropologists such as Cole (1992), Cruikshank (1990), Preston (1986), and Rosaldo (1993) have advocated methodologies that would lead to the inclusion, in anthropological discourse, of the voices of people who are marginalized in their own communities. The perspectives and experiences shared by these participants demonstrate interactions between the individual, society, and culture. Further, it is crucial to take account of how people with less political power in a society interpret their own lives, these interpretations being no more biased than those of more powerful members of the society (Rosaldo, 1993).

In line with the goal to highlight the voices of Indigenous drinkers, a phenomenological approach was applied. Phenomenological research is centred on the ways in which participants experience life events and how they use them as reference points to create meaning. This approach centers the daily lived reality of the people with whom ethnographers work (Jackson, 1996) and considers the “dynamic ways that individual actors shift between differing attitudes in the context of their engagement with their social and physical needs” (Desjarlais & Throop, 2011, p. 88). This entails an acknowledgement that lived experience is uncertain and ambiguous and that individuals are continually engaged in a reconfiguration of their own understanding of this experience.

Phenomenological anthropology does not deny objective states, such as socio-political structures, or the existence of hidden meanings. These states are included in the concept of lifeworld, or lived reality: “that domain of everyday immediate social existence and practical activity, with all its habituality, its crises, its vernacular and idiomatic character, its biographical particularities, its decisive events and indecisive strategies” (Jackson, 1996: p. 7). As described by Desjarlais & Throop (2011), the lifeworld includes all manner of practical components of everyday life, including those that are “historically conditioned” (p. 91). As such, the phenomenological approach does not take a deterministic view of the socio-political and historical processes that contribute to people's lifeworlds. However, they are considered as entities and realities with which individuals and groups must engage as they create meaning.

Further, a phenomenological approach places all forms of knowledge on equal footing (Jackson 1996) and seeks to “restore credibility to native perspectives that have already been undermined by professional knowledge and power” (Katz & Csordas, 2003, pp. 275-276). Whether experiences are religious in nature (Knibbe & Versteeg, 2008), or involve other states of being that have not traditionally been taken seriously by scholars in anthropology such as addiction (Garcia, 2014), nervous distress (Rabelo &

⁴⁰ 53 of these were conducted with people who self-identified as drinkers at the time of this research and 56 with former drinkers who had additional insights about the experiences and worldviews involved in the life of a drinker. Only 5 respondents claimed to have never consumed alcohol. However, out of the current and former drinkers, many were able to provide insight about the issue of drinking from other perspectives than that of a “drinker”: the relative or close friend of a drinker, for instance, or a worker in one of the local organizations.

Souza, 2003), personal struggle (Desjarlais, 1996), experiencing honour or shame (Abu-Lughod, 1986), and dreaming (Goulet, 1994), the meanings attributed to these experiences and states by the participants are taken as seriously as any other form of knowledge. With its emphasis on experience and meaning creation and its acceptance of states that are not usually taken seriously by scientific inquiry, a phenomenological approach is perfectly suited to the project of including the voices of Indigenous drinkers in scholarly discourse.

Chisasibi, Drinking, and Social Disruption

The high incidence of alcohol use in Indigenous communities of Northern Québec, among other phenomena such as drug use, violence, and suicide, is described in quantitative terms by several researchers. Anctil and Chevalier (2008), Barss (1998), Simard *et al.* (1996), Kirmayer *et al.* (2000), Mercier *et al.* (2002), Muckle *et al.* (2007), and Petawabano *et al.* (1994), have discussed the rates and patterns of alcohol consumption in Eeyou Istchee and other Northern Indigenous communities in the two decades preceding the time of this research.

Their statistics, many collected close to the time the research discussed in this paper was conducted, show a higher incidence of drinking, particularly binge drinking, among youth and among males. For example, Anctil and Chevalier (2008) found that 21.2% of Eeyou respondents in the age categories of 12-17 and 18-29 indicated that they had consumed 5 drinks or more at least once per week in the year preceding the study. Furthermore, Anctil and Chevalier's (2008) study indicated that only 10.6% of women had consumed alcohol at this rate compared with 17.2% of men. These numbers are similar to statistics gathered for other First Nations communities in Canada. According to a health survey conducted between 2008 and 2010 by L'enquête régionale sur la santé des Premières Nations (ERS) 2008/10 (2012), “près des deux tiers [des adultes] qui consomment de l'alcool le font de manière excessive (c.-à-d., 5 consommations ou plus en une occasion au moins une fois par mois au cours des 12 mois précédents). Les hommes des Premières Nations sont plus susceptibles que les femmes de consommer de façon excessive” (p. 105).

These statistics support the experiences expressed many Chisasibi residents: alcohol use is omnipresent in the community and many people take issue with the tendency to binge drink, particularly among young males. Further, almost all the anecdotes of public drinking described by research participants or witnessed in the context of this research involved a majority of young men.¹¹

Chisasibi residents and scholars have also shown concern with social phenomena related to drinking, such as violence and suicide, described by both Niezen (2009) and Tanner (1999) as “social pathologies”. Barss (1998), in reference to the Eeyou, has indicated that alcohol use was detected in most incidents of suicide or attempted suicide from 1982-1991. A newsletter in Chisasibi indicated that “Of all the suicides and suicide attempts that have occurred in Chisasibi almost all of the persons were either under the influence of alcohol and/or drugs” (Chisasibi Police Report, 2012, p. 4). Based on a survey of studies conducted among Indigenous peoples in North America between the 1970s and early 2000s, Kirmayer *et al.* (2007) also affirmed that: “Alcohol intoxication has been noted to be a major factor contributing to suicide in most studies of Aboriginal people” (p. 38).

¹¹ It would be a mistake to say that all alcohol consumption in Chisasibi qualifies as problematic. Indeed, this research indicates that there are many people who drink in moderation in their own homes or in bars outside the community. This is addressed more deeply in the author's doctoral dissertation. However, the purpose of this article is to highlight the perspectives of people who drink in ways that are perceived as problematic by members of their community.

Some scholars working on Indigenous drinking in North America have questioned the causal relationship between alcohol and these other phenomena. Westermeyer (1979), for instance, pointed out that in the century preceding his work, suicide and homicide rates among the Diné and Apache remained unchanged while rates of alcohol use increased. Petawabano *et al.* (1994) pointed out the possibility that alcohol use varies with other behaviours in a corollary manner, resulting from the same factors rather than having a causal relationship to each other.

Whether it is a cause or a correlate of other “social pathologies”, alcohol is considered to be an important element within a web of socially disruptive behaviours. The preoccupation with alcohol consumption among the official leadership of Chisasibi is evident in a by-law that bans the sale of alcohol and possession of alcohol (Banning Alcohol in Chisasibi, 2008; German, 2008). Notwithstanding the stated goal of the by-law to target bootleggers (German, 2008), it has the very real impact of criminalizing the consumption of alcohol and, therefore, the behaviour of all the people in the community referred to as “drunks”. However, the perception of “drunks”, drinking, and drunkenness is coloured by much more than the legal status of drinking.

“Drunks” and “zombies”: Perceptions of drinkers, drinking, and drunkenness

Discussions with people in Chisasibi, whether they drink or not, often include expressions of disapproval and anger about the behaviour of heavy and public drinkers.^[12] Many people refer to “drunks” or “zombies”: these terms refer to individuals who walk around town in a state of intoxication. They are usually in groups but occasionally an individual can be seen wandering alone.^[13]

The terms “drunks” and “zombies” are usually reserved to refer to people who engage in public drinking and drinking to the point of drunkenness. As subjective as the latter may be, it is usually described by people in Chisasibi as a state in which an individual becomes non-functional and incoherent. Another aspect that is commonly expressed about this state is that people are not themselves; they have lost their personality.

This “loss of self” does not absolve drinkers of accountability. In the eyes of many in Chisasibi, the individuals in question made the choice to drink in the first place. In that respect, then, the act of drinking in public or to what is considered excess is largely perceived as a transgressive behaviour, even if the things that people do in this state are not always considered to be of their own will.

With people not being themselves, their behaviour can be unpredictable, often defying culturally accepted norms for behaviour.^[14] Accordingly, references to “drunks” and “zombies” often include fears that drunkenness could lead to verbal aggression or other dangers. Therefore, in public encounters with drunken individuals, the safest course of action in the eyes of many is to ignore them and walk away.

However, this reaction is nearly always permeated with ambivalence and nervousness. Individuals who are drunk on a regular basis are seen as people who are suffering and in need of help and compassion.

¹² Ongoing discussions with many community members show that there is a degree of acceptance of private, moderate drinking. A more in-depth discussion of this is found in the author’s doctoral dissertation (in progress).

¹³ The category of “drunks” is not a static one. At a given moment, people who are not drunk are not necessarily people who don’t drink at all. Conversely, people who are drinking or drunk are not necessarily in that state on a daily or even weekly basis. For this reason, references to drinkers or non-drinkers in this paper refer to the person’s current state rather than to an identity marker. The use of “drunks” as an identity marker is only used in reference to people’s use of the term.

¹⁴ A more detailed discussion of local ideas about the cultural roots of acceptable behaviour and the ways in which drunkenness may lead to a transgression of these norms is provided in the author’s doctoral dissertation (in progress).

But help and compassion are hard to offer because these individuals are unpredictable and scary while in a drunken state. Therefore, many people expressed mixed feelings: they have ideas on how they *should* respond to drunken individuals, but often feel unable to act on those feelings because of fear.

The colonial roots of problem drinking

The compassion and sadness expressed toward “drunks” are linked with the understanding that people have of the reasons why so many people engage in what they perceive as problem drinking. The words of people in Chisasibi echo the work of scholars who have traced the long-term effects of contact with European explorers, traders, and settlers on alcohol use on their community.^[15] Two aspects in particular of the colonial experience are most frequently discussed in relation to Chisasibi.

One of these is the Canadian residential school system, which operated from the late 1800s until the late 1900s. It was put into place by the federal government in partnership with Christian Churches. The goal of these schools was to assimilate the Indigenous populations of Canada into a Euro-Canadian lifestyle. Taking children away from families and communities and forbidding them to engage in their own cultural practices was a means by which federal authorities and Church leaders sought to interrupt inter-generational transmission of Indigenous cultures (Truth and Reconciliation Commission of Canada, 2015).

There is much documentation on the short and long-term impacts of these schools on the lives of survivors and their descendants.^[16] Traumatized and shamed by their experiences in these schools, and unable to communicate with or relate to their families after a prolonged absence, many survivors turned to alcohol and other substances to numb the pain. These and other behaviours, combined with a childhood devoid of parental love and riddled with abuse, contributed to a lack of parenting skills and, in many cases, the perpetuation of abuse. As such, trauma was transmitted throughout generations and has impacts on the youth of today, who did not attend the schools.

The other major topic of discussion with regards to high rates of alcohol use in Chisasibi is the relocation of the community from Fort George to its current site. In the early 1970s, Hydro-Quebec embarked on elaborate hydro-electric projects in the area without consulting the people of Eeyou Istchee. The Eeyou began court proceedings to protect their land. The result of the struggle was the signing of the James Bay and Northern Quebec Agreement (JBNQA), a modern treaty that guaranteed a number of ancestral rights to the Eeyou while outlining the provincial government’s rights and responsibilities regarding exploitation of the land (Richardson, 1976; Salisbury, 1986).

Hydro-electric projects were allowed to proceed within the parameters established by the JBNQA. The construction of the La Grande 1 (LG1) complex roughly 30 km from the mouth of the river changed the flow of the river and there were some concerns about the increased erosion of Fort George Island. While Hydro-Quebec had originally committed to financing the improvement of the island’s infrastructure, it became necessary (or less expensive, depending on with whom one is speaking) to relocate the community (Cree Nation of Chisasibi, 2006b; Salisbury, 1986; Richardson, 1976). Thus, the people of Fort George, along with about 200 houses, relocated to the current location of Chisasibi over the course of 1978-81 (Cree Nation of Chisasibi, 2006b).

¹⁵ See, for example: Dailey (1968), Gélinas (2005), Hamer & Steinbring (1980), MacAndrew & Edgerton (1969), Morantz (1983), Morantz (2002), and Stevens (1981).

¹⁶ See, for example: Truth and Reconciliation Commission of Canada (2015); Knockwood (1992); Blacksmith (2010); Blacksmith (2016); Willis (1973); Bousquet (2005); Gray & Gros-Louis Monier (2010).

“Not just a drunk”: Eeyou drinking and agency in Chisasibi

According to Niezen (2009) and to participants in this research, the relocation from Fort George Island led to an increase in alcohol and substance abuse, suicide, and violence. Two main reasons are commonly indicated for this. The first one is practical: alcohol was more easily obtained after the relocation. Along with the new village, a road connecting Chisasibi to the James Bay Highway and the Hydro-Quebec settlement of Radisson was constructed. Obtaining alcohol had become a matter of driving 45 minutes to Radisson (Grand Council of the Crees, N/D - Social impacts).

The other reason for this increase that is often cited both by research participants and scholars is the level of social and cultural disruption brought about by the relocation. Tanner (1999) has argued that rapid changes such as ones brought about by community relocations lead members of a population to feel powerless. Henriksen (2009) and Shkilnyk (1985) both provide ethnographic descriptions of the social disruptions and sense of despair in Indigenous communities after forced relocations. Niezen (2009) discussed how the community of Chisasibi was in a state of grieving after the loss of much of their land base and of many of their traditional ways of making a living. Indeed, participants in the present research remembered life on Fort George as being more peaceful and community oriented compared to the perceived chaos of life in Chisasibi.

People in Chisasibi are clearly aware of and concerned with historical causes of what they perceive as a crisis in their community. Part of a longer story of colonialism that began centuries ago with the first explorers and traders, the relatively recent cultural disruptions summarized above have caused much upheaval and led to widespread intoxication, which, in turn, adds to the social turmoil.

Drinkers' perspectives in Chisasibi: Lifeworlds and Agency

As Piron (1994) argued, the ways in which anthropological literature discusses the colonial roots of Indigenous drinking overlooks the agency of people who drink. However, from the description of local views above, it is clear that people in Chisasibi hold individual drinkers accountable for their choice to drink while recognizing the role colonial history has played in the high rates of drinking in their community. It is therefore possible to consider agency while taking into account broader social historical processes.

Indeed, the perspectives shared by drinkers and former drinkers in Chisasibi reveal the extent to which they engage with the various inter-personal, social, and historical forces and phenomena that are a part of their lifeworlds, or lived realities. The lifeworlds of Chisasibi drinkers comprise multifaceted understandings of and interactions between the realities of their community, perspectives of their fellow community members, and the personal histories of drinkers themselves. Furthermore, the level of engagement that is evident in their personal stories and perspectives demonstrates that they are cognizant of their own agency with regards to the choices they make and the processes in which they engage. These choices are not only with respect to their drinking behaviours but in relation to the construction of their self-identities and to their relationships and occupations. As such, awareness of their own agency affects their sense of identity in ways that go beyond being “drunks” and it affects their aspirations in ways that go beyond a desire to quit alcohol.

“That’s why we are ... well, the way we are”: Drinkers' Awareness of Why They Drink

Several anthropologists have discussed agency and related ideas such as will with a focus both on the role of self-awareness and internal processes and on engagement with external states and other agents. Garro (2010), for example, has argued that self-awareness and knowledge of what matters to an individual are crucial to the enactment of will, described as one aspect of agency. Further, she has argued

that will, and therefore agency and the self-awareness that is associated with it, develop through narrative, or a construction of one's own story that takes into account myriad sources of knowledge. Similarly, Mattingly (2010) has discussed the way in which action takes its meaning only in reference to a larger life stories, one's own and those of others, and all the circumstances that have affected these stories.

It is argued here that drinkers are agents inasmuch as they actively think about and engage with knowledge of the historical causes of community and familial disruptions that have affected their and their families' lives. At the same time, they are agents insofar as they reflect deeply about the emotional states that result from these experiences. In short, they are aware of the impacts of multi-generational trauma in themselves and others as well as the social, political, and historical forces that have contributed to this trauma.

Emotional States: Pain, Anger, and Shame

Discussions with drinkers and former drinkers in Chisasibi revealed that there is a deep awareness of the various factors involved in their own drinking and that of peers. The primary reasons that drinkers mentioned for why they started and continued to drink are intense negative emotions. Intense and overwhelming emotional pain and anger was described by multiple people as a starting point for their drinking. Codie, a key informant in this research, recalled that he: “just felt so angry all the time” in his youth, and that this anger increased when he began to drink heavily (35 years old, Chisasibi, April 16, 2011).

Shame was discussed by several research participants in relation to their ongoing drinking behaviour. A large part of this shame derived from their perceptions of their own drinking behaviour – perceptions which usually mirrored those of other community members. Dale, for example, explained: “when I'm sober I'm embarrassed about what I do when I'm drunk [...] So I drink more to feel OK” (24 years old, Chisasibi, May 27, 2011). The perceived lack of ability to stop drinking was also frequently mentioned as a source of shame in addition to other sources of shame: shame with respect to being Indigenous, shame with respect to a perceived lack of capacity in spoken English, and inadequacy with respect to scholarly success or the capacity to fulfill familial obligations.

Feelings of pain, anger, and shame that people experience when sober are often eclipsed by more positive feelings when they drink. Gavin emphasized that: “People drink because they're ashamed. They feel guilty about something, they're ashamed of themselves [...] Then they drink to feel better for a while, and then the cycle starts all over again” (36 years old, Chisasibi, April 28, 2011). However, many research participants also acknowledged that drinking intensified the emotions. Codie, Tabitha, and Tad, among others, all agreed that their emotions intensified the more they drank. Very often, this was due to actions in which they engaged while intoxicated, such as the abuse of family members.

Family, Friends, Community, and Society: Micro and Macro Levels of Drinkers' Lifeworlds

Pain, anger, and shame were typically described in relation to personal, psychological, and emotional issues arising from the daily realities that shape the lifeworlds of the individuals in question. It is clear from the stories drinkers and former drinkers shared that they are aware of how these issues are situated at the intersection of macro-level (historical and political) and micro-level (family and community) factors that affect their lives.

At the micro-level, family issues and peer pressure were most frequently cited as initial causes for drinking. Many participants discussed family violence or a lack of childhood affection as an aspect

“Not just a drunk”: Eeyou drinking and agency in Chisasibi

of their upbringing that contributed to the emotional pain and anger described above. Drinking and drunkenness were present in nearly all the cases described, particularly in the cases where physical or emotional violence was present. According to Dean, the presence of drinking and drunkenness in the home: “creates a sense of normality. It’s what you’re used to” (44 years old, Chisasibi, April 3, 2011). Codie’s words show agreement: “I just thought this was something that happened in all families” (35 years old, Chisasibi, April 16, 2011).

This sense of normality around drinking made it that much easier to respond to peer pressure. Adam, for example, described how he started drinking when he was about 12 or 13 because he wanted to impress a girl around his age: “She drank, so I wanted to be cool like her and drink too” (22 years old, Chisasibi, May 22, 2011).

The stories shared by drinkers and former drinkers reflect an awareness that their initial family environment created an emotional terrain on which the influence of peers to drink could flourish. They also reflect an awareness of the wider historical and social, or macro-level, contexts that contributed to their lifeworlds, such as the aspects of colonial interference described above. Many research participants noted that the residential school legacy had a large role to play in their familial inheritance; surviving residential school placed such emotional strain on their parents or grandparents that they were unable to raise their children in a loving way. Tabitha commented on this indirect impact of residential schools: “Later on, I understood why my mom was so abusive. She went through so much at those schools. She didn’t know how to love” (44 years old, Chisasibi, April 12, 2011).¹⁷

Drinkers are aware of other phenomena tied to a history of colonial disruption that have been conducive to high levels of drinking. Caleb, for example, made connections between drinking and related behaviours and colonial relations:

“They came and imposed their whole system on us. They moved us, they put in their own schools and businesses. We want to get ahead ... we have to adapt and do things their way. We’re forced to use money now – we didn’t need money before. But now we do, and if we want to deal with money, we have to deal with the White man’s bank. It’s discouraging because these aren’t our ways. Same with school. Work. Politics. Everything. So that’s why we are ... well, the way we are” (35 years old, Chisasibi, April 10, 2011).

“In the end, you have to figure it out for yourself”: Agency Among Drinkers

It is clear that research participants who were drinkers and former drinkers were aware of the aspects of their lifeworlds that influenced their behaviour and of the impacts of this behaviour. The perspectives of these individuals also demonstrate that were actively engaged with the wider community-based discourse on alcohol and drinking. Community perspectives on the colonial roots of problem drinking and on the social impacts of this drinking are reflected in their stories. As such, the self-awareness and reference to larger stories of the self and of others, such as their parents or grandparents, both of which are components of agency according to Garro (2010) and Mattingly (2010), are present.

If these individuals are aware that there are micro and macro level factors that have contributed to their lived experiences, or lifeworlds, they are also well aware that they ultimately make the choice to drink each time they drink. On this point, they are firmly in agreement with community members who hold

¹⁷ This is consistent with much of the literature on the multi-generational impacts of residential schools and similar trauma (Truth and Reconciliation Commission of Canada, 2015).

drinkers accountable for their choice to drink, in spite of ideas about drinkers not being themselves while drunk.

This recognition of one's own control over one's action is described in phenomenological terms by Throop (201) as “own-ness” – a recognition of one's own role in an action. Further, the process of decision-making they described indicates the use of strong evaluation which, as described by Taylor (1985), is a necessary contributor to moral agency and requires a deep awareness of the knowledge that is available to an individual and entails a moral dilemma in which the individual is aware of the impacts of their actions and of the social perception of these actions. An individual choosing to engage in a behaviour such as drinking, that may be perceived by themselves or others as right or wrong, is taking into account their own sense of self and how their self-identity will be validated or invalidated by each action, which requires the awareness described above.

Several of the interviewees cited above explained that they actively chose to drink or to continue drinking in efforts to live up to the expectations of others or to avoid or delay having to deal with difficult emotions. In other cases, they acknowledged that they kept drinking in spite of the harm they were causing others in doing so. In these and other examples, the individuals in question were clearly exercising a level of agency in evaluating the options that were available to them at the time. They did not necessarily believe that they made the right choice, even at the time they were making it. But they were quite aware that they were making a choice and that they had the power to make a different one.

The issue of agency and choice was sometimes directly verbalized by research participants. The topic often came up in conversations about stopping or reducing alcohol consumption, but it also came up when discussing legal, social and political issues. On the latter topic, individuals often expressed that drinking in a context where it is both a legal and social transgression is a means of appropriating the freedom of choice. It was often stated that the choice to drink is made as a direct affront to a by-law that is seen as an assault to individual rights: “Why should we be treated differently just because we're Native? Fuck that. White people can go into a store in their own town and buy beer if they want. We deserve the same right” (Tad, 35 years old, Chisasibi, January 23, 2011). Several individuals also expressed that their choice to drink was at least partly shaped by a desire to rebel against authority or go against the grain.

With regards to choices about reducing or quitting alcohol consumption, current and former drinkers often explained their reasoning in a way that showed quite clearly that they were engaging in acts of strong evaluation. For Tabitha and Dean, the growing realization of the impacts that their drinking had on their families led them to stop completely. In their view, it was necessary to completely abstain from alcohol. Stopping was a means of achieving personal growth, allowing them to be better spouses and parents.

Some individuals who were drinking, moderately or heavily, at the time of this fieldwork felt that complete abstention was not the only available choice toward personal growth or improved family relations. Rather, several drinkers chose to reduce their frequency or quantity of drinking: “I still drink and get hammered sometimes, go out walking around with all the other drunks. But I live in two worlds. Because I've been working on my shit. And I can work on my shit and improve myself and still go out and have fun sometimes” (Gavin, 36 years old, Chisasibi, April 28, 2011).

According to Gavin and others who chose to reduce their consumption rather than stop altogether, drinking is not the problem in and of itself and complete abstinence does not necessarily fix the problems that led one to start drinking. “They can stop drinking but it doesn't necessarily make the problems go away. They just learn what to do and what to say” (Gavin, 36 years old, Chisasibi, April 28, 2011). Dean,

“Not just a drunk”: Eeyou drinking and agency in Chisasibi

who stopped drinking completely, partly concurred with this idea: “Well, you can stop drinking but that’s not enough to fix all your problems. You gotta work on the deeper stuff too. [. . .] In the end, you have to figure things out for yourself” (44 years old, Chisasibi, April 3, 2011).

Other individuals expressed more ambivalence regarding their choices. Codie, for example, alternated between periods of binge drinking, abstinence, and moderation. He acknowledged that he chose these different paths, hoping to find the way that would work for him. “Sometimes I think I should stop completely. And I do for a while, and it feels good. But it doesn’t last, eh. So I think I should try to just slow down” (35 years old, Chisasibi, April 16, 2011). Winnifred expressed mixed feelings about her habit of having exactly two glasses of red wine every night: “[My kids] accept it and tell me: ‘It’s ok Mom.’ But I worry about it too. I can’t stand the thought that I hurt them. Because I used to drink a lot” (29 years old, Chisasibi, June 5, 2011). Despite this expressed ambivalence, these individuals’ responses demonstrate a tendency to analyze and evaluate the various choices at their disposal.

Between the options of complete abstention and reduction of frequency or quantity of consumption, there are some contextual choices that were described by some research participants, some of whom identified as non-drinkers or former drinkers. In the view of some individuals, drinking is only problematic in the context of the community – drinking in a “white” town does not lead to the same problems. This reflects a worldview in which the individual and the community are inextricably linked. Personal agency therefore includes the capacity to discern the impacts of one’s choices in a specific context.

Similarly, some individuals who abstained from public or heavy drinking would enjoy moderate quantities of alcohol in their homes with close family and friends. In these cases, the explanation given was that, unlike many community members, they were able to drink in moderation. This made their choice to drink in secret a legitimate one, as they would not be causing problems in the community or getting into fights.^[18]

From the above, it is clear that choice, as an aspect of agency, is an important theme in the views of drinkers and former drinkers. To be sure, the process of evaluation and making choices is not always straightforward and is sometimes contradictory, as seen in the words of individuals who have conflicting thoughts about their own choices. But a phenomenological approach in anthropology, with its focus on life experience and the shifting perspectives that this entails, considers the ambiguity inherent to the dilemmas of life to be an important source of knowledge (Desjarlais & Throop, 2011). It is acknowledged that as one’s story unfolds, a person’s understanding of their own role and agency shifts (Throop, 2010).

Further, even within an individual worldview, different forms of knowledge exist which may either complement and enable each other or contradict each other. As Jackson (1996) acknowledged: “The knowledge whereby one lives is not necessarily identical with the knowledge whereby one explains life” (p. 2). If the knowledge used to explain life refers to different and often competing worldviews and the knowledge used to live life is shaped through human interactions with life experience, those two forms of knowledge interact and inform each other. This does not contradict or minimize the level of agency of the individuals in question. Indeed, it demonstrates the intricacy of the processes involved in personal agency.

“Not Just a Drunk”: Agency, Identity, and Aspirations

As a counterpoint to frequent expressions of shame by current and former drinkers, described in a previous section, there were also frequent expressions of pride. This pride was expressed in terms of

¹⁸ A deeper discussion of moderate and private drinking in Chisasibi is included in the author’s dissertation (in progress).

both their capacity to fulfill social and professional roles in their community and their belonging to the local Eeyou community. In both of these aspects, references were made to *who one is* and *what one can do*, as described in this section.

The concept of agency employed in this work concerns the creation of meaning through engagement with available knowledge, other people, and institutions. According to Taylor (1985), there is a relationship between one's self-identity, as created at least in part through this engagement, and the choices one makes through strong evaluation. One's choices are informed by one's self-perception and, in turn, further affect that very perception of self and one's self-identity: “Our identity is therefore defined by certain evaluations which are inseparable from ourselves as agents” (Taylor, 1985, p. 34). Furthermore, Wisniewski (2008) identified social dialogue as a crucial element of people's own perception of themselves as agents. Indeed, he emphasized the “dialogical self” that engages with others and with social institutions in an ongoing process of development of the self and of those institutions. Received knowledge, beliefs, and norms have an impact on the individual's perception of life and experiences; each individual consciously engages with them to create meaning.

Mattingly (2010), in her description of will as a process of reorientation of the self that goes beyond discrete moments of choice, argues that will, and therefore agency, involves the internal struggle that is involved with a person's process of defining a long-term sense of self. The intentional shift toward being a different kind of person involves meaning creation which, according to Garro (2010), requires engagement with “culturally available narrative frameworks to temporally order, however tentatively, a culturally plausible unfolding of events” (p. 47). In other words, people engage with all available knowledge and life experiences to make sense of their own life stories and to make meaning of their own identities and actions.

The life experiences and worldviews of current and former drinkers in Chisasibi, as described and explained in interviews, make it clear that their identities and aspirations are established and created in large part through this process. Their engagement with their lifeworlds – in particular, the knowledge and ideas present in their communities and their awareness of the multiple factors that have affected the course of their daily lived experiences – contribute to their ideas about who they are, who they can be, and what they can achieve. This is evident in their views about their short- and long-term decisions about drinking behaviour, described above. It is also evident in their comments about their own identities and aspirations.

Cultural and Spiritual Identities and Aspirations

The range of community views about the various aspects of cultural and spiritual identity and participation is reflected in the range of views expressed by current and former drinkers. This indicates a degree of engagement with local knowledge and perspectives. As the wider community struggles to maintain a sense of Eeyou heritage in a context of globalization and colonial influence, many drinkers also point to aspects of Eeyou heritage in the formation of their own identities and hopes for the future.

Several current and former drinkers expressed positive feelings about Eeyou identity. These feelings were most frequently expressed in relation to cultural belonging, language knowledge and use, and aspirations toward certain behaviours or activities related to Eeyou heritage: “I'm proud to be Cree. And I'm glad I know my language,” (Dale, 24 years old, Chisasibi, April 29, 2011). Similarly, Tad, Caleb, Gavin, Tabitha, and many others proudly talked about Eeyou culture and what they perceived as an Indigenous tendency toward resilience in adapting to change brought about by colonial interference.

Many interviewees, whether drunk or sober, showed interest in bush activities commonly associated with a traditional Eeyou way of life such as fishing, hunting, or simply spending time at their families' bush camps.^[19] They frequently recounted stories of time spent in the bush, including learning bush skills or humorous incidents that had happened to them as part of these activities. This interest in bush activities was often discussed in the context of making decisions about drinking. Dale, for example, aspired to participate in bush activities and reconnect with his family in the process: “It gives me a reason to sober up, at least for a while” (24 years old, Chisasibi, April 29, 2011).

Many drinkers and former drinkers also included pride and interest in religion and spirituality in their expressions of self-identity, community belonging, and aspirations. As is the case with the more general topic of cultural identity, engagement with local ideas is evident in the words of drinkers. There are three main spiritual trends in the community: spiritual aspects of bush life, involving relationships between humans and the land; various branches of Christianity, such as Anglicanism, Pentecostalism, and Catholicism; and rituals and ceremonies often referred to as “pan-Native”.^[20] Current and former drinkers refer to all of these forms of spirituality in discussions of their identity and aspirations.

These aspirations may deal with feelings of well-being or with becoming a better person in general. For example, Dale described the feelings of well-being he associated with hunting: “It feels great to be out there, to be one with everything,” (24 years old, Chisasibi, April 29, 2011). Similarly, Adam indicated that being “born again” helped him improve his sense of self: “God has helped me figure out my life” (22 years old, Chisasibi, May 22, 2011). Codie explained how his first attendance at a sweat lodge ceremony had given him a sense of personal empowerment and belonging: “I felt so good for the first time in a long time. Like my life had meaning” (35 years old, Chisasibi, April 16, 2011).

Identifying with, and aspiring to, greater participation in one of the available spiritual streams in the community was often discussed by current and former drinkers in direct relation to goals about reducing or eliminating their own drinking behaviour. When talking about her participation in sweat lodges and the annual Sun Dance, Agatha explained that “these ceremonies give me strength. They bring me closer to God. And this helps me continue on this path [of not drinking]” (46 years old, Montreal, March 29, 2015).

Participants in local Eeyou bush activities and the spirituality that is often seen as inherent to these activities explain that the sense of peace and serenity, combined with the focus on survival that is necessary in the bush, help eliminate the desire or need to drink. The idea that traditional bush life is a path toward sobriety and a good life is quite prevalent in Chisasibi and in other northern Indigenous communities (Niezen, 2009; Adelson, 2000). Moreover, Kirmayer *et al.* (2000) inferred from the results of health surveys in the James Bay area that excursions to the bush by members of contemporary Eeyou communities are beneficial. They argued that, in addition to the lack of access to alcohol and greater access to bush food, the bush environment still provides contact with nature, a sense of spirituality and family solidarity. Indeed, many initiatives to help youth overcome problems related to drinking and other intoxication behaviours involve bush teachings. For example, an initiative in collaboration between the Chisasibi Miyupimaatisiun Committee and the Nishiyuu Department of the Cree Board of Health and

¹⁹ The term “bush” heard in expressions such as “in the bush” refers to hunting and trapping camps located on family-based territories spread out throughout Eeyou Istchee. Related activities therefore include hunting, fishing, and trapping.

²⁰ Examples of these activities are sweat lodge ceremonies, which are purification rituals; Pow Wow celebrations; and the Sun Dance, an annual ceremony that takes place over multiple days and which involves fasting and flesh sacrifices. The prevailing community perspective is that these activities are not originally Eeyou. Community members therefore have a variety of opinions about whether or not these activities are acceptable.

Social Services of James Bay brings groups of youths out to the bush in the company of Elders who offer traditional bush teachings (Chisasibi Wellness, 2014).^[21]

It is clear, from the above, that engagement with received community knowledge and values as well as agency with respect to evaluating the impacts and likely outcomes of decisions are tied in with the ways in which Eeyou drinkers, past and present, create meaning in their lives. This meaning creation enables individuals to establish a sense of self-identity in relation to both their heritage as Eeyou individuals as well as one of the various spiritual streams present in their community. Aspirations toward culturally sanctioned activities are shaped by engagement with community values while contributing to the ongoing process of meaning creation that arises through such engagement.

Familial and Social Identities and Aspirations

Current and former drinkers also engage with local ideas about familial and social roles to create their own identities and form their own aspirations. As is the case with the general population of Chisasibi, current and former drinkers often discussed family relationships early on in conversation. As such, one's various family roles, such as child, sibling, spouse, parent, grandparent, aunt, uncle, or cousin, play a large part in the ways people express their identities and aspirations.

As described above, one's family environment and treatment by parents and other adults was one of the most frequent factors mentioned when discussing the various influences on a person's life trajectory. Similarly, when describing themselves – their identities and their hopes for the future – one's current family situation and one's role in that family were often at the forefront of the discussion. Codie repeatedly stated that his aspirations concerning the reduction of alcohol consumption and improving himself overall were centred around being a better father: “I don't want my little girl to grow up like I did” (35 years old, Chisasibi, April 16, 2011). Tabitha explicitly mentioned the importance of her maternal role as well when discussing her identity and her general life trajectory: “I have children counting on me. Everything that I do, I have to think about their well-being” (44 years old, Chisasibi, April 12, 2011).

These testimonies echo the high value that is placed on familial interdependence in the community of Chisasibi and in Eeyou society in general. Not only is one's family role a central part of one's identity, but the accomplishment of the duties that are associated with that role are a part of one's aspirations to be a fully contributing member of their family and, by extension, their community. Whether drinkers are referring to general aspirations or to aspirations specific to their drinking behaviours, it is clear that engagement with cultural values attached to the importance of family relations is significant.

Related to the fulfillment of familial duties are aspirations about professional achievement and the identities that are associated with this specific kind of achievement. Career paths expressed by current and former drinkers ranged from carpentry to teaching to social work to running a business in town. Education was typically seen as the first step toward that goal. Therefore, in line with much of the encouragement in the community for youth to finish high school and pursue higher education, many drinkers use this as a goal to encourage them to change their drinking behaviour: “I want to stop drinking, then go back and finish high school. Adult education” (Codie, 35 years old, Chisasibi, April 16, 2011).

²¹ Miyupimaatisiun is translated by the Cree Board of Health and Social Services of James Bay (2012) as “well-being”. Adelson (2000), based on fieldwork in the Eeyou community of Whapmagoostui, translates it as “being alive well”, a concept that includes but goes beyond physical health and nutrition. It includes the pursuit of traditional activities such as hunting and the web of relations that is associated with these activities.

As described above, the process of quitting or reducing one's consumption is not always a linear one. For many, changing the quantity or frequency of alcohol they consume is a long-term affair, with periods of abstinence and periods of indulgence. This trend is reflected in a fluctuation in school-related achievements for many current and former drinkers. To many workers in the educational system, this is a damaging tendency. However, the work of Runnels (2007) highlights that Indigenous attitudes toward education are not linear. In her interviews with young Eeyou women in Chisasibi, who were in and out of the school system for many years, Runnels demonstrated that time out of the school system is not always perceived as a barrier to success. In other words, completing a high school degree does not, for many Eeyou, need to happen by a certain age or stage in life. Learning continues to happen even outside of the classroom during periods of absence from school.

Many drinkers and former drinkers who were currently experiencing or had experienced schooling in a non-linear fashion expressed similar sentiments. What they had already achieved was not lost or destroyed by a period of absence: “It doesn't matter that I didn't do it all at once like they say you're supposed to do. It got done” (Tad, 34 years old, Chisasibi, February 17, 2011). For some, the struggle involved in finding one's way back, even multiple times, is part of the learning process and achievement: “I learned a lot about myself that way. And I'm not done.” (Codie, 35 years old, Chisasibi, April 16, 2011). This is consistent with Mattingly's (2010) description of will as a process of reorientation and the internal struggle involved in changing one's sense of who they are.

Overall, the ways in which drinkers, past and present, express their desire to accomplish certain goals and become better at fulfilling their social and familial responsibilities echo local imperatives about what all community members should strive for. Harming oneself harms one's family and community. However, helping oneself help all of those with whom one relates. So, the quest to reduce or eliminate drinking from one's life is often linked to goals that will enhance a person's chances for scholastic and, later, professional achievement. And these achievements will help them provide for a family that they either already have or hope to find and participate in the well-being of the wider community. As per Mattingly's (2010) reference to the reorientation to the self as a community affair, “The self that is narratively constructed is not an individual achievement but a self constructed in community” (p. 36).

Within all of this, there is an acknowledgement and engagement with the community view that drinking is a barrier to success on the scholastic, professional, familial, and social level. Rather than see drinking as a defining feature of their identities, though, many drinkers see their own aspirations as the foundation of how they wish to define themselves. Drinking may be a hindrance or a barrier, but it is not who they consider themselves to be as individuals and as community members: “I'm a drunk but I'm not just a drunk. I need to work a few things out. But I have plans. Things I want to do. I'm not just a drunk” (Codie, 35 years old, Chisasibi, April 16, 2011).

Conclusion

This research, conducted using a phenomenological approach, centred the voices of current and former drinkers. The purpose was to shed light on their expressed identities and aspirations and to highlight the level of agency they exercise in their engagement with various elements of their lifeworld, such as the socio-political context within which they live and the various ideas that circulate in their community.

As in many other Indigenous communities in Canada and around the world, a high rate of drinking and drunkenness in Chisasibi, particularly among young men, is one of the most visible impacts of the process of colonization, according to the people themselves and academic literature on the topic. Chisasibi community members who participated in this research expressed a deep comprehension of

the historical causes for drinking, of the ways in which drinking behaviour is perpetuated today, and of the impacts of this behaviour on well-being of their community. This comprehension echoes anthropological and other scholarly works on the topic of Indigenous drinking. For people who do not drink, it results in expressions of ambivalence toward their fellow community members who drink.

Clearly, Indigenous drinkers are not disconnected from their communities and from society. Rather, they are deeply engaged with the world around them. Over the course of daily life experiences, they interact and engage with elements of their lifeworlds. This manifests in their awareness of the reasons for and impacts of their drinking and their awareness of their own decision-making processes. It also manifests in their engagement with knowledge about the historical, social, and political forces that have contributed to their own daily experiences as well as the wide array of community values and community perceptions of them as drinkers. Other community members may, for instance, express ambivalence toward people who drink, especially people who drink publicly and to the point of drunkenness. But this ambivalence is one of the aspects with which drinkers engage in their own perception of themselves, of their drinking, and of their status in the community.

In turn, this engagement and a professed awareness of the complexity of decision-making when it comes to the acceptability of morality of the choice to drink demonstrates the extent to which they exercise agency in decisions about their own behaviours, drinking or otherwise. It also demonstrates the degree to which they create meaning based on their experiences and their engagement with local knowledge and values. This meaning creation is tied in with their aspirations for various levels of community involvement and achievement, and how they conceive of the identities that are related to those aspirations. Indeed, the relationship between an individual's choices and their identity is dialectical. An individual, or agent, makes deep, often moral evaluations about their choices based on their self-perception and what they believe others' perceptions of them to be. In turn, their choices feed their identity and long-term sense of self.

It is hoped that more researchers working with this population apply a similar approach and that Indigenous or non-Indigenous people who work with Indigenous drinkers in Chisasibi and elsewhere will gain a new perspective on the people they wish to serve. To fully recognize the humanity of people who drink, it is crucial to discard the lens through which one sees drinkers primarily as “drunks” or “zombies”, as though this were the overarching aspect of their identities. While this may be the case in the views of drinkers themselves in some limited circumstances, their discussions of their life goals and their self-perception shows that the ways in which they interact with the world and create meaning is much wider than this.

A focus on the aspirations and wider identities of people who drink rather than on the drinking behaviour itself could be a step toward lifting people up. To this end, it is useful to see drinkers as individuals who are actively engaged with the values of their community. As such it is important to note that the lifeworlds, or life experiences, of Chisasibi drinkers include engagement with aspects of life not directly concerned with drinking.

The drinkers who shared their stories are “not just drunks”. They are Indigenous, Cree or Inuit. They are youth, parents, siblings, children or grandchildren. They are students or workers in a specific location. They are followers of specific spiritual tradition or blend of traditions, hunters, trappers, and fishers. They are maintainers of traditions and adopters of novelty. Most importantly, they are well-rounded humans who are capable of moral choices and rational thought and who have aspirations for their future and that of their families and community.

References

- Abu-Lughod, L. (1996). *Veiled sentiments: Honor and poetry in a Bedouin society*. Berkely: University of California Press.
- Adelson, N. (2000). *“Being alive well”: Health and the politics of Cree well-being*. Toronto: University of Toronto Press.
- Anctil, M. & Chevalier, S. (2008). *Cree health survey 2003: Canadian community health survey, Cycle 2.1*. Retrieved November 5, 2009 from www.creepublichealth.org.
- Anderson, B., Covo, D., & Corsillo, D. (1981). *Fort George*. Montreal: McGill University Press.
- Banning Alcohol in Chisasibi. (2008, November 21). Retrieved from <http://www.nationnews.ca/banning-alcohol-in-chisasibi>
- Barss, P. (1998). *Suicide and parasuicide among the Cree of Eastern James Bay, Canada: Circumstances and prevention*. Québec: Direction de la santé publique.
- Blacksmith, G. (2010). *The intergenerational legacy of the Indian Residential School System on the Cree communities of Mistissini, Oujebougama and Waswanipi: An investigative research on the experiences of three generations of the James Bay Cree of Northern Quebec* (PhD Thesis). McGill University. Retrieved from <http://digitool.library.mcgill.ca/thesisfile96748.pdf>
- Blacksmith, G. (2016). *Forgotten footprints – Colonialism from a Cree perspective: The social and psychological impacts of residential schools on the James Bay Cree of Northern Quebec*. Ottawa, ON: Gordongroup.
- Bousquet, M.P. (2005). La production d’un réseau de sur-parenté : Histoire de l’alcool et désintoxication chez les Algonquins. *Drogues, Santé et Société*, 4(1), 129-173.
- Brody, H. (1970). *Indians on Skid Row*. Ottawa: Northern Science Research Group, Department of Indian Affairs and Northern Development.
- Chisasibi Police Report. (2012, January). *Waaskimashtau*. <http://www.chisasibi.org/waask/January%202012.pdf>
- Chisasibi Wellness. (2014, July 5). *Miyupimaatisiun in Eeyou Istchee* [Video file]. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=I5q9Er9wcQ>
- Cole, S. (1991). *Women of the Praia: Work and lives in a Portuguese coastal community*. Princeton: Princeton University Press.
- Cree Board of Health and Social Services of James Bay. (2012). *Nishiiyuu Miyupimaatisiun Department*. Retrieved from <http://www.creehealth.org/about-us/nishiiyuu-miyupimaatisiun-department>
- Cree Cultural Institute. (n.d.) *“Iiyiyuuschii – Our land.”* Retrieved May 23, 2017 from <http://www.creeculture.ca/content/iiyiyuuschiiour-land>
- Cree Nation of Chisasibi. (2006a). *“Chisasibi”: The Great River*. Retrieved April 25, 2016 from <http://www.chisasibi.org/HTML/chief.html>
- Cree Nation of Chisasibi. (2006b). *History*. <http://chisasibi.org/HTML/history.html>

- Cruikshank, J. (1990). *Life lived like a story: Life stories of three Yukon Native Elders*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Dailey, R.C. (1968). The role of alcohol among North American Indian tribes as reported in The Jesuit Relations. *Anthropologica*, 10(1), 45-57.
- Desjarlais, R. (1996). Some causes and cultures of homelessness. *American Anthropologist*, 98(2), 420-425. DOI: 10.1525/aa.1996.98.2.02a00250.
- Desjarlais, R. & Throop, C.J. (2011). Phenomenological approaches in anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 40, 87-102.
- Douglas, M. (Ed.) (1987). *Constructive drinking: Perspectives on drink from anthropology* (2nd ed.). New York, NY: Routledge.
- Enquête régionale sur la santé des Premières Nations (ERS) 2008/10. (2012). *Rapport national sur les adultes, les adolescents et les enfants qui vivent dans les communautés des Premières Nations*. Ottawa: Centre de la Gouvernance de L'information des Premières Nations. Retrieved from https://fnigc.ca/sites/default/files/docs/rhs_phase_2_2008_2010_fr_final_0.pdf
- Garcia, A. (2014). The Promise: On the morality of the marginal and the illicit. *Ethos*, 42(1), 51-64. Doi: 10.1111/etho.12038
- Garro, L.C. (2010). By the will of others or by one's own action? In K.M. Murphy & C.J. Throop (Ed.s). (2010). *Toward an anthropology of will* (pp. 41-57). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Gélinas, C. (2005). Une perspective historique sur l'utilité de l'alcool dans les sociétés amérindiennes de la région subarctique. *Drogues, Santé et Société*, 4(1), 53-83.
- German, A. (2008, December 5). Total Prohibition. *The Nation*. Retrieved from <http://www.nationnews.ca/total-prohibition/>
- Goulet, J.-G. (1994). Dreams and visions in other lifeworlds. In D.E. Young & J.-G. Goulet (Eds.), *Being changed by cross-cultural encounters: The anthropology of extraordinary experience* (pp. 16-38). Peterborough: Broadview Press.
- Grand Council of the Crees. (n/d). *Social impact on the Crees of James Bay Project*. Retrieved April 25, 2016 from <http://www.gcc.ca/archive/article.php?id=38>
- Gray, R. & Gros-Louis Monier, M. (2010). *Collection of life stories of the survivors of the Quebec Indian Residential Schools*. Wendake: First Nations of Quebec and Labrador Health and Social Services Commission.
- Hamer, J. & Steinbring, J. (Eds.). (1980). *Alcohol and Native peoples of the North*. Lanham, MD: University Press of America.
- Heath, D.B. (1987). A decade of development in the anthropological study of alcohol use: 1970 – 1980. In M. Douglas (Ed.), *Constructive drinking: Perspectives on drink from anthropology* (2nd ed., pp. 16-69). New York: Routledge.
- Heath, D.B. (1998). Cultural variations among drinking patterns. In M. Grant & J. Litvak (Eds.), *Drinking patterns and their consequences* (pp. 103 - 125). Washington, DC: Taylor & Francis.

- Henrikson, G. (2009). I dreamed the animals. *Kaniuekutat: The life on an Innu hunter*. New York: Berghahn Books.
- Jackson, M. (1996). Introduction. In M. Jackson (Ed.), *Things as they are: New directions in phenomenological anthropology* (pp. 1-50). Bloomington, IN: University Press.
- Katz, J. & Csordas, T.J. (2003). *Phenomenological ethnography in sociology and anthropology*. *Ethnography*, 4(3), 275-288.
- Kirmayer, L.J., Boothroyd, L.J., Tanner, A., Adelson, N., & Robinson, E. (2000). Psychological distress among the Cree of James Bay. *Transcultural Psychiatry*, 37(1), 35-56.
- Kirmayer, L.J., Brass, G.M., Holton, T., Paul, K., Simpson, C., & Tait, C. (2007). *Suicide among Aboriginal people in Canada*. Ottawa: Aboriginal Healing Foundation. <http://www.douglas.qc.ca/uploads/File/2007-AHF-suicide.pdf>
- Knibbe, K. & Versteeg, P. (2008). Assessing phenomenology in anthropology: Lessons from the study of religion and experience. *Critique of Anthropology*, 28(47), 47-62.
- Knockwood, I. (1992). *Out of the depths: The experiences of Mi'kmaw children at the Indian Residential School at Shubenacadie, Nova Scotia*. Lockeport, NS: Roseway Publishing.
- Levy, J. & Kunitz, S. (1974). *Indian drinking: Navajo practices and Anglo-American theories*. New York: Wiley.
- MacAndrew, C. & Edgerton, R.B. (1969). *Drunken comportment: A social explanation*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Mandelbaum, D. (1965). *Alcohol and culture*. *Current Anthropology*, 6, 281-288.
- Mattingly, C. (2010). Moral willing as a narrative re-envisioning. In Murphy, K.M. & Throop, C.J. (Ed.s). (2010). *Toward an anthropology of will* (pp. 31-40). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Mercier, C., Rivard, J., Guyon, L., & Landry, M. (2002). *Consommation d'alcool et de drogues dans les communautés du Nunavik : Bilan des données épidémiologiques et des problèmes associés. Tôme 1. Rapport présenté à la Régie régionale de la santé et des services sociaux – Nunavik*.
- Morantz, T. (1983). An ethnohistoric study of eastern James Bay Cree social organization, 1700-1850. National Museum of Man: Mercury Series. Canadian Ethnology Service, Paper No. 88.
- Morantz, T. (2002). *The white man's gonna getcha: The colonial challenge to the Crees in Quebec*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Muckle, G., Bouchard, O., Laflamme, D., & Chevelier, S. (2007). *Alcohol, drug use and gambling among the Inuit of Nunavik: An epidemiological profile*. Retrieved November 5, 2009 from www.inspq.qc.ca
- Niezen, R. (2009). *Defending the land: Sovereignty and forest life in James Bay Cree society*. Upper Saddle River, NJ: Pearson Prentice Hall.
- Petawabano, B.H., Gourdeau, E., Jourdain, F., Palliser-Tulugak, A, Cossette, J., & Bouchard, C. (1994). *Mental health and Aboriginal people of Québec*. Boucherville: Gaëtan Morin, Éditeur.

- Piron, F. (1994). Production de savoir et effets de pouvoir : Le cas de la délinquance des Autochtones au Canada. *Anthropologie et Sociétés*, 18(1), 107-132.
- Preston, S. (1986). *Let the past go: A life history. Narrated by Alice Jacob*. Ottawa: Canadian Museum of Civilization.
- Rabelo, M. & Souza, I. (2003). Temporality and experience: On the meaning of nervoso in the trajectory of urban working-class women in Northeast Brazil. *Ethnography*, 4(3), 333–361. www.sagepublications.com
- Reading, J. (2009). Les déterminants sociaux de la santé chez les Autochtones : Approche fondée sur le parcours de vie. Rapport au sous-comité sénatorial sur la santé de la population. <https://sencanada.ca/content/sen/Committee/402/popu/rep/appendixAJun09-f.pdf>
- Richardson, B. (1976). *Strangers devour the land*. New York: Alfred A. Knopf Inc.
- Robinson, E. (1985). La santé des Cris de la Baie James. Montréal: Département de Santé Communautaire, Hôpital Général de Montréal.
- Rosaldo, R. (1993). *Culture and truth: The remaking of social analysis*. Boston: Beacon Press.
- Runnels, S.A. (2007). “I’m still learning”: *The lived experience of disengagement from school of five young Aboriginal women* (Master’s Thesis). Queen’s University. Retrieved from https://qspace.library.queensu.ca/bitstream/handle/1974/509/Runnels_Susan_A_200708_MEd.pdf?sequence=1
- Salisbury, R.F. (1986). *A homeland for the Cree: Regional development in James Bay 1971-1981*. Kingston & Montréal: McGill-Queen’s University Press.
- Shkilnyk, A.M. (1985). *A poison stronger than love : The destruction of an Ojibwa community*. New Haven & London: Yale University Press.
- Simard, J.-J., Langlais, J.-F., Garneau, J.-P., Gaudreault, M., Proulx, S., & Robitaille, R. (1996). *Tendances nordiques : Les changements sociaux 1970-1990 chez les Cris et les Inuits du Québec. Une enquête statistique exploratoire*. Québec : Gétic, Université Laval.
- Spicer, P. (1997). Toward a (dys)functional anthropology of drinking: Ambivalence and the American Indian experience with alcohol. *Medical Anthropology Quarterly*, 11(3), 306-323.
- Spradley, J.P. (1988). *You owe yourself a drunk: An ethnography of urban nomads*. Lanham: University Press of America.
- Statistics Canada. (2012, May 29). Chisasibi, Quebec (Code 2499814) and Nord-du-Québec, Quebec (Code 2499) (table). Census Profile. 2011 Census. Statistics Canada Catalogue no. 98-316-XWE. Retrieved from <http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2011/dp-pd/prof/index.cfm?Lang=E>
- Stevens, S.M. (1981). Alcohol and worldview: A study of Passamaquoddy alcohol use. *Journal of Studies on Alcohol*, Suppl. 9, 122-142.
- Tanner, A. (1999). Culture, social change and Cree opposition to the James Bay hydroelectric development. In J.F. Hornig (Ed.), *Social and environmental impacts of the James Bay hydroelectric project* (pp. 121-140). Montréal & Kingston : McGill-Queen’s University Press.
- Taylor, C. (1985). *Human agency and language: Philosophical papers I*. Cambridge: Cambridge University Press.

Thatcher, R.W. (2004). *Fighting firewater fictions: Moving beyond the disease model of alcoholism in First Nations*. Toronto: University of Toronto Press.

Throop, C.J. (2010). In the midst of action. In Murphy, K.M. & Throop, C.J. (Ed.s). *Toward an anthropology of will* (pp. 19-30). Stanford, CA: Stanford University Press.

Waldrum, J.B., Herring, D.A., & Young, T.K. (1995). *Aboriginal health in Canada: Historical, cultural and epidemiological perspectives*. Toronto: University of Toronto Press.

Truth and Reconciliation Commission of Canada. (2015). *Honouring the Truth, Reconciling for the Future: Summary of the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada*. Retrieved from http://nctr.ca/assets/reports/Final%20Reports/Executive_Summary_English_Web.pdf

Westermeyer, J. (1979). The drunken Indian: Myths and realities. In M. Marchal (Ed.), *Beliefs, behaviors, and alcoholic beverages: A cross-cultural survey* (pp. 110-127). Ann Arbor: University of Michigan Press.

Willis, J. (1973). *Geniesh: An Indian girlhood*. Toronto: New Press.

Wisniewski, J.J. (2008). *The politics of agency: Toward a pragmatic approach to philosophical anthropology*. Burlington, VT: Ashgate Publishing Company.

Les déclencheurs du suicide chez les atikamekw et les anishnabek
The suicide triggers among atikamekw and anishnabek
Los desencadenantes de suicidio entre los atikamekw y los anishnabek

Livia Vitenti

Volume 17, numéro 1, avril 2018

La drogue : aux limites de la société (2) Pratiques

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1059139ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1059139ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Drogues, santé et société

ISSN

1703-8847 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Vitenti, L. (2018). Les déclencheurs du suicide chez les atikamekw et les anishnabek. *Drogues, santé et société*, 17(1), 70–84.
<https://doi.org/10.7202/1059139ar>

Résumé de l'article

Cet article est consacré à la discussion sur les déclencheurs du suicide chez deux communautés représentant des Premières Nations du Québec, soit les Atikamekw de Manawan et les Anishnabek du Lac Simon. Ces déclencheurs, aussi appelés « facteurs immédiats », sont, *grosso modo*, au-delà des dépendances – alcool et drogues – la dépression et la violence – physique, psychologique et sexuelle. Il traitera aussi du manque d'affection et du système de pensionnat, qui seront analysés comme susceptibles d'avoir un lien avec les causes de la mort volontaire. L'analyse sera surtout basée sur notre expérience de recherche sur le terrain dans les deux communautés, à partir d'une approche anthropologique et ethnographique. La méthode de l'observation participante et des entrevues non structurées avec des membres de deux communautés a été principalement utilisée. Nous avons obtenu plusieurs informations sur le sujet, ce qui nous a permis de comprendre les effets négatifs de ces déclencheurs, mais aussi de constater qu'ils ne sont pas déterminants de l'acte suicide. Néanmoins, et quoique cet article soit dédié aux déclencheurs du suicide, il nous est fondamental de souligner qu'ils font partie d'un répertoire de questions beaucoup plus élargie, et qu'il s'agit d'un sujet très complexe.



RÉSULTATS DE RECHERCHE

Les déclencheurs du suicide chez les atikamekw et les anishnabek

Livia Vitenti, Ph.D en Anthropologie Consultante OPAS – Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI)

Coordonnées :

Livia Vitenti
SQN 403 Bloco E Ap. 302
code postal 70835-050
Brasília, DF, Brésil
Téléphone : (61) 982583333
livia.vitenti@gmail.com

Résumé

Cet article est consacré à la discussion sur les déclencheurs du suicide chez deux communautés représentant des Premières Nations du Québec, soit les Atikamekw de Manawan et les Anishnabek du Lac Simon. Ces déclencheurs, aussi appelés «facteurs immédiats», sont, *grosso modo*, au-delà des dépendances – alcool et drogues – la dépression et la violence – physique, psychologique et sexuelle. Il traitera aussi du manque d'affection et du système de pensionnat, qui seront analysés comme susceptibles d'avoir un lien avec les causes de la mort volontaire. L'analyse sera surtout basée sur notre expérience de recherche sur le terrain dans les deux communautés, à partir d'une approche anthropologique et ethnographique. La méthode de l'observation participante et des entrevues non structurées avec des membres de deux communautés a été principalement utilisée. Nous avons obtenu plusieurs informations sur le sujet, ce qui nous a permis de comprendre les effets négatifs de ces déclencheurs, mais aussi de constater qu'ils ne sont pas déterminants de l'acte suicide. Néanmoins, et quoique cet article soit dédié aux déclencheurs du suicide, il nous est fondamental de souligner qu'ils font partie d'un répertoire de questions beaucoup plus élargie, et qu'il s'agit d'un sujet très complexe.

Mots-clés : Atikamekw, Anishnabek, alcool et drogues, déclencheurs du suicide

The suicide triggers among atikamekw and anishnabek

Abstract

This article is devoted to the discussion about suicide's trigger in two communities with representatives of First Nations of Quebec: the Atikamekw, from Manawan, and the Anishnabek from Lac Simon. Broadly speaking, these triggers, also known as "immediate factors", are, beyond addictions – alcohol and drugs – depression, and violence – physical, psychological, or sexual. We also offer a discussion of the lack of affection and the residential school system, which is analyzed as having a potential link with the causes of voluntary death. Analyses will be based largely on our fieldwork in both communities from an anthropological and ethnographical approach. We primarily used methods of participant-observation and unstructured interviews with members of both communities. On the subject of suicide, we obtained different points-of-view, which have led us to understand the negative effects of these triggers, but at the same time, showed us that they do not determine the act of suicide. While this article is dedicated to suicide triggers, we stress that such triggers are part of a greater range of events.

Keywords : Atikamekw, Anishnabek, alcohol and drogues, suicide triggers

Los desencadenantes de suicidio entre los atikamekw y los anishnabek

Resumen

Este artículo está dedicado al análisis de los desencadenantes de suicidio en dos comunidades de las primeras Naciones de Quebec, los atikamekw de Manawan y los anishnabek de Lac Simon. Estos desencadenantes, llamados también “factores inmediatos”, son, *grosso modo* y más allá de las dependencias al alcohol y la droga, la depresión y la violencia física, psicológica y sexual. Se tratará también la falta de afecto y el sistema de pensionados, que se considerarán como susceptibles de tener una vinculación con las causas de la muerte voluntaria. El análisis se basará principalmente en nuestra experiencia de investigación en el terreno en las dos comunidades, a partir de un enfoque antropológico y etnográfico. El método principalmente utilizado es el de la observación participativa y las entrevistas no estructuradas con miembros de la comunidad. Hemos obtenido numerosas informaciones sobre el tema, lo que nos ha permitido comprender los efectos negativos de los desencadenantes y constatar que no son determinantes en el acto del suicidio. Sin embargo, y si bien este artículo está dedicado a los desencadenantes del suicidio, es fundamental para nosotros destacar que los mismos forman parte de un repertorio de problemas mucho más amplio y que se trata de un tema muy complejo.

Palabras clave : atikamekw, anishnabek, alcohol y drogas, desencadenantes del suicidio

Introduction

Cet article est consacré aux déclencheurs du suicide chez les Atikamekw de Manawan et les Anishnabek du Lac Simon, dont la consommation d'alcool et de drogues. Les réflexions et les résultats qui sont présentés sont issus principalement d'une recherche ethnographique que nous avons réalisée dans les deux communautés pendant cinq ans, soit entre les années 2007 et 2012. Cette recherche a été réalisée avec l'équipe Wasena-Waseya, dans le cadre d'une étude sur le suicide et la prévention du suicide en milieu autochtone, au CRISE (Centre de recherche et d'intervention sur le suicide et l'euthanasie) à l'UQAM, Montréal, Québec.

Dans le présent article, nous insisterons sur les facteurs « immédiats^[1] » du suicide, plus spécialement la dépendance à l'alcool et aux drogues. Nous traiterons aussi des enjeux liés au manque d'affection et au système de pensionnat comme facteurs susceptibles d'avoir un lien avec les causes de la mort volontaire, facteurs qui s'inscrivent dans un contexte socioculturel plus large découlant d'une histoire de contact et de colonisation. Nous analyserons la dynamique du suicide chez ces deux peuples à partir d'une recherche sur le terrain menée avec l'objectif plus général de mieux comprendre la vie et les valeurs de ces communautés, et non pas à partir de questions et d'hypothèses externes et préconçues. Ainsi, bien que notre champ de recherche était le suicide et ses représentations locales, nous avons intégré la communauté en élargissant notre questionnement à plusieurs autres sujets de façon à enrichir notre expérience. Notre intention était de les laisser nous parler de tous les sujets qu'ils avaient en tête, que ce soit la politique, le quotidien ou la famille.

Méthodologie et cadre éthique

Le projet de recherche^[2] et l'équipe Wasena-Waseya, dont le chercheur principal était Michel Tousignant, avait pour but d'étudier les familles vivant en milieu autochtone au Québec au sein de diverses communautés et divers milieux urbains, afin de soutenir les familles et les communautés autochtones à promouvoir les éléments de protection des enfants tout en prévenant le suicide.

Dans le cadre de la recherche sur le terrain, nous avons rencontré plusieurs personnes faisant partie de groupes cibles prédéterminés, afin de réaliser des entrevues semi-dirigées et enregistrées^[3]. Cependant, à plusieurs reprises les renseignements que nous avons obtenus sont venus de rencontres informelles, lors d'événements qui avaient lieu dans la communauté, comme des repas, des sorties à la pêche, des anniversaires, etc.

¹ Soulignons que dans le domaine de la santé publique, les facteurs que nous énumérons sont toujours considérés comme les déclencheurs.

² Pour atteindre les objectifs du projet, un groupe-conseil a été formé dans chaque communauté autochtone, constitué de représentants de leurs communautés, d'intervenants œuvrant au sein des communautés, de membres des communautés qui représentent divers secteurs (jeunes, aînés, leaders, etc.) et de chercheur(e)s. Bien que la recherche se soit déroulée dans plusieurs milieux, le présent article porte sur la question du suicide et ses déclencheurs seulement chez la communauté anishnabe du Lac Simon et sur la communauté atikamekw de Manawan.

³ Sur le plan éthique, nous avons utilisé un formulaire de consentement que les adultes membres de la communauté, les aînés et les professionnels ont signé. Pour assurer l'anonymat des individus, nous avons codé les noms et seule la chercheuse les connaissait. Quand l'interviewé n'était pas à l'aise avec l'enregistrement, nous avons opté pour une conversation sans questionnaire.

Les registres de sens du traitement de la dépendance

Dans les rencontres formelles, les questions que nous posions avaient entre autres pour objet l'impact du suicide dans la communauté et leur point de vue personnel sur ce phénomène. De plus, au cours de rencontres informelles, les gens ont souvent abordé la question, nous permettant ainsi d'avoir le point de vue personnel de chacun, bien que s'entrecroisant avec plusieurs autres.

Lors des séjours dans la réserve, l'observation participante nous a aidés à mieux comprendre les personnes confrontées avec le suicide. Par ailleurs, en plus des entrevues semi-dirigées, il nous a été permis en faisant la connaissance de plusieurs personnes dans les deux communautés, de participer à une variété d'activités sociales et familiales dans des contextes privés, ce qui a amélioré notre compréhension des différences entre le public et le privé.

Soulignons également que la recherche a été soumise à une éthique qui avait pour intérêt principal le respect des principes de l'approche communautaire. Par conséquent, avant de commencer la recherche sur le terrain, nous avons obtenu l'accord du Conseil de bande des communautés de Manawan et du Lac Simon pour l'implantation et l'évaluation du projet.

Pour conclure sur la méthode, il a fallu pour réaliser le terrain établir un lien de confiance avec les gens afin de les préparer aux défis et aux difficultés que représente l'exercice de parler sur la mort et sur le suicide. Dans le processus de collecte des données, en plus de bien faire comprendre aux acteurs que la participation au projet était entièrement volontaire, nous avons solidifié les liens de confiance en nous montrant ouverts et libres de préjugés. En promettant de garder l'anonymat, nous avons réussi également à obtenir des récits plus détaillés et à mettre plus à l'aise les interviewés. En sachant que leur identité ne serait pas dévoilée, ils sentaient une certaine liberté et autonomie par rapport à l'événement, comme s'ils étaient des spectateurs attentifs, mais extérieurs.

Portrait statistique du suicide en milieu autochtone

Au Canada, en général, le taux de suicide chez les peuples autochtones est presque quatre fois supérieur à celui du taux national. Cette proportion touche moins les femmes que les hommes, et le groupe d'âge à plus haut risque est désormais celui des 14 à 24 ans. Les communautés autochtones font face à des épidémies de suicide, par exemple la vague de suicide des jeunes filles autochtones qui a eu lieu en 2016 en Saskatchewan, ou encore la vague de tentatives de suicide qui a frappé la Première Nation Attawapiskat de l'Ontario qui a déclaré au printemps 2016 qu'une quarantaine de personnes ont tenté de s'enlever la vie. Ce sont des cas parmi d'autres qui illustrent bien l'importance des épidémies de suicide qui ont marqué les populations autochtones canadiennes au cours des dernières années.

Les causes de ce phénomène sont nombreuses et les facteurs de risque très répandus. Dans toutes les recherches auxquelles nous avons eu accès – et aussi dans notre expérience sur le terrain – nous avons pu constater que lorsqu'on traite le suicide en fonction des « causes », l'accent est mis sur l'alcoolisme et la dépendance aux drogues, la violence domestique, l'absence d'emplois rémunérés, l'oisiveté et la transmission intergénérationnelle fragmentée : toutes des conséquences néfastes associées aux contacts avec le colonisateur et au processus d'assimilation.

Selon Kirmayer et al. (2009), l'héritage des politiques d'assimilation forcée doit être intégré dans la relation actuelle des peuples autochtones avec la société canadienne. Les stéréotypes qui dépeignent par exemple les Autochtones comme des « sauvages » ou des « alcooliques » perdurent encore dans les médias populaires. Le racisme est toujours répandu, bien qu'il soit parfois subtil, et on constate un manque persistant de sensibilisation historique à l'égard de l'expérience de la

colonisation des peuples autochtones et de son impact durable sur leur bien-être et leurs conditions sociales. Le contrôle gouvernemental, bureaucratique et professionnel continue en plus à miner les efforts visant l'autodétermination.

En attirant l'attention sur la question du suicide comme une conséquence du contact et des politiques citées précédemment, les auteurs affirment que la large variation entre les taux de suicide et d'autres indices de détresse chez les communautés autochtones indique l'importance de considérer la nature des communautés et les différences entre leurs façons de répondre au stress lié à la colonisation, à la sédentarisation, à la surveillance bureaucratique et au contrôle technocratique (Kirmayer et al., 2009 : 18-9). Dans le rapport *Suicide chez les Autochtones au Canada*, publié par la Fondation autochtone de guérison (Kirmayer et al., 2007), les auteurs affirment que :

Même s'il y a d'énormes variations parmi les collectivités, les bandes et les nations, le taux global de suicide chez les populations des Premières Nations représente le double de celui de l'ensemble de la population canadienne ; le taux chez les Inuits est encore plus élevé – 6 à 11 fois supérieur à celui de la population générale^[4]. Pour ce qui est des Autochtones, le suicide témoigne de la détresse chez la jeunesse. De l'âge de 10 à 19 ans, les jeunes Autochtones vivant dans les réserves ont 5 à 6 fois plus de risques de se suicider que leurs pairs au sein de la population générale^[5]. Malgré l'inquiétude généralisée que suscitent ces statistiques alarmantes, le manque d'information sur le suicide chez les Autochtones, ses causes et les interventions efficaces en cette matière persiste. (Kirmayer et al, 2007 : 1)

Toujours selon les auteurs cités, malgré des améliorations dans les enquêtes récentes concernant l'obtention de données sur le suicide, il y a encore beaucoup de lacunes notamment par rapport à la prévalence, la répartition géographique et la configuration du suicide selon l'âge et le sexe. En d'autres mots, il n'y a aucune étude jusqu'à présent qui a systématiquement comparé le taux de suicide des divers groupes autochtones au Canada.

En guise de comparaison, nous avons pour notre part examiné la question du suicide autochtone au Brésil. Dans leurs statistiques publiées en 2014, la BBC-Brasil avec la SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena) affirme que dans les derniers sept ans, soit entre 2007 et 2014, le suicide a été la cause de 351 morts chez les autochtones au Brésil. Également, un rapport de 2016 du CIMI (Conselho Indígena Missionário) indique que le suicide chez les enfants et les jeunes autochtones au Brésil a été classifié comme étant une pandémie par les chercheurs de la Faculté latino-américaine de Sciences Sociales (Flacso). Le rapport *Violence létale contre les enfants et adolescents du Brésil* démontre que dans 17 villages avec une grande densité d'autochtones 327 autochtones de plus de 20 ans se sont suicidés entre 2009 et 2013. Ce bref parallèle est selon nous pertinent, car il montre que le suicide en milieu autochtone est répandu et s'aggrave non seulement au Brésil et au Canada, mais dans la plupart des pays où les sociétés autochtones ont vécu en contexte de domination.

Cela dit, une des principales difficultés du point de vue de la recherche est de juxtaposer le portrait global que la statistique sociale révèle avec les réalités et les conceptions locales du suicide. En effet, comment s'y prendre quand les registres de mortalité par suicide en milieu autochtone ne tiennent compte que des variables comme le sexe et l'âge, sans faire mention de bien d'autres

⁴ Gouvernement du Canada cité dans Kirmayer et al. 2007 : 1.

⁵ Comité consultatif sur la santé mentale autochtone, Direction générale des services médicaux, 1991a cité dans Kirmayer et al. 2007 : 1

caractéristiques sociales^[6] pouvant être reliées à ce phénomène ? Il faut commencer par se demander comment les recherches statistiques sont faites en milieu autochtone en comparaison avec celles menées en milieux non autochtones. Il importe de souligner que différents paramètres doivent être observés pour juger de la valeur des données recueillies, soit la fréquence des recensements, la qualité des études, la question de la constance (ou non) des résultats (les résultats changent-ils d'une recherche à l'autre), les raisons des variations des résultats (découlent-elles du niveau de la qualité de l'étude ou de l'utilisation de différents paramètres). Des questions de méthode parmi d'autres qui soulèvent l'importance de peaufiner nos instruments et de poursuivre sous différents angles la recherche sur le suicide en milieu autochtone.

Bref portrait de Manawan et du Lac Simon

Aujourd'hui la population atikamekw de Manawan, inscrite au registre du Conseil de bande, compte 2 398 personnes habitant dans la communauté et 419 vivants en dehors de celle-ci, pour un total de 2 817 personnes (AADNC, 2017)^[7]. La majorité des membres de cette communauté parlent l'atikamekw et le français. La population anishnabe du Lac Simon, aussi inscrite au registre du Conseil de Bande, compte pour sa part 1 706 résidents dans la réserve et 399 non-résidents, pour un total de 2 105 personnes (AADNC, 2017)^[8]. Ils parlent le français, l'anglais et l'algonquin. Dans les deux communautés, près de 60 % de la population est âgée de moins de 25 ans. Chaque famille compte en moyenne de trois à quatre enfants.

La réserve de Manawan ainsi que la réserve du Lac Simon sont gérées par le Conseil de Bande de chaque communauté, soit le Conseil des Atikamekw de Manawan et le Conseil de la Nation Anishnabe de Lac Simon. Les Conseils constituent à la fois leur organisation politique et administrative. Ils se composent d'une cheffe ou d'un chef et d'un nombre de conseillers déterminé en proportion de la population. Ils sont élus au suffrage universel des membres de la communauté pour un terme de deux ans. Le Conseil agit en tant que gouvernement local dispensant les divers services à la communauté et est sous réglementation fédérale. Il supervise, avec des intervenants locaux, un certain nombre de dossiers tels que ceux de l'éducation, de la santé, de l'aide sociale, de la justice, des communications, des activités culturelles et du développement économique.

L'éducation dans les deux communautés est offerte par les écoles de bande. À Manawan on trouve l'école primaire Simon P. Ottawa, et l'école secondaire César Newashish. Au Lac Simon il y a trois écoles : l'école primaire Amikobi, l'école secondaire Amik-Wiche et le Centre Régional d'Éducation des Adultes Kitci Amik.

Les communautés de Manawan et du Lac Simon peuvent compter, entre autres, sur des services communautaires et des infrastructures, comme les services policiers – assurés par un service de police autochtone reconnu en vertu d'une entente tripartite entre le Conseil de bande, le Canada et le Québec –, des services médicaux – offerts par le Centre de santé, géré par le Conseil de bande en vertu d'une entente de transfert avec Santé Canada –, un service de ramassage des déchets, une église, une salle communautaire, un centre récréatif, une patinoire extérieure et une station de radio communautaire.

⁶ Comme le revenu, la scolarité, l'emploi, c'est-à-dire des caractéristiques qui, si mises en lumière, nous offriraient un portrait moins généraliste du phénomène du suicide.

⁷ http://www.aadnc-aandc.gc.ca/Mobile/Nations/profile_manawan-fra.html Visité le 16 mars 2017.

⁸ http://www.aadnc-aandc.gc.ca/Mobile/Nations/profile_lacsimon-fra.html Visité le 16 mars 2017.

La question du suicide à Manawan et au Lac Simon

On détient des données sur des suicides à Manawan depuis l'année 1987, ce qui correspond au début de l'archivage électronique des dossiers du bureau du coroner en chef de la province de Québec. On observe régulièrement des suicides tout au long de cette période. À Manawan, en 2004, un pacte de suicide entre quatre adolescentes a conduit l'une d'elles à la mort. L'année suivante, une fillette de 11 ans s'est pendue. En décembre 2007, une vague de suicides a eu lieu, quand quatre jeunes hommes âgés de 20, 23, 24 et 33 ans se sont enlevé la vie. Durant notre recherche sur le terrain, nous avons entendu parler de plusieurs autres cas, en général survenus plus de deux ans auparavant. En dépit des deux années de répit, la question du suicide est quotidiennement présente dans les esprits et les gens connaissent le phénomène.

Pour le Lac Simon, nous avons eu accès au registre de suicides depuis l'année 1986, qui correspond également au début de l'archivage électronique des dossiers du bureau du coroner en chef de la province de Québec. On observe que 14 des 22 suicides ont eu lieu durant les quatre dernières années (2008 à 2011).

Parmi tous les décès survenus au Lac Simon entre 2008 et 2011, sept des quatorze suicidées étaient de femmes. Jusqu'ici, en milieu autochtone comme ailleurs dans le monde, les hommes s'enlèvent la vie beaucoup plus souvent que les femmes. Il y a également eu durant cette période un nombre relativement élevé de morts non naturelles, soit deux homicides, une noyade et un accident. Actuellement, comme dans d'autres communautés autochtones au Canada, le Lac Simon est marqué par des vagues de suicide, ce qui démontre que le problème existe toujours et qu'il importe d'agir de façon toujours plus efficace en travaillant avec les membres de la communauté et en conformité avec leurs demandes.

Les facteurs associés au suicide en milieu autochtone

Comme affirmé en ouverture de cet article, lorsqu'on étudie le suicide – surtout en milieu autochtone – les facteurs explicatifs les plus souvent rapportés sont l'alcoolisme et la dépendance aux drogues, la violence conjugale, l'absence d'emplois rémunérés, l'oisiveté, la dépression et la transmission intergénérationnelle inopérante.

Pendant notre recherche, les répondants avaient beaucoup à dire au sujet des questions portant sur les tentatives, les idées suicidaires et les suicides complétés. Ils ont d'abord évoqué des circonstances, des faits, des souffrances, des rapports, des conflits, des insatisfactions ou des malaises pour expliquer leur geste ou le geste d'un proche suicidaire. La majorité des gens ont invoqué plus d'une raison pour justifier l'acte. Ces raisons pouvaient être d'ordre personnel, comme se sentir angoissé ou même dépressif, mais en général les gens attribuaient l'acte à un trouble affectif, comme une carence d'affection de la part d'un parent ou l'absence d'attention et d'amour pendant l'enfance.

Nous allons aborder quelques possibles déclencheurs du suicide, selon l'opinion recueillie des représentants des deux communautés. La question de la consommation d'alcool et drogues sera traitée en dernier, car elle nous semble le déclencheur le plus présent dans les cas de suicide en milieux autochtones.

Manque d'affection

Le manque d'affection, soit par rapport à la conjointe ou au conjoint ou par rapport aux parents, est un aspect souvent évoqué par certaines personnes qui ont passé à l'acte ou qui se sont montrées préoccupées par rapport à une rupture ou à l'absence de liens d'amour. Pour ceux qui lient le comportement suicidaire au manque d'affection, la communication semble être la clé de voûte pour une bonne relation familiale. Le manque de communication se définirait par une incapacité à partager les désirs, les craintes, les espoirs ou les projets d'avenir. En plus de ce manque de communication, ces personnes évoquent la crainte ressentie par plusieurs à l'effet que l'expression de sentiments intérieurs devienne une source d'humiliation, de rejet social ou familial.

Néanmoins, la question même des manifestations d'amour doit être vue à travers un contexte historique qui inclut l'expérience du pensionnat. Les répondants ont affirmé, quasi unanimement, que cette institution a engendré une réalité très difficile à vivre dans les communautés membres des Premières Nations. Ils déclarent que la transmission de liens familiaux et les façons d'exprimer l'amour-propre aux Atikamekw ou aux Anishnabek peuvent être considérées comme perdues, ne leur laissant que les modes d'expression issus de la société québécoise et canadienne. Par conséquent, en ne sachant pas comment transmettre l'affection, les parents finissent par le faire à travers l'argent et les biens matériels, et ceux qui n'en possèdent pas suffisamment ne sont pas en mesure de démontrer de l'amour. Nous verrons que les conséquences du pensionnat vont traverser tous les points de cette section. Le lecteur sera donc confronté à l'idée que le pensionnat est source d'actes suicidaires, à des degrés divers, dans bien des cas. Les affirmations sur le pensionnat proviennent d'une réalité traumatisante et d'idées néanmoins préconçues sur lesquelles nous reviendrons plus loin.

Selon notre expérience et plusieurs de nos interlocuteurs, des canaux possibles de communication chez les Atikamekw et les Anishnabek résident dans le fait d'aller dans la forêt, de se réunir en famille (nucléaire et élargie) ou de transmettre des aspects d'une culture d'avant le contact; des canaux de communication qui résident autrement dit dans des pratiques qui ont résisté au contact et aux changements comme la chasse, la pêche, la fabrication de paniers en écorce de bouleau. Ce point traite des aspects qui, selon les récits analysés, aident à recomposer une part de l'histoire propre à ces peuples ainsi que le concept de collectivité. Il nous permet de démontrer que le processus de reconstruction du sens de la collectivité autochtone passe par une relation avec le territoire et par l'organisation sociale traditionnelle. Bien que d'autres critères soient importants, nous ne pouvons pas minimiser l'importance de cet aspect dans l'imaginaire et la sociabilité atikamekw et anishnabe, et ce, malgré les différences structurelles qui existent entre les deux. Même si la majorité des interviewés résident dans leurs communautés, la vie dans le bois demeure une référence centrale. En principe, elle représente le type de vie idéale, fondée sur la quête de bonnes relations interpersonnelles, puisqu'elle crée une ambiance familiale marquée par l'intimité et la proximité, même si cela n'annule pas la hiérarchie sociale existante.

Malgré tout, le lien entre l'affection et le suicide est aussi soulevé dans les communautés. Ainsi, même si nous ne cherchons pas une relation directe, nous devons considérer la question comme faisant partie d'un large éventail de motivations qui poussent quelqu'un à s'enlever la vie.

Agression sexuelle/inceste

Selon les travailleurs sociaux et les psychologues qui travaillent dans les deux communautés, il existe au sein de celles-ci plusieurs cas d'inceste et d'agressions sexuelles. Un malheureux exemple, datant de 2005, traite d'une fillette de 11 ans habitant à Manawan, qui s'est suicidée

après avoir subi plusieurs agressions sexuelles par de jeunes hommes et des agressions physiques de la part de ses compagnes à l'école. La mère de cette fillette a quitté la communauté incapable d'endurer la présence des agresseurs de sa fille, qui n'ont pas été poursuivis en justice, malgré le nombre de preuves accablantes. Les cas de violence sexuelle demeurent en général impunis, même s'il n'existe pas de doute par rapport à l'identité des coupables. Ainsi, selon plusieurs interviewés, l'agresseur – violeur ou non – demeure dans la communauté sans être puni pour son crime, ce qui peut provoquer un malaise et même engendrer d'autres suicides.

Ces renseignements nous ont été fournis surtout par les services sociaux, car ces derniers sont responsables des services de protection offerts par des cliniciens en protection, en réponse à des signalements (Service d'Intervention et d'Autorité Atikamekw). Un clinicien en protection estime à 15% le taux d'agressions sexuelles parmi les 71 dossiers actifs. Les questions d'inceste et d'agression sexuelle pourraient être étroitement liées au trop grand nombre de personnes vivant dans une même maison.

En conclusion, les questions d'agression sexuelle et de surpeuplement des maisons se recoupent et, dans certains cas, le suicide est lié aux deux. Par contre, dans l'ensemble de nos entrevues et selon notre expérience sur le terrain, la consommation d'alcool et de drogues est davantage liée aux idées suicidaires et aux suicides complétés.

Système de pensionnats

Les pensionnats ont été institués partout au Canada et au Québec, de 1890 à 1973. Quelque 150 000 élèves ont été placés de force dans ces institutions. C'est le gouvernement fédéral qui a instauré ce système par une mesure législative, mais c'est l'Église catholique qui s'est chargée d'administrer cette politique⁹.

Entre 125 et 150 garçons atikamekw et environ 150 filles ont été envoyés au pensionnat. Selon quelques ex-pensionnaires de Manawan, ils étaient envoyés au pensionnat éloigné de Pointe-Bleue, de manière à ce qu'ils ne puissent pas s'enfuir. En septembre, ils quittaient leur famille et restaient 10 mois sans la voir, ne revenant qu'au mois de juin. Leur seul moyen de transport était le train. Plutôt que de les faire monter dans les wagons de passagers, ils voyageaient toutefois dans les wagons pour animaux. À leur arrivée au pensionnat, on les lavait et on coupait les cheveux des filles et des garçons.

Les gens de Manawan ont connu deux pensionnats, celui d'Amos et celui de Pointe-Bleue. Le premier a une terrible réputation de lieu où la maltraitance et les abus étaient très fréquents et les plus graves. Le second, par contre, est connu pour avoir accordé un traitement plus doux, autrement dit, moins agressif en ce qui concerne l'assimilation et la discipline. Par conséquent, les réponses sur l'expérience au pensionnat sont variables, comme d'ailleurs sur tous les sujets déjà abordés.

Les pensionnats sont venus amplifier un processus de colonisation déjà en route, mais de manière encore plus efficace. Pour la communauté de Lac Simon, c'est le pensionnat pour enfants autochtones de Saint-Marc-de-Figuery qui dessert la région de l'Abitibi-Témiscamingue (Amos). Les Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée étaient responsables de cette institution. Au moins 102 enfants y auraient été agressés sexuellement. Sa fermeture survient en 1973, une dizaine d'années après la création de la communauté de Lac Simon (1962).

⁹ <https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100014597/1100100014637> Visité le 16 mars 2017.

Parmi tous les événements engendrés par le contact, l'institution de pensionnats occupe une place très importante dans les récits des professionnels et des interviewés plus âgés. En plus, pour ces derniers leurs conséquences actuelles sont souvent néfastes. Selon un monsieur d'environ 60 ans, le suicide ne faisait pas partie d'une réalité de son peuple avant le pensionnat, alors que l'alcool représentait déjà un problème selon la perspective occidentale ; malgré, dit-il, la spoliation, l'usurpation et la domination, « on ne connaissait personne ayant commis un suicide ». Selon lui, le grand diviseur des membres de sa communauté a été le pensionnat.

Les réponses d'une partie des interviewés concordent en tout point avec celles recueillies lors de multiples autres recherches sur les conséquences du système des pensionnats : ceux-ci ont provoqué une rupture dans la transmission des valeurs et créé des familles sans racines culturelles. De plus, les répondants sont aussi persuadés que cette perte culturelle a pu entraîner la consommation excessive d'alcool et de drogues ou amener au suicide. La perte des habiletés parentales et les carences affectives jouent aussi un rôle majeur dans les explications.

Un autre aspect sur lequel les gens s'entendent par rapport à l'expérience des pensionnats, est le sentiment d'être victime. Ce sentiment paralyse et affecte l'estime de soi et la capacité de se projeter dans le futur qui constitueraient des facteurs de protection. Si aujourd'hui, quelques membres des Premières Nations ont beaucoup de difficulté à revendiquer leurs droits, et même à prendre connaissance de ce que sont leurs droits, il importerait qu'au moins ils ne se considèrent plus comme des victimes, et qu'ils croient plutôt en leur capacité de changer leur réalité. Les personnes plus traditionalistes, qui ont réussi à cesser de consommer et à surmonter les traumatismes vécus au pensionnat, croient que l'émancipation des Premières Nations est la solution aux problèmes liés au pensionnat.

Ceci dit, au-delà des expériences traumatisantes ou non des pensionnats, il faut aussi considérer l'effet boomerang des actions assimilationnistes : la génération des pensionnats a souffert, mais, paradoxalement, est entrée dans la logique du colonisateur. C'est l'échec de l'assimilation. Subséquemment, il peut être hasardeux d'attribuer tous les problèmes psychosociaux des autochtones d'aujourd'hui aux pensionnats, à l'assimilation et aux changements culturels. De toute évidence, cette mise au ban de l'expérience du pensionnat limite considérablement les recherches. Les études scientifiques doivent chercher au-delà de la victimisation historico-politique de ce peuple pour comprendre l'enchevêtrement complexe des nombreux facteurs jouant un rôle dans le suicide chez ce groupe. Dans cette optique, l'étude de cas individuels s'avère utile, surtout lorsqu'il s'agit d'une problématique aussi répandue.

Dans le même sens, si toutes les causes immédiates du suicide peuvent être considérées comme de possibles déclencheurs, elles ne peuvent pas pour autant être considérées comme déterminantes. En d'autres termes, si le manque d'affection, les violences multiples et les autres problèmes offrent une cause directe et une explication palpable, il faut aller au-delà de ceux-ci pour connaître tout l'univers qui entoure le suicide dans le contexte de Manawan et du Lac Simon.

Consommation d'alcool et de drogues

Selon l'anthropologue Esther Jean Langdon (2001), l'augmentation de la prévalence de l'alcoolisme chez les autochtones du Brésil est directement rapportée avec le processus de « pacification » et la situation actuelle de l'autochtone par rapport la société englobante. Également, la chercheuse affirme que le moment de boire, le type de boisson consommée et la façon de l'ingérer sont variables selon le groupe ou la communauté ; et qu'il faut par conséquent, impérativement réaliser des études sur la consommation d'alcool qui prennent en considération les différences et les spécificités socioculturelles des différents peuples autochtones. (Langdon ; Mattesson, 1996).

Les registres de sens du traitement de la dépendance

De recherches anthropologiques nous fournissent également des pistes importantes pour répondre aux questions liées aux possibles facteurs sociaux et génétiques (Bousquet et Morriset, 2009 ; Coloma, Carlos, 2001 ; Langdon, Esther Jean, 2005 ; Roy, Bernard 2005). Il importe entre autres d'examiner l'interaction avec la substance, la disposition psychologique et le contexte pour comprendre le phénomène de l'alcoolisme et de la consommation d'autres drogues dans un groupe humaine donné. Comme pour le suicide, les données comparatives démontrent que les taux de l'alcoolisme varient selon les communautés, exposant de ce fait qu'il n'existe pas une explication universelle, puisque les différences dans les taux doivent être cherchées dans les particularités des contextes socioculturels et historiques.

Dans ce sens, le chercheur Carlos Coloma (2001) souligne l'importance des changements socio-culturels dans le processus de colonisation, en analysant la souffrance individuelle ou collective comme un facteur déterminant à la rupture de l'équilibre individuel ou social, alors que l'alcoolisme est une manifestation parmi d'autres, comme la violence auto-infligée, de ce manque d'équilibre. Finalement, il affirme que la consommation d'alcool peut être analysée comme un élément permettant de déchaîner des malaises subis par l'individu suicidaire.

Selon notre expérience, autant à Manawan qu'au Lac Simon, les jeunes commencent à fumer la cigarette à l'âge de 12 ans environ et à consommer des drogues et de l'alcool à l'âge de 13 ou 14 ans. L'alcool et la drogue consommés par les plus jeunes sont la bière et le pot (cannabis). L'alcool fort, le *speed* et la cocaïne sont consommés par les adultes. L'accès aux drogues est facilité par des *dealers* qui habitent dans la communauté ou qui viennent de l'extérieur. Lorsque les parents donnent de l'argent aux enfants et n'exercent pas beaucoup de contrôle sur son usage, l'accès est encore plus facile. Ici, le phénomène de la compensation du manque d'affection et de l'absence par l'argent ou la permissivité ressort encore et semble être un aspect clé pour les professionnels qui cherchent à comprendre plusieurs dynamiques de la communauté.

En 2008, un rapport de recherche intitulé *Consommation de substances psychoactives chez les adolescents atikamekw* révélait un haut taux de consommation de drogue chez les jeunes atikamekw. Parmi les participants à cette recherche, majoritairement des jeunes de Manawan, 57 % ont déclaré avoir consommé des drogues au moins une fois au cours de l'année précédant la recherche. Selon cette étude, l'âge moyen du début de la consommation régulière de drogue chez les jeunes atikamekw est 13 ans. Un nombre important de jeunes rapportent des conséquences négatives importantes liées à leur consommation telle que des difficultés scolaires, des comportements délinquants et des problèmes physiques, psychologiques et relationnels. Selon la même recherche, le cannabis serait de loin la drogue la plus consommée (52,3 %). Viennent ensuite les amphétamines (14 %), la cocaïne (10,5 %), les hallucinogènes (5,2 %), les solvants (2,3 %) et autres drogues (2,3 %).

Pour le Lac Simon, selon les rapports de coroner auxquels nous avons eu accès pendant notre recherche avec l'équipe Wasena-Waseya, les recherches sur le terrain et la thèse d'Arlène Laliberté (2007), 90 % des personnes avaient consommé de l'alcool ou des drogues au moment de leur suicide et souffraient habituellement d'un problème d'abus d'alcool. Cela ne signifie pas que les personnes ne se seraient pas enlevé la vie sans la présence de l'alcool, mais l'alcool augmente les risques de façon importante.

Toutefois, comme l'affirment Bousquet et Morrisset (2009) :

Nous ne voudrions pas que cet essai soit compris comme une dénégation des problèmes de consommation d'alcool chez les Amérindiens, mais plutôt comme une volonté scientifique de dresser un portrait plus nuancé que ce qui est habituellement présenté : dans une réalité où la relation à l'alcool peut aussi être saine, peut-être peut-on trouver des modèles à ajouter aux moyens connus de réduction des méfaits de l'abus d'alcool. (Bousquet et Morissette, 2009 : 129-130)

Par ailleurs, la consommation existe dans plusieurs maisons et touche différents groupes d'âge. Selon plusieurs jeunes, il est normal de boire avec les parents et les grands-parents, et cette habitude peut être considérée comme un partage entre générations, et non pas seulement comme une occasion de s'enivrer. Selon un monsieur responsable d'un campement pour jeunes ayant des problèmes de consommation, l'interdiction totale de consommation d'alcool et de drogues pourrait provoquer un sentiment de révolte. Ainsi, il est plus important d'expliquer que la consommation modérée peut faciliter la communication et le partage, ce qui pourrait amener les jeunes à avoir une relation plus saine avec l'alcool.

Nous voudrions montrer, pour en avoir été témoins sur nos terrains respectifs, qu'il existe, en marge des problèmes de dépendance et de leur cortège de blessures, des Amérindiens qui boivent de l'alcool de façon raisonnable et que certains d'entre eux sont même d'anciens buveurs. [...] Nous considérerons le fait de boire de l'alcool chez les Autochtones non pas à travers les perceptions de la médecine ou de la psychologie, mais plutôt sous l'angle des représentations sociales et culturelles. Notre but est de démontrer que, au sein du contexte québécois, les Amérindiens ont une culture de l'alcool plus raffinée que ce que la littérature laisse entendre et qui va au-delà de la recherche d'enivrement total que l'on observe, fréquemment, les fins de semaine dans les réserves. Nous aimerions surtout rattacher cette culture de l'alcool à une culture politique, que nous définirons provisoirement comme un système de valeurs, de croyances et de représentations permettant à un individu d'appréhender son rôle dans sa propre société. (Bousquet et Morissette, 2009 : 129)

Donc, en nous basant sur les renseignements recueillis on soutient que l'alcool et les drogues peuvent jouer un rôle dans les cas de suicide, sans pour autant en être les déterminants. L'utilisation de l'alcool et du tabac peut être liée à des rites et à des aspects culturels antérieurs au contact – cette affirmation n'étant cependant que spéculative, puisque nous n'avons pas réalisé de recherches sur le sujet – et la consommation d'aujourd'hui peut être lue comme une redéfinition de ces aspects et non nécessairement comme un acte destructif.

Conclusion

La mort impose à l'univers des relations sociales de s'organiser d'une façon différente, en devant incorporer l'absence du mort et, en même temps, dans le cadre de notre recherche, à considérer la présence du décédé dans son état de liminalité (Víteni, 2012), ce qui devient plus dangereux et plus présent.

On constate un besoin omniprésent de procéder à une réinvention de la vie de la personne morte dans un cas de suicide. Contrairement aux morts par autre cause, où les souvenirs du sujet disparu ne s'organisent pas de façon ordonnée, dans les cas de suicide, la cause du décès sert de référence et de point de départ au récit de l'histoire de vie du sujet. Et cette narration sert autant à

donner de bonnes raisons pour un tel acte, que pour montrer les bons aspects de la vie de celui qui s'est enlevé la vie. Dans les récits de la collectivité, la mort volontaire est liée à un large éventail de motivations, d'objectifs et de conséquences.

Il ressort que le suicide en général est mis en relation avec des événements marquants de façon négative dans l'histoire de vie d'un individu, par exemple un historique de violence physique, le décès d'un conjoint, l'alcoolisme, une séparation ou des maladies. Par conséquent, on cherche ce genre de grands événements dans le parcours du suicidé.

La façon d'appréhender les suicides selon un ordre chronologique des événements d'une vie, est aussi critiquée. À partir du moment où on essaie d'établir des relations logiques, pour la compréhension du sens d'une vie, on établit des liens entre les événements significatifs et on leur attribue une certaine cohérence. Pour reprendre les mots de Bourdieu, disons qu'essayer de créer des récits cohérents par rapport aux cas de suicide à Manawan et au Lac Simon, c'est-à-dire avec un début, un déroulement et une fin, autrement dit une séquence significative et organisée d'événements, veut dire céder à une illusion rhétorique (Bourdieu, 1986 : 69).

Mais comment procéder si le suicide impose au sens commun le besoin d'une intelligibilité? L'illusion biographique se présente alors comme un recours tentant. Bien que critiquée par Bourdieu, il faut reconnaître que cette perception est présente dans la pratique de ceux qui restent, puisque la mort vient interrompre ces parcours. Par le suicide, l'illusion devient encore plus forte, car il est impératif pour ceux qui restent d'essayer de comprendre rapidement ce que cette mort représente, quelles qu'en soient les significations, et de se demander si cette mort représente une fin, soit la limite de la vie. Ainsi, le sens obtenu à travers un enchaînement d'événements significatifs de la vie d'un individu devient-il une façon d'en faire la biographie.

Notre principal exercice dans le présent article a été de démontrer, à partir de notre expérience sur le terrain, comment les Atikamekw de Manawan et les Anishnabek du Lac Simon font face aux facteurs immédiats – ou déclencheurs – liés au suicide, tout comme aux facteurs indirects. Nous avons été attentifs, dans une première section, aux discours qui lient les actes autodestructeurs au manque d'affection, aux violences multiples, aux séquelles de l'expérience dans les pensionnats et à la consommation d'alcool et de drogues. Il s'agit d'explications causales, qui attribuent à ces éléments les motifs ultimes du passage à l'acte. Nous avons insisté sur sa description et sa mise en contexte, pour les expliquer avant tout comme des facteurs faisant partie d'une histoire de colonisation et de spoliation spécifique, et jamais comme favorisant le suicide.

Aussi les autres facteurs associés, *per se*, ne seraient-ils pas suicidogènes si pris individuellement. D'ailleurs, la consommation excessive d'alcool ou de drogues, les crises amoureuses, le manque d'affection, la négligence, les violences – physique, sexuelle et psychologique – bref, toutes ces grandes problématiques affectent aussi d'autres peuples avec la même intensité, sans avoir pour autant une incidence sur l'augmentation du taux de suicide.

Références

- Affaires autochtones et Développement du Nord Canada. (2015). Les Nations. *Atikamekw de Manawan*. Repéré à http://www.aadnc-aandc.gc.ca/Mobile/Nations/profile_manawan-fra.html
- Affaires autochtones et Développement du Nord Canada. (2015). Les Nations. *La nation Anishnabe du Lac Simon*. Repéré à http://www.aadnc-aandc.gc.ca/Mobile/Nations/profile_lacsimon-fra.html
- Affaires autochtones et Développement du Nord Canada. (2015). *Points saillants du rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*. Repéré à <https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100014597/1100100014637>
- Alain, M., Laperrière, J., Plourde, C. et Pronovost, J. (2008). *Consommation de substances psychoactives chez les jeunes Atikamekw*. Rapport de recherche, Trois-Rivières, Québec : Université du Québec à Trois-Rivières.
- Bourdieu, P. (1986). *L'illusion biographique*. Actes de la recherche en sciences sociales, 62/63, 69-73
- Bousquet, M.-P. et Morissette, A. (2009). De la bière, du fort ou du vin : peut-on boire sans ivresse chez les Amérindiens ? *Drogues, santé et société*, 18(1), 123-163.
- Coloma, C. (2001). *Processo de alcoolização no contexto das nações indígenas. Seminário sobre alcoolismo e DST/AIDS entre os povos indígenas*. Brasília: Ministério da Saúde/ Secretaria de Políticas de Saúde/ Coordenação Nacional de DST e AIDS.
- Kirmayer, L.J., Brass, G.M., Holton, T., Paul, K., Simpson, C. et Tait, C. (2007). *Suicide chez les Autochtones au Canada*. Publié par la Fondation autochtone de guérison.
- Kirmayer, L.J., Tait, C. et Simpson, C. (2009). The Mental Health of Aboriginal Peoples in Canada: Transformations of Identity and Community (p. 105-160) dans Laurence J. Kirmayer et Gail Guthrie Valaskakis (dir.). *Healing Traditions. The Mental Health of Aboriginal Peoples in Canada*. UBC Press, Vancouver, BC.
- Laliberté, A. (2007). *Un modèle écologique pour mieux comprendre le suicide chez les Autochtones : Une étude exploratoire* (Thèse de doctorat inédite). Université du Québec à Montréal.
- Langdon, E. et Matteson, J. (1996). *Xamanismo no Brasil – Novas Perspectivas*. São Paulo : Editora UFSC.
- Langdon, J. E. (2001). O que beber, como beber e quando beber: O contexto sociocultural no alcoolismo entre as populações indígenas. In *Anais do Seminário sobre Alcoolismo e DST/AIDS entre os Povos Indígenas* (p. 83-97). Brasília, DF : Ministério da Saúde.
- Roy, B. (2005). Alcool en milieu autochtone et marqueurs identitaires meurtriers. *Drogues, santé et société*, 4(1), 85-128.
- Vitenti, L. (2012). *Couper le fil de la vie : suicide et rituels de mort chez les Atikamekw de Manawan* (thèse de doctorat inédite). Université de Montréal.



**Pour en finir avec les crimes sans victimes : l'approche
minimaliste en éthique des drogues**
**To end crime without victims : the minimalist approach to drug
ethics**
**Para terminar con los crímenes sin víctimas : el enfoque
minimalista en la ética de las drogas**

Martin Gibert

Volume 17, numéro 1, avril 2018

La drogue : aux limites de la société (2) Pratiques

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1059140ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1059140ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Drogues, santé et société

ISSN

1703-8847 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gibert, M. (2018). Pour en finir avec les crimes sans victimes : l'approche
minimaliste en éthique des drogues. *Drogues, santé et société*, 17(1), 85–98.
<https://doi.org/10.7202/1059140ar>

Résumé de l'article

Dans cet article en éthique appliquée, je souhaite montrer comment l'opposition entre minimalisme et maximalisme moral peut éclairer le débat sur la prohibition des drogues. Le principe – défendu par Ruwen Ogien – de l'indifférence morale du rapport à soi-même implique en effet qu'on ne condamne pas l'usager de drogue au nom d'un paternalisme moral. Plus généralement, en ne reconnaissant pas les « crimes sans victimes », le minimalisme écarte un certain nombre d'arguments en faveur de la prohibition. On peut donc dire que l'intérêt de l'approche minimaliste en éthique des drogues consiste moins à trancher des cas difficiles qu'à écarter certaines mauvaises raisons et autres intuitions maximalistes et confuses.



RÉFLEXION THÉORIQUE

Pour en finir avec les crimes sans victimes : l'approche minimaliste en éthique des drogues.

Martin Gibert, chercheur en éthique à l'Université de Montréal
(Affilié au Centre de recherche en éthique et à l'Institut de valorisation des données)

Coordonnées :

Martin Gibert
3833 rue Saint Dominique,
Montréal, H2W 2A2
martin.gibert@gmail.com
514 529 8975

Résumé

Dans cet article en éthique appliquée, je souhaite montrer comment l'opposition entre minimalisme et maximalisme moral peut éclairer le débat sur la prohibition des drogues. Le principe – défendu par Ruwen Ogien – de l'indifférence morale du rapport à soi-même implique en effet qu'on ne condamne pas l'usager de drogue au nom d'un paternalisme moral. Plus généralement, en ne reconnaissant pas les « crimes sans victimes », le minimalisme écarte un certain nombre d'arguments en faveur de la prohibition. On peut donc dire que l'intérêt de l'approche minimaliste en éthique des drogues consiste moins à trancher des cas difficiles qu'à écarter certaines mauvaises raisons et autres intuitions maximalistes et confuses.

Mots-clés : éthique des drogues, minimalisme moral, paternalisme, Ruwen Ogien.

To end crime without victims : the minimalist approach to drug ethics.

Abstract

In this paper in applied ethics, I want to show how the contrast between moral minimalism and maximalism can inform the debate on drug prohibition. Indeed, the principle of moral indifference toward oneself - defended by Ruwen Ogien - implies that we do not condemn the drug user on behalf of paternalism. More broadly, by not recognizing harmless crimes, minimalism puts aside some arguments for prohibition. That's why the interest of the minimalist approach in drug ethics is less to decide puzzling cases, than to rule out some bad reasons and other maximalist and confused intuitions.

Keywords: drug ethics, moral minimalism, paternalism, Ruwen Ogien.

Para terminar con los crímenes sin víctimas : el enfoque minimalista en la ética de las drogas

Resumen

En este artículo sobre ética aplicada deseo mostrar de qué manera la oposición entre minimalismo y maximalismo moral puede esclarecer el debate sobre la prohibición de las drogas. El principio – defendido por Ruwen Ogien – de la indiferencia moral de la relación consigo mismo implica en efecto que no se condene al consumidor de drogas en nombre de un paternalismo moral. Generalmente, al no reconocer los “crímenes sin víctimas”, el minimalismo descarta un cierto número de argumentos en favor de la prohibición. Podemos decir entonces que el interés del enfoque minimalista en la ética de las drogas consiste no tanto en resolver los casos difíciles como en excluir ciertas malas razones y otras intuiciones maximalistas y confusas.

Palabras clave: ética de las drogas, minimalismo moral, paternalismo, Ruwen Ogien.

Introduction

L'usage de drogues – légales ou illégales – est-il moralement acceptable ? Y a-t-il des limites à la liberté d'un individu qui ne fait de tort à personne ? Ou pour le dire autrement, y a-t-il des limites aux restrictions que la société peut imposer à un individu qui, tout au plus, ne se nuit qu'à lui-même ? Ce sont à ces questions délicates que la pensée du philosophe français Ruwen Ogien peut apporter des éléments de réflexion. Car, même s'il n'y a pas consacré d'analyse approfondie, les positions qu'il défend et les distinctions qu'il opère en philosophie morale peuvent sans doute éclairer le débat sur les drogues. Dans l'article qui suit, je vais tenter de montrer la pertinence de sa distinction entre minimalisme et maximalisme moral dans un contexte d'éthique appliquée aux drogues. Ma démarche est celle d'un philosophe qui s'intéresse à la problématique des drogues, mais qui est loin d'en connaître toutes les nuances ni les dimensions concrètes et pratiques : mon niveau d'analyse va demeurer relativement abstrait et théorique et j'ai bien conscience qu'il ne pourra pas forcément répondre aux nombreuses questions morales que se posent les acteurs de terrain. J'espère néanmoins qu'il pourra aider à y voir plus clair dans les enjeux éthiques fondamentaux que soulève l'usage des drogues.

La pensée du philosophe français Ruwen Ogien s'inscrit dans la tradition analytique – qu'on oppose en général à la tradition « continentale ». Dans cette optique, il s'agit, un peu sur le modèle des sciences, de valoriser la clarté, la rigueur argumentative et les débats entre philosophes – quand la tradition continentale se tourne plutôt vers l'interprétation des grands auteurs de la tradition. Un des premiers mérites du travail d'Ogien en philosophie morale consiste ainsi à nous familiariser avec des concepts, des théories et des distinctions relativement méconnus du public francophone. On notera par exemple qu'en philosophie morale, la question des drogues relève de l'éthique appliquée (le philosophe australien Peter Singer, qui n'a jamais travaillé sur les drogues, est sans doute le plus célèbre représentant de ce domaine). Il s'agit, dans un contexte donné, de répondre à la question « que dois-je faire ? » ou « que devrions-nous faire ? » en mobilisant des concepts moraux, tels que le juste et l'injuste, le bien et le mal, la vertu et le vice, etc. Les raisons d'agir d'une manière ou d'une autre sont habituellement soutenues par des principes qui relèvent de l'éthique normative, laquelle est constituée de théories qui cherchent à définir des ensembles cohérents et unifiés de principes moraux. Autrement dit, l'éthique appliquée met en application dans une situation donnée ou dans un domaine spécifique des arguments et principes d'éthique normative^[1].

1 - Esquisse des approches théoriques possibles en éthique des drogues.^[2]

Qu'est-ce que les gens, qui s'intéressent au débat sur la prohibition des drogues, sont-ils en droit d'attendre de la philosophie morale ? Plus précisément – et, encore une fois, de façon forcément décontextualisée – qu'est-ce que l'éthique normative peut nous dire des enjeux liés aux drogues ? Voici en quelques mots comment, dans le cadre analytique, la philosophie morale contemporaine pourrait tracer les lignes de force du débat. Ce pourrait être en quelque sorte l'esquisse d'une éthique appliquée aux drogues, une éthique qu'il reste encore à mettre en contexte – et à confronter à la réalité.

¹ Pour compléter le tableau de l'approche analytique en philosophie morale, il faut ajouter qu'il existe, en plus de l'éthique appliquée et de l'éthique normative, un troisième domaine, la métaéthique : c'est le domaine le plus abstrait et le plus éloigné de la question « comment bien agir ? » puisqu'il s'intéresse à la définition des concepts de bien, de mal ou de valeur ou encore à la question de l'universalité ou de la relativité des valeurs morale. Notons que Ruwen Ogien a largement contribué à faire connaître la métaéthique au public francophone.

² Je ne propose pas de bibliographie détaillée pour cette section qui se contente de présenter les bases de l'éthique analytique. On pourra toutefois se reporter à Tappolet et Ogien (2008) pour une présentation plus complète et référencée.

L'approche minimaliste en éthique des drogues

Que l'on considère le débat du point de vue individuel ou des politiques publiques, les arguments moraux qui viennent en premier lieu à l'esprit consistent souvent à estimer la valeur des conséquences sur l'individu ou sur la société de l'usage des drogues. Ainsi, une personne peut se demander si elle a plus à gagner ou à perdre à consommer une substance donnée. De même, on peut s'interroger sur la meilleure politique du point de vue du bien-être global de la société. C'est ce que les philosophes moraux nomment l'approche conséquentialiste. L'idée de base consiste à dire que le caractère moralement acceptable ou non d'une action dépend de la valeur de ses conséquences.

Historiquement, les premiers philosophes conséquentialistes (les utilitaristes) évaluaient ces conséquences en termes de plaisir ou de bien-être : l'action que recommande le conséquentialisme est alors celle qui maximise le bien-être et minimise la souffrance. Dans le débat sur les drogues, la question de fond pourrait ainsi se résumer à une mise en balance des plaisirs et des souffrances pour l'usager (par exemple, le plaisir associé à la drogue et la souffrance associée au manque) et pour l'ensemble des individus potentiellement affectés (la famille et les proches de l'usager, les *dealers*, les éventuelles victimes d'actes criminels liés à l'usage, etc.). Cette balance dépend largement des caractéristiques de l'usager, de la substance et du contexte. On conçoit ainsi aisément que le conséquentialisme militerait pour la prohibition du « Krokodil » (désomorphine) qui a fait des ravages en Russie. Et ce sont également largement des considérations conséquentialistes qui ont convaincu les habitants du Colorado et d'autres États américains de légaliser le cannabis (Barcott, 2015).

L'approche conséquentialiste doit affronter au moins deux types de difficultés. D'une part elle requiert, dans une certaine mesure, de prévoir le futur puisque, par définition, les conséquences d'une action ne sont pas connues d'avance : par exemple, quels sont les risques sanitaires de prohiber ou de légaliser une substance donnée ? D'autre part, l'approche conséquentialiste suppose de trouver une commune mesure pour mettre en balance les diverses conséquences d'une action : ainsi, le plaisir global qu'une drogue apporte à un individu surpasse-t-il les souffrances qu'elles peuvent lui infliger ? Jeremy Bentham, le père de l'utilitarisme, soutenait à ce propos qu'il importe de prendre en compte différents facteurs comme la durée du plaisir, son intensité, sa proximité temporelle ou ses effets sur d'autres personnes.

Il n'empêche que pour importantes qu'elles soient, ces deux difficultés ne sont pas insurmontables lorsqu'il s'agit d'évaluer une situation en éthique appliquée. Ainsi, on peut certainement dire que les politiques de réduction des risques ou des méfaits (*harm reduction*) sont en grande partie soutenues par un argument de type conséquentialiste : un programme d'échange de seringues, par exemple, rapporte vraisemblablement beaucoup de bien-être global plus qu'il ne génère de souffrance.

L'approche morale directement opposée au conséquentialisme est nommée le déontologisme. Pour les déontologues une action est moralement acceptable dans la mesure où elle respecte une norme (c'est-à-dire une permission, une obligation ou une interdiction) quelles que soient ses conséquences. Ainsi, dans un scénario du type « bombe à retardement » un déontologue pourrait soutenir qu'il ne faut jamais torturer le présumé poseur de bombe, même si cela pourrait, en définitive, maximiser le bien-être global. Le déontologue respecte ici la norme « il est interdit de torturer ».

Dans la tradition en philosophie morale, Emmanuel Kant est le plus célèbre des déontologues dans la mesure où il considère que la bonne action est celle qui respecte un impératif catégorique (par exemple : il ne faut jamais utiliser une personne comme un simple moyen), indépendamment des conséquences de cette action. Au 20^e siècle, le philosophe anglais David Ross est un autre exemple de déontologue qui a identifié sept normes de base (des « devoirs *prima facie* ») que devrait

respecter toute action moralement correcte. Les déontologues raisonnent souvent en termes de droits, lesquels déterminent des obligations ou des interdictions à respecter « absolument », c'est-à-dire qu'elles qu'en soient les conséquences.

Dans le débat sur les drogues, on peut raisonnablement supposer que Kant serait en faveur de la prohibition (même s'il consommait de l'alcool de façon raisonnable). Le philosophe allemand était en effet assez puritain et considérait, contrairement aux philosophes hédonistes, que la recherche du plaisir ne pouvait constituer une raison morale valide. Son argument principal aurait sans doute été que consommer une drogue revient en quelque sorte à utiliser son propre corps comme un moyen de parvenir au plaisir, ce qui signifierait ne pas se respecter soi-même. C'est en tout cas par un argument analogue qu'il condamnait la masturbation (Ogien, 2007 :43). De même, il aurait sans doute privilégié le contrôle de soi à l'ivresse ou à l'expérimentation d'états modifiés de conscience.

Mais le déontologisme n'est pas intrinsèquement en faveur de la prohibition des drogues. Tout dépend des normes ou des droits que le déontologue reconnaît comme fondamentaux. En réalité, un des principaux arguments antiprohibitionnistes est de nature déontologique : il s'agit de respecter la liberté des individus en reconnaissant leur droit à faire des choix autonomes.

L'éthique de la vertu constitue la troisième famille de théories normatives. Elle envisage la moralité non pas dans la perspective des conséquences de l'action, ni dans celles des normes que doit respecter l'action, mais à partir de l'*agent*. L'action moralement correcte est celle qu'accomplirait un agent vertueux (une personne juste ou bienveillante, par exemple). Pour l'éthique de la vertu, se demander si l'usage de drogue est moralement condamnable revient donc à se demander si une personne vertueuse pourrait en consommer. Socrate – qu'on prendra ici un peu arbitrairement comme modèle de personne vertueuse – pourrait-il, par exemple, fumer du cannabis ou s'injecter de l'héroïne ? La consommation de drogue est-elle compatible avec le genre d'existence qu'on est censé attendre d'une bonne personne ?

On peut évidemment tout à fait imaginer qu'une personne moralement admirable – un modèle de vertu – soit un consommateur régulier. Il n'empêche que, sauf à considérer une drogue qui rendrait davantage vertueux (ce qui n'est pas forcément absurde), l'usage de drogue semble entrer en tension avec l'approche par l'éthique de la vertu dans la mesure où l'intérêt premier d'une drogue consiste à modifier les états mentaux et le comportement. Si Socrate est « gelé », cela risque de modifier son caractère vertueux, c'est-à-dire ses dispositions à agir avec bienveillance, justice ou compassion envers les autres.^[3]

De façon générale, les éthiciens de la vertu considèrent habituellement qu'il existe une bonne manière de mener sa vie ; les vertus sont d'ailleurs souvent définies comme des dispositions psychologiques à agir, réagir ou ressentir qui permettent de mener une vie bonne. On parle à cet égard d'une éthique perfectionniste puisqu'il s'agit de « parfaire » son existence pour correspondre à un modèle de « vie bonne ». Certes, on pourrait, là encore, imaginer une version de l'éthique de la vertu qui valorise la prise de certaines drogues parce que cela rend plus créatif ou sociable, par exemple (celui qui ne consomme jamais d'alcool passe ainsi parfois pour un rabat-joie, le contraire d'un « bon vivant »), mais les théories existantes ne vont pas vraiment dans cette direction. Comme on va le voir, cela s'explique dans une large mesure par le fait que le perfectionnisme de l'éthique de la vertu entre facilement en tension avec le minimalisme moral.

³ L'éthique de la vertu est aussi la plus à même de soutenir qu'il existe des « mauvaises pensées » c'est-à-dire qu'une personne peut être blâmable pour ce qu'elle pense, indépendamment de toute action que sa pensée entraînerait (Gibert, 2009).

2 - Le minimalisme moral contre les devoirs envers soi-même.

C'est sur cet arrière-plan en éthique normative que Ruwen Ogien propose d'opérer une distinction entre le minimalisme et le maximalisme moral. Cette distinction est transversale : cela signifie qu'un conséquentialiste, un déontologue ou un éthicien de la vertu peuvent, du moins en théorie, aussi bien être minimalistes que maximalistes. En effet, cette distinction ne concerne pas le type d'arguments ou de principes qui sont mobilisés pour justifier une action, mais plutôt l'extension du domaine de la moralité. Quand peut-on dire qu'une action est morale ou immorale ?

Le minimalisme s'oppose au maximalisme, parce qu'il prône un domaine de la moralité plus restreint que ce dernier. En effet, pour le minimaliste, les seules actions moralement condamnables sont celles qui causent un tort à autrui. C'est ce que les philosophes nomment le principe du tort (*harm principle*) ou de non-nuisance, un principe qui a notamment été défendu par John Stuart Mill dans son livre *De la liberté* (Mill, 1859). Mais pour bien saisir la nature du minimalisme moral, il faut surtout voir ce que ce principe évacue : pour le minimaliste, les torts envers soi-même, les interactions entre adultes consentants et les offenses envers les entités abstraites ne sont pas moralement condamnables. Il considérera que ces actions sont hors du domaine de la moralité.

Si pour le maximaliste les torts faits à autrui sont également condamnables, il élargit le domaine de la moralité pour reconnaître d'autres catégories : les torts envers soi-même (suicide ou automutilation), les interactions entre adultes consentants (duels, lancer de nain, relations sadomasochistes) ou, enfin, les offenses envers des entités abstraites (blasphémer contre les Dieux, brûler un drapeau contre la Patrie, modifier le génome contre la nature humaine) peuvent être moralement condamnables. Ainsi, le maximaliste tolère moins d'actions et il a tendance à être (moralement ou politiquement) moins libéral que le minimaliste puisqu'il considère qu'on peut restreindre la liberté des individus, y compris quand ils ne font pas de tort à autrui.

Rappelons tout d'abord que cette opposition est normative. Il ne s'agit pas de décrire la manière dont les gens conçoivent l'extension du domaine de la moralité, mais bien de déterminer ce que cette extension devrait être. Ainsi, le fait que la plupart des gens jugent que l'inceste entre adultes consentant est immoral – et sont donc sur ce point maximalistes – n'empêchera en aucun cas le minimaliste de soutenir que l'inceste entre adultes consentants n'est pas immoral puisque ce comportement n'est pas proscrit par le principe de non-nuisance^[4].

Il convient ensuite de préciser que les exemples ci-dessus pourraient, dans certaines circonstances, tomber sous le principe de non-nuisance. On peut ainsi imaginer qu'un blasphème, c'est-à-dire une offense envers une entité abstraite (Dieu) fasse également du tort à des individus qui y verraient une attaque personnelle (et on peut penser aux caricatures de Mahomet). Il peut être d'ailleurs extrêmement difficile de déterminer à partir de quand la ligne est franchie entre l'offense envers une entité abstraite et le tort envers une personne concrète. Il est en revanche clair que le minimalisme ne condamnerait jamais celui ou celle qui blasphème sans que personne ne l'entende tandis que le maximaliste pourrait y voir une action moralement répréhensible. C'est pourquoi, dans la mesure où l'évaluation morale d'une action dépend largement du contexte, il est plus rigoureux de parler de raisons ou d'arguments minimalistes ou maximalistes que d'actions (intrinsèquement) minimalistes ou maximalistes.

⁴ Il est bien sûr possible de mobiliser l'opposition minimalisme/maximalisme de façon descriptive, comme lorsque j'écris que la plupart des gens sont maximalistes à propos de l'inceste entre adultes consentants, mais ce n'est pas le sens qui m'intéresse dans cet article qui explore la question des drogues en éthique normative. Voir sur cette question, Nathalie Maillard (2013).

Ogien remarque enfin que l'histoire de la philosophie morale (occidentale) est dominée par le maximalisme :

« L'idée que le rapport à soi-même a une certaine importance morale est assez commune. Mais on la trouve aussi au premier plan des conceptions philosophiques les plus réputées. Les philosophes d'inspiration aristotélicienne nous recommandent de viser « la vie bonne » en cultivant certaines vertus dirigées vers soi comme l'endurance ou la tempérance. Les kantien estiment qu'il existe des devoirs moraux envers soi-même, comme ceux de ne pas se suicider ou de ne pas laisser ses talents naturels à l'abandon. » (Ogien, 2007 : 19-20).

Ruwen Ogien ne se contente pas d'opérer une distinction entre maximalisme et minimalisme. Il défend le minimalisme contre le maximalisme : « Je soutiens en effet que ce que nous faisons de nous-mêmes n'a aucune importance morale » (Ogien, 2007 : 24). Cela s'appuie sur ce qu'il nomme le principe d'asymétrie morale : le bien et le mal qu'on se fait à soi-même n'a pas la même importance morale que celui qu'on fait aux autres. Le chapitre 2 de *L'éthique aujourd'hui : maximalistes et minimalistes* (Ogien, 2007) est entièrement consacré à justifier l'indifférence moral du rapport soi-même. L'argument de base, dans le sillage de Mill et de la tradition libérale, consiste à respecter l'autonomie ou la liberté des individus⁵. La société ou l'État ne devraient pas limiter la liberté des individus lorsque cela n'affecte pas d'autres individus.

Mais Ogien remarque également qu'il y a quelque chose de contradictoire dans l'idée d'un devoir moral envers soi-même parce qu'il s'agit d'une obligation à laquelle on peut se soustraire : c'est un peu comme si l'on était à la fois le débiteur et le créancier d'une dette. Lorsqu'on y regarde de plus près, les devoirs moraux envers soi-même sont plutôt des devoirs envers des entités abstraites comme la nature ou la dignité humaine (certaines pratiques sexuelles, par exemple, seraient contre nature ou insulteraient la dignité humaine).

Ogien ne soutient pas pour autant qu'il est mal de se soucier de soi, de sa santé ou de son futur. Il nie simplement qu'il s'agit là d'un devoir *moral*. Si ce n'est pas d'ordre moral, de quel ordre normatif relève le rapport à soi-même ? C'est ce que les philosophes nomment l'ordre prudentiel : il vise la conservation ou l'amélioration de son propre bien-être.

Autrement dit, pour Ogien, les arguments maximalistes ne sont pas de bons arguments moraux. Une morale « rationnelle », c'est-à-dire qui se soucie de la validité des arguments, devrait se contenter d'un domaine de la moralité restreint ou « par défaut », qui est indifférent aux devoirs envers soi-même. C'est pourquoi les philosophes moraux devraient – humblement – s'en tenir aux torts avérés envers autrui lorsqu'il s'agit de condamner une action. Ils devraient, par exemple, éviter d'invoquer le respect de la dignité humaine ou en appeler à suivre un modèle de vie bonne (contrairement à ce que font les éthiciens de la vertu).

Plus précisément, Ogien développe une morale minimale fondée sur trois principes :

- 1) Le principe d'égale considération : il faut tenir compte des intérêts de tous et de la voix et des revendications de chacun dans la mesure où elles possèdent une valeur impersonnelle.

⁵ Mill identifiait même dans la nature humaine une tendance à négliger l'autonomie : « Il n'est pas difficile de montrer, par de nombreux exemples, qu'étendre les limites de ce qu'on peut appeler la police morale, jusqu'à ce qu'elle empiète sur la liberté la plus incontestablement légitime de l'individu, est, de tous les penchants humains, l'un des plus universels. » (Mill, *De la liberté*, p.147)

2) Le principe d'indifférence moral du rapport à soi-même.

3) Le principe de non-nuisance. (Ogien 2007 : 155-6)

On ne confondra pas le minimalisme avec une sorte de laxisme morale : ce n'est pas parce que son second principe ampute le domaine traditionnel de la moralité que le minimalisme est une morale moins contraignante ou plus facile à suivre. Prendre au sérieux le principe de non-nuisance, par exemple, peut être très exigeant si l'on considère les enjeux en éthique environnementale ou animale. Le minimalisme n'est pas forcément une morale pour feignants.

En pratique, soutenir une approche normative minimaliste implique habituellement de soutenir une position antipaternaliste. On peut en effet qualifier de paternalisme moral l'attitude « qui consiste à vouloir protéger les gens d'eux-mêmes ou à essayer de faire leur bien sans tenir compte de leur opinion » (Ogien, 2007 : 14). On peut penser qu'il est parfois légitime de décider à la place d'un enfant ce qui est bon pour lui (« éteints la télé et vas te brosser les dents ! ») parce qu'il lui manque des outils pour évaluer correctement les choses. Mais comment justifier une telle attitude à l'endroit d'un adulte ? Si X veut s'adonner à une activité qui ne cause de tort à personne d'autre qu'à elle-même, de quel droit devrait-on l'en empêcher, ou même la blâmer de le faire ?

Ainsi, on peut imaginer que dans le cadre de pratiques sadomasochistes librement consenties, une personne se blesse ou se mutile. Faut-il l'en empêcher ? Le minimaliste aura tendance à penser que non, et le maximaliste que oui. Puisque nous n'avons pas de devoirs moraux envers nous-mêmes, dira le minimaliste, on ne devrait pas blâmer cette personne pour son comportement. Nous ne sommes pas à sa place pour juger ce qui est le mieux pour elle. Pour le minimaliste, il n'y a de crimes que s'il y a une victime : il faut donc éradiquer la catégorie des crimes sans victimes. Le maximaliste moral, de son côté, convoquera différents arguments pour justifier qu'on interdise ce type de pratique : c'est trop dangereux pour les protagonistes, c'est choquant (surtout pour les enfants), c'est manquer de respect pour la dignité humaine ou pour l'idée de l'Amour. Bref, on peut parfaitement justifier d'entraver la vie d'une personne qui ne commet pas de tort sinon envers elle-même : il peut y voir des crimes (moraux) sans victimes.

On le voit, le minimalisme moral a certaines affinités avec le libéralisme politique lorsqu'il insiste sur l'idée que l'État doit rester neutre sur les conceptions du bien personnel. C'est ce que Pierre Elliott Trudeau exprimait à sa manière en 1969 : « L'État n'a rien à faire dans les chambres à coucher de la nation ». Il s'en distingue toutefois par une justification différente : alors que le libéralisme politique vise la tolérance et la bonne entente entre les différents individus ou communautés, le minimaliste moral justifie sa position par l'indifférence morale du rapport à soi.

En éthique appliquée, le minimaliste se retrouvera le plus souvent dans les positions « libérales », par opposition aux positions « conservatrices ». En bioéthique, le minimaliste aura ainsi tendance à être favorable à l'euthanasie, aux recherches sur les cellules souches, aux mères porteuses ou à la vente d'organes. En éthique sexuelle, il sera en faveur du mariage pour tous ou de la liberté de se prostituer et contre l'interdit de l'inceste entre adultes consentants. Quelle devrait être la position minimaliste en éthique des drogues ?

3 - Une tendance antipaternaliste en éthique des drogues

Il est facile de deviner que les minimalistes seront plus favorables à la légalisation des drogues que les maximalistes. Mais peut-on en dire davantage ? À quoi devrait correspondre la position minimaliste en éthique des drogues ? Il est évidemment délicat de répondre de façon générale et abstraite

dans la mesure où l'éthique appliquée est largement une affaire de précision. Différentes variables devraient être prises en compte : les caractéristiques de la drogue (cannabis, alcool, héroïne), de ses utilisateurs (enfants, adolescents, adultes), du contexte social et politique (traditions religieuses, acceptabilité sociale), etc. On peut néanmoins accorder que minimalistes et maximalistes n'auront pas le même point de départ pour évaluer la moralité des drogues.

Un conséquentialiste minimaliste devrait ne pas tenir compte, dans le calcul des conséquences, des torts commis envers soi-même. Cela augmente évidemment très largement les chances qu'il tolère, voire promeuve, l'usage d'une drogue. On notera que ce n'est pas là une attitude orthodoxe pour le conséquentialisme, car celui-ci n'opère habituellement pas cette distinction entre deux types de torts. En fait, le conséquentialisme classique (c'est-à-dire non minimaliste) peut parfaitement justifier le paternalisme si brimer la liberté d'un individu a de bonnes conséquences en termes de bien-être (et quand bien même les premiers intéressés ne le souhaitent pas). Certaines versions du conséquentialisme, comme celle qui consiste à valoriser non pas le bien-être, mais la satisfaction des préférences, permettent toutefois d'évacuer en partie ce type de paternalisme. En effet, s'il s'agit de maximiser les préférences des gens plutôt que leur bien-être, on doit tenir compte de la préférence des gens à consommer.

De son côté, un déontologue minimaliste pourra voir les trois principes d'égale considération, d'indifférence morale du rapport à soi-même et de non-nuisance comme trois normes à respecter. C'est vraisemblablement l'attitude que privilégierait Ruwen Ogien, même s'il évite habituellement de prendre position dans le débat en éthique normative entre déontologues et conséquentialistes. En termes de droit, cela signifiera que le déontologue minimaliste militera pour un droit fondamental des individus à ne pas être entravés dans les choix qui ne regardent qu'eux-mêmes. Ce sera un partisan de l'autonomie des individus. Pour ce qui concerne les drogues, il combattrait la « police morale » ou le moralisme qui empiète indument sur la vie privée des gens (il pourra avoir un discours aux accents libertariens). Il insistera sur l'idée qu'il n'y a rien de mal en soi à se droguer. Ce n'est pas un acte pervers, dégoûtant ou contre nature. Il s'ensuit que sa position, dans le débat sur la légalisation de certaines drogues, se réglerait sur le principe de non-nuisance, en prenant autant garde aux intérêts des usagers qu'à ceux des personnes qui les entourent. C'est l'attitude libérale par excellence, celle-là même que défendait la philosophe Hannah Arendt (2005 : 170) : « Tant que le morphinomane ne devient pas criminel, cela ne regarde personne. »

Il est plus difficile d'imaginer qu'un partisan de l'éthique de la vertu soit authentiquement minimaliste. Comme je l'ai déjà suggéré, le principe de l'indifférence morale du rapport à soi-même s'accorde assez mal avec l'idée que la morale doit se fonder sur des vertus. Historiquement, les éthiques de la vertu ont d'ailleurs toujours été maximalistes. Il n'empêche qu'on peut concevoir une éthique de la vertu valorisant l'indifférence morale du rapport à soi-même et un rapport aux autres non paternaliste (ou « non intrusif »). L'éthicien de la vertu minimaliste devra reconnaître que certaines des vertus « traditionnelles » qui relèvent du rapport à soi ne sont, en réalité, pas intrinsèquement morales. C'est globalement le cas des exigences d'épanouissement personnel^[6].

⁶ Plus précisément, on peut distinguer deux types de vertus. Certaines sont dites personnelles comme l'endurance, la tempérance, la prudence et d'autres sociales comme le respect, la générosité, l'humilité ou l'honnêteté (Ogien, 2007 : 58). Dans la mesure où cela n'a pas d'impact sur autrui, le minimaliste n'aura donc pas à devenir particulièrement endurant, tempérant ou prudent. Il lui sera évidemment permis de l'être, mais ce ne sont pas ces vertus personnelles qui le définiront comme un agent vertueux exemplaire. En revanche, s'il prend au sérieux les principes de non-nuisance et d'égale considération des intérêts (Ogien, 2007 : 196), il devra sans doute ne pas être dénué de générosité, de bienveillance, d'honnêteté et de justice.

Dans le débat sur les drogues, l'éthicien de la vertu minimaliste refusera probablement de blâmer des personnes qui préfèrent, par exemple, l'oisiveté et la débauche au travail et à la tempérance. Il ne condamnera jamais un consommateur de drogue au prétexte qu'il « détruit sa vie » (ce qui ne l'empêchera pas de l'aviser, sur un mode prudentiel, quant aux conséquences probables de ses choix). Il préconisera une compassion ou une bienveillance – égale – envers toutes les personnes qui souffrent de la drogue et il se gardera de présenter une vie sans drogue comme un modèle (perfectionniste) de vie bonne. S'il est médecin ou travailleur social, il cherchera probablement à développer des relations avec les usagers qui ne soient ni paternalistes ni condescendantes.

De façon plus générale, qu'il soit conséquentialiste, déontologue ou éthicien de la vertu, on reconnaîtra le minimaliste en éthique des drogues – comme dans les autres domaines d'éthique appliquée – à son antipaternalisme et à son antiperfectionnisme.

« Il m'a toujours semblé, résume Ogien, qu'il n'y avait aucune raison de laisser à la philosophie morale le douteux privilège de pontifier sur ce qu'est une « vie réussie », de donner des recettes de bonheur, de préférer des conseils de sagesse, et de prétendre savoir ce qui est bien pour les autres sans tenir compte de leur avis, en développant, par exemple, des théories « perfectionnistes » fondées sur l'idée qu'il existerait une forme d'excellence humaine dont ces théories détiendraient les critères.

Mais je ne voyais pas très bien le lien entre les recommandations perfectionnistes et leur paternalisme sous-jacent. Il me paraît plus clair aujourd'hui. Dans la mesure où le perfectionnisme juge immorales des conduites qui ne le sont pas, il manifeste une nette tendance à étendre indûment les limites de la police morale, selon l'expression de John Stuart Mill, c'est-à-dire à faire preuve de paternalisme moral. » (Ogien 2007 : 137)

La question du paternalisme a fait couler beaucoup d'encre en philosophie. Gerald Dworkin (2014) le définit de la manière suivante : « Le paternalisme est l'interférence d'un État ou d'un individu sur une autre personne, contre sa volonté et au motif que cette interférence sera la plus à même de la protéger d'un tort. » L'obligation de porter un casque ou une ceinture de sécurité, ou encore l'interdit de se baigner sans surveillance, sont des exemples classiques de paternalisme légal. De même, la prohibition des drogues est souvent justifiée sur une base paternaliste.

Pour sa part, Joel Feinberg (1986) distingue un paternalisme faible (*soft*) et un paternalisme fort (*hard*). Le premier soutient qu'on peut décider à la place d'une personne ce qui est bon pour elle, à condition qu'elle ne soit pas en pleine possession de sa capacité de décider. Le second soutient qu'il peut être légitime de décider pour une personne, même si elle est pleinement rationnelle et informée. Le paternalisme faible, en particulier, pourrait justifier qu'on essaye de détourner un usager de son comportement à risque en lui donnant des informations ou en pointant des failles dans sa rationalité pratique : on assume par là, que son choix n'est pas suffisamment informé. En revanche, il n'ira pas plus loin dans son interférence avec l'usager si celui-ci persiste malgré cela à suivre une conduite à risque – le paternaliste fort, au contraire, pourrait tout à fait cacher la drogue pour le bien de l'usager.

Le minimalisme moral est-il compatible avec le paternalisme faible ? Probablement : John Stuart Mill, en particulier, ne voyait pas de problème à ce qu'on empêche une personne de s'aventurer sur un pont dangereux, parce qu'elle ne sait peut-être pas qu'il est dangereux. Il ne serait pas non plus surprenant qu'un minimaliste voit d'un bon œil le « paternalisme libertaire » de Sunstein et Thaler (2003) qui consiste à élaborer un design des choix afin que les bonnes options soient les plus

accessibles (en mettant par exemple les fruits, plutôt que les frites, à portée de main dans une cafétéria). Bref, il faut se garder d'affirmer sans nuance que le minimaliste s'opposera nécessairement à toute forme de paternalisme. De ce point de vue, le minimalisme peut certainement être favorable à des politiques de réductions des risques pour autant que la décision ultime de consommer ou non revient à l'usager et n'est pas imposée par un État prohibitionniste.

À lui seul, le minimalisme moral n'offre pas de réponses à tous les cas difficiles en éthique des drogues. C'est pourquoi il demeure, en éthique des drogues, moins une doctrine qu'une approche ou une tendance, un certain type de regard sur la situation. Plus précisément, je crois que le minimalisme fonctionne essentiellement comme un « défaiteur » : lors de la délibération morale, il élimine certaines mauvaises raisons. Le minimalisme est ainsi une sorte de filtre qui identifie des arguments non recevables parce qu'ils procèdent de différentes logiques maximalistes. En éthique des drogues, le minimalisme serait donc surtout une capacité de percevoir que certains arguments sont sans pertinence morale.

Le minimaliste sera particulièrement sensible à la notion de crimes sans victimes qu'il considèrera comme dénuée de pertinence morale. Il soutiendra qu'une personne peut librement décider de se rendre esclave d'une drogue quand bien même cela sera nuisible à sa santé. Nous n'avons pas, par principe, à l'en empêcher ou à l'en blâmer. Du point de vue moral, cette personne n'est coupable de rien : elle ne fait de tort à personne sinon à elle-même. Elle ne viole aucune dimension « sacrée » de la nature, de la jeunesse ou de l'espèce humaine : ces entités abstraites ne peuvent, par elles-mêmes, donner aucune raison morale d'agir – ou de blâmer. Voilà pourquoi c'est un défaiteur : le minimalisme défait des arguments.

Ruwen Ogien rassemble parfois sous le vocable de panique morale (Ogien, 2004) diverses postures ou « arguments » qui relèvent d'une peur irrationnelle devant ce qui pourrait saper les fondements de la société et de l'humanité. Plus précisément, Ogien identifie quatre dimensions de la panique morale qu'on pourrait évidemment illustrer par certains débats sur les drogues :

- 1) « Le refus d'aller jusqu'au bout de nos raisonnements moraux, lorsqu'ils nous obligent à endosser des conclusions incompatibles avec nos préjugés les plus enracinés.
- 2) « La tendance à toujours envisager le pire de la part de personnes dont on dit par ailleurs qu'elles sont « sacrées », qu'elles méritent le « plus grand respect », qu'elles sont « autonomes », pourvues d'une « éminente dignité », qu'il ne faut pas « instrumentaliser », etc.
- 3) « Le refus de payer le coût intellectuel de notre engagement envers certains droits (à la protection de la vie privée, à la liberté d'expression, aux procès équitables, à l'égalité protection des lois, etc.)
- 4) « La tendance à ne pas tenir compte du point de vue de celles et ceux dont on prétend défendre le bien-être. » (Ogien, 2004 :46).

Autrement dit, si l'approche minimaliste ne « résout » pas à elle seule les débats en éthique des drogues, c'est parce qu'ils sont loin de se réduire à des questions de torts envers soi-même ou d'offenses envers des entités abstraites. Et quand bien même l'éthique minimale dispose du principe de non-nuisance, celui-ci demeure souvent trop vague ou insuffisant pour répondre à des situations singulières et contextualisées. Si l'on souhaite toutefois risquer une hypothèse quant à la prohibition, l'évaluation comparée des risques de l'alcool avec la plupart des drogues illicites témoigne d'une incohérence (Nutt, 2012).

Soucieux de traiter également les usagers d'alcool et d'autres drogues le minimaliste devrait voir sous un jour favorable la légalisation ou la dépénalisation des champignons hallucinogènes, du LSD, de l'extase et du cannabis. Et il serait sans doute ouvert aux arguments en faveur de la cocaïne et de l'héroïne. C'est aussi ce que laisse penser ce dernier extrait d'Ogden :

« S'il est absolument impossible de justifier ces lois qui interdisent de posséder et de consommer des stupéfiants sans faire appel à la morale positive en tant que « ciment de la société », c'est-à-dire aux croyances et aux sentiments de la majorité (lesquels ne sont peut-être rien d'autre que l'expression de certains préjugés), on peut avoir des raisons de douter de leur caractère raisonnable ou rationnel. » (Ogden, 2007 : 127)

Conclusion

L'approche minimaliste n'est évidemment pas exempte de toutes critiques. Elle est certes intellectuellement satisfaisante dans sa parcimonie puisqu'elle repose, comme on l'a vu, sur trois principes simples : égale considération, indifférence du rapport à soi-même, et non-nuisance. Mais cette parcimonie – ou cette radicalité – peut aussi rendre difficile sa mise en œuvre dans des politiques publiques concrètes. Elle semble notamment avoir du mal à fixer une limite entre des drogues acceptables et celles qui ne le seraient pas (ce qui peut renvoyer, dans le langage courant, à l'opposition entre les drogues douces et dures). En fait, l'approche minimaliste ne nous dit pas vraiment où la société devrait mettre le curseur. Sauf à penser qu'aucune drogue ne devrait être prohibée – ce qui est bien sûr une possibilité – on voit mal comment elle pourrait fonder une politique publique pragmatique.

Or, pour beaucoup, une politique de réduction des méfaits (ou des risques) demeure l'option la plus raisonnable. De ce point de vue, les consommations de cannabis, d'alcool, d'opioïde, de stimulants ou d'ecstasy sont loin d'avoir des effets identiques en termes de coûts sociaux sur le décrochage scolaire, la santé mentale ou la criminalité, par exemple (Herd et Skinner, 2010). Pourtant, l'approche minimaliste, en mettant l'accent sur la liberté des individus et sur le caractère injustifié du paternalisme en général, ignore cette dimension du problème. En effet, nous n'aurions pas à tenir compte des « méfaits » s'ils concernent seulement l'agent et résultent de son choix.

L'argument qui vient ici s'opposer à l'approche minimaliste est de nature conséquentialiste. Comme je l'ai souligné plus haut, il ne va pas du tout de soi pour un conséquentialiste classique que les dommages envers soi-même ne devraient pas compter. Si une personne souffre d'avoir abusé d'une drogue, cette souffrance doit être prise en considération dans la balance générale des plaisirs et des peines, peu importe qu'elle soit le résultat d'un choix volontaire ou non. Par exemple, si la plupart des gens trouvent justifiés d'interdire la vente d'alcool ou de tabac aux mineurs, c'est parce qu'ils ont l'intuition conséquentialiste que c'est la meilleure option pour maximiser le bien-être. Pour le dire simplement, l'intuition derrière les politiques de réduction des méfaits consiste à prioriser le bien-être tandis que les minimalistes priorisent la liberté.

De même, le minimalisme semble mal outillé pour traiter la question de l'addiction, par exemple. La personne qui devient dépendante d'une drogue voit certainement sa liberté réduite. Que faut-il en penser d'un point de vue conséquentialiste qui cherche à promouvoir la liberté ? Pour un « conséquentialiste de la liberté » comme le philosophe Phillip Pettit (2004), il vaut la peine de « sacrifier » de la liberté dans le présent, si c'est un moyen d'en faire advenir davantage dans le futur. Si cette attitude paraît attrayante, c'est parce qu'il s'agit de limiter la liberté, certes, mais au nom de la liberté. Pourtant, le minimaliste, s'il refuse toute forme de paternalisme, devra se réfugier dans un respect déontologique de la liberté qui paraît assez contre intuitif. Il faudrait respecter la liberté des individus, même si cela signifie qu'ils vont perdre de la liberté dans le futur. Là encore, le

L'approche minimaliste en éthique des drogues

minimalisme semblera un peu trop crispé sur ses principes. Et cela l'empêchera de justifier une politique publique de prévention des addictions, un politique qui maximiserait pourtant la liberté des membres de la société.

Ces quelques réserves n'enlèvent toutefois rien à la pertinence de l'opposition minimalisme/maximalisme pour penser l'éthique des drogues. Je crois que quiconque s'intéresse aux drogues d'un point de vue normatif devrait, de temps en temps, examiner les différents arguments aux prismes de la dichotomie proposée par Ogien. Car il semble que les débats sur les drogues – tout comme ceux sur la sexualité – sont particulièrement susceptibles d'enflure maximaliste. La position d'Ogien, qu'on peut qualifier de profondément libérale, nous met en garde contre la tentation d'ériger la vie sans drogue (ou la vie sobre) comme un modèle qui devrait être promu par l'État ou la société. C'est pourquoi je crois encore une fois que l'approche minimaliste en éthique des drogues propose moins des raisons de trancher un débat que des raisons d'évacuer des mauvais arguments (de les défaire).

Et force est de constater que lorsqu'on s'aventure dans le domaine complexe de la moralité des drogues, la panique morale n'est jamais loin. Dans ces conditions, le minimum qu'on puisse attendre de l'éthique minimale – qu'on y adhère ou non – c'est qu'elle nous mette en garde contre certains arguments qui s'éloignent un peu trop de la rationalité morale. C'est habituellement le cas lorsque plutôt que de considérer des torts réels commis contre des individus concrets, certains arguments prohibitionnistes font appel au caractère « sacré » de l'humanité, de la nature ou de la jeunesse.

Références

- Arendt, H. (2005). *Journal de pensée (1850-1973)*. Paris, France : Seuil.
- Barcott, B. (2015). *Weed the People*. New York, United States : Time Books
- Dworkin, G. (2014). Paternalism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Repéré à <https://plato.stanford.edu/entries/paternalism/>
- Feinberg, J. (1986). *Harm to self*. Oxford, United Kingdom : Oxford University Press.
- Gibert, M. (2009). Une pensée peut-elle être mauvaise ? *Igitur*, 1(3), 1-17.
- Herie, M. et Skinner, W. (2010). *Substance Abuse in Canada*. Oxford, United Kingdom : Oxford University Press.
- Maillard, N. (2013). La théorie du développement défendue par Elliot Turiel et Larry P. Nucci peut-elle apporter un fondement empirique à l'éthique minimale ? *Les Ateliers de l'éthique/The Ethics Forum*, 8(1), 4-27.
- Mill, J.-S. (1990). *De la liberté* (traduit de On Liberty, 1859). Paris, France : Gallimard.
- Nutt, D. (2012). *Drugs without the hot air*. Cambridge, United Kingdom : IUT Cambridge.
- Ogien, R. (2004). *La panique morale*. Paris, France : Grasset.
- Ogien, R. (2007). *L'éthique aujourd'hui*. Paris, France : Gallimard.
- Pettit, P. (2004). *Républicanisme : une théorie de la liberté et du gouvernement*. Paris, France : Gallimard.
- Sunstein, C. et Thaler, R. (2003). Libertarian Paternalism is Not an Oxymoron. *The University of Chicago Law Review*, 70, 1166-1187.
- Tappolet, C. et Ogien, R. (2011). *Les concepts de l'éthique*. Paris, France : Hermann.

Souffrance, jugement moral et « société addictogène » : les registres de sens du traitement de la dépendance
Suffering, moral judgement and “addictogenic society”: The registers of sense in the treatment of addiction
Sufrimiento, juicio moral y “sociedad adictogénica”: Los registros de sentido del tratamiento de la dependencia

Line Pedersen



Volume 17, numéro 1, avril 2018

La drogue : aux limites de la société (2) Pratiques

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1059141ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1059141ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Drogues, santé et société

ISSN

1703-8847 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Pedersen, L. (2018). Souffrance, jugement moral et « société addictogène » : les registres de sens du traitement de la dépendance. *Drogues, santé et société*, 17(1), 99–116. <https://doi.org/10.7202/1059141ar>

Résumé de l'article

Cet article explore la teneur de l'évaluation morale dans les modes de traitement du « trouble addictologique » en s'intéressant aux trajectoires des personnes en prise avec des produits psychoactifs inscrites dans une démarche d'arrêt ou de diminution des consommations d'alcool ou des drogues illicites. En suivant ces trajectoires de sortie, j'ai pu questionner leur passage dans deux entités de traitement, les Centres de Soins, d'Accompagnement et de Prévention en Addictologie (CSAPA) et les groupes d'entraide associatifs (Vie Libre, Narcotiques et Alcooliques Anonymes). À partir d'une posture ethnographique, à la fois compréhensive et critique, nous explorons la construction de la « sortie » des addictions au regard des contraintes morales, sociales et institutionnelles. L'article se fonde sur des données de recherche recueillies de 2010 à 2013. Elle combine à la fois l'observation directe des milieux, ainsi que des entretiens biographiques et semi-directifs réalisés avec des intervenants (nb 15) et des personnes dépendantes (nb 41).

L'analyse qualitative de données met en évidence que le travail biographique déployé par les personnes dépendantes permet une mise à distance de l'expérience de l'emprise. Il s'agit de constituer un jugement moral sur ses comportements passés sous l'effet des produits. La catégorie de trajectoire de déprise permet donc de rendre compte des formes subjectives de (se) composer avec ou sans les produits sans renvoyer à l'idéal d'abstinence. C'est seulement au moment de la mise en récit devant les pairs ou les professionnels que l'on peut parler d'une rupture biographique. En ce sens les entités médiatisent les récits des personnes dépendantes, parce qu'elles contribuent à construire un cadre d'énonciation des récits, et donc de distinguer ce qui peut être dit ou pas. Cet article interroge l'aspect contraignant de ce processus, en ce sens que l'obligation de se raconter participe aussi à construire un sujet moral capable de s'autocontrôler.



RÉSULTATS DE RECHERCHE

Souffrance, jugement moral et « société addictogène » : les registres de sens du traitement de la dépendance

Line Pedersen, Ph. D., attachée temporaire d'enseignement, Université de Bourgogne
Franche-Comté

Correspondance :

Université de Fribourg
Travail social et politiques sociales
Route des Bonnesfontaines 11
1700 Fribourg
Suisse
numéro : +41 26 300 77 88
line.pedersen@unifr.ch

Résumé

Cet article explore la teneur de l'évaluation morale dans les modes de traitement du «trouble addictologique» en s'intéressant aux trajectoires des personnes en prise avec des produits psychoactifs inscrites dans une démarche d'arrêt ou de diminution des consommations d'alcool ou des drogues illicites. En suivant ces trajectoires de sortie, j'ai pu questionner leur passage dans deux entités de traitement, les Centres de Soin, d'Accompagnement et de Prévention en Addictologie (CSAPA) et les groupes d'entraide associatifs (Vie Libre, Narcotiques et Alcooliques Anonymes). À partir d'une posture ethnographique, à la fois compréhensive et critique, nous explorons la construction de la «sortie» des addictions au regard des contraintes morales, sociales et institutionnelles. L'article se fonde sur des données de recherche recueillies de 2010 à 2013. Elle combine à la fois l'observation directe des milieux, ainsi que des entretiens biographiques et semi-directifs réalisés avec des intervenants (nb 15) et des personnes dépendantes (nb 41).

L'analyse qualitative de données met en évidence que le travail biographique déployé par les personnes dépendantes permet une mise à distance de l'expérience de l'emprise. Il s'agit de constituer un jugement moral sur ses comportements passés sous l'effet des produits. La catégorie de trajectoire de déprise permet donc de rendre compte des formes subjectives de (se) composer avec ou sans les produits sans renvoyer à l'idéal d'abstinence. C'est seulement au moment de la mise en récit devant les pairs ou les professionnels que l'on peut parler d'une rupture biographique. En ce sens les entités médiatisent les récits des personnes dépendantes, parce qu'elles contribuent à construire un cadre d'énonciation des récits, et donc de distinguer ce qui peut être dit ou pas. Cet article interroge l'aspect contraignant de ce processus, en ce sens que l'obligation de se raconter participe aussi à construire un sujet moral capable de s'autocontrôler.

Mots-clés : Addictologie, traitement, société addictogène, souffrance psychique, évaluation morale

Suffering, moral judgement and “addictogenic society”: The registers of sense in the treatment of addiction

Abstract

This paper explores the content of moral evaluation operating in different treatment models of addiction in France by focusing on the trajectories of persons dependent on psycho-active products and actively searching for a solution to get free of its hold (partially or totally). We'll specially be questioning the treatment models the addicts pass through : specialized treatment centers (called CSAPA in France) and self-help groups such as Narcotics Anonymous and “Vie Libre” (for people with alcohol problems). By adopting an ethnographic position, both comprehensive and critical, we'll explore the construction of the “exit” of addiction with regard to the moral, social and institutional constraints. This article is based on data collected between 2010 and 2013. It combines observation of the environments of the treatment models, as well as biographical and semi-directive interviews with the professional caregivers (=15) and with the “addicts” (=41).

The qualitative analysis of the data shows that the biographical work by the “addicts” allows a distancing of the experience of addiction. It's a question of establishing a moral judgment of one's past behavior while consuming the products. The category of “trajectoire de déprise” then allows to summarize the subjective ways of composing (oneself) with or without the use of drugs, without

immediately referring to the ideal of abstinence. It's when narrativizing oneself in front of the caregivers or members of self-help groups, that we can observe a biographical disruption. The treatment models mediate this narration, because they contribute in deciding what can be told and what's unsayable. The narration becomes a condition to enter the society : by narrativizing oneself, the capable subject morally testifies him/herself as a responsible subject. This article questions the constraining aspect of this process, in this sense that the obligation of narrativizing oneself also participates in the construction of a moral subject capable of controlling him/herself.

Keywords: Addictology, treatment, addictogenic society, mental suffering, moral evaluation

Sufrimiento, juicio moral y “sociedad adictogénica”: Los registros de sentido del tratamiento de la dependencia

Resumen

Este artículo explora el contenido de la evaluación moral en los modos de tratamiento del “problema adictológico” interesándose en la trayectoria de las personas dependientes de productos psicoactivos que se inscriben en un camino de parar o disminuir el consumo de alcohol o de drogas ilícitas. Al seguir estas trayectorias de salida he podido interrogar sobre su pasaje en dos entidades de tratamiento, los Centros de Atención, Acompañamiento y Prevención en Adictología (CSAPA) y los grupos de ayuda mutua asociativos (*Vie Libre, Narcotiques et Alcooliques Anonymes* [vida libre, narcóticos y alcohólicos anónimos]). A partir de una postura etnográfica, a la vez comprensiva y crítica, exploramos la construcción de la “salida” de las adicciones con respecto a las restricciones morales, sociales e institucionales. El artículo se funda en datos de investigación recogidos entre 2010 y 2013 y combina a la vez la observación directa de los medios, así como las entrevistas biográficas y semi-dirigidas realizadas con los intervinientes (nb 15) y los “adictos” (nb 41).

El análisis cualitativo de los datos demuestra que el trabajo biográfico realizado por los “adictos” les permite colocarse a distancia de la experiencia de la dependencia. Se trata de constituir un juicio moral sobre sus comportamientos pasados bajo el efecto de los productos. La categoría de la trayectoria del abandono permite entonces dar cuenta de las formas subjetivas de arreglar (se) con o sin los productos sin hacer referencia al ideal de abstinencia. Es solamente en el momento del inicio del relato ante los pares o los profesionales que se puede hablar de una ruptura biográfica. En este sentido, las entidades mediatizan los relatos de los adictos porque contribuyen a construir un marco de enunciación de los mismos y, por lo tanto, permiten distinguir lo que se puede o no se puede decir. Este artículo investiga el aspecto limitante de este proceso, en el sentido de que la obligación de contarse participa también en la construcción de un sujeto moral capaz de autocontrolarse.

Palabras clave: adictología, tratamiento, sociedad adictogénica, sufrimiento psíquico, evaluación moral

Introduction

Cet article explore la teneur de l'évaluation morale dans les modes de traitement du «trouble addictologique» à partir d'un travail de thèse (Pedersen, 2015) sur les formes et les logiques de traitement des addictions. Le pari de ma recherche est de comprendre les trajectoires des personnes en prise avec des produits psychoactifs inscrites dans une démarche d'arrêt ou de diminution des consommations d'alcool ou des drogues illicites. En suivant ces trajectoires de sortie, j'ai pu questionner le passage des personnes dépendantes dans les Centres de soin, d'Accompagnement et de Prévention en Addictologie (CSAPA), et les groupes d'entraide (Vie Libre, Narcotiques et Alcooliques Anonymes). La question de la «sortie^[1]» de l'addiction pose problème en ce qui a trait à l'articulation entre les critères institutionnels et subjectifs de définition, mais aussi sur le plan des dimensions morale et politique qui sous-tendent les jugements et les catégorisations de la part des acteurs qui tentent de l'étudier, l'évaluer et la cadrer, ainsi que des principaux concernés : les personnes dépendantes. L'utilisation du concept de *trajectoire de déprise* permet d'appréhender la pluralité d'expériences^[2] de l'addiction et de s'écarter de l'idéal d'abstinence qui peut être l'objet de tension entre les différents acteurs qui interviennent dans ces trajectoires. Pour comprendre ces dernières, il apparaît ainsi important de mettre en miroir les récits des personnes dépendantes et les discours des différents acteurs que ce soit les groupes d'entraide ou les structures institutionnelles comme les CSAPA.

L'hypothèse qui sera travaillée dans cet article interroge la participation de l'évaluation morale des personnes dépendantes, dans les entités de traitement^[3], à la construction d'une carrière de transformation de soi (Goffman, 1968 ; Darmon, 2003 ; Lézé, 2007). Cette hypothèse est sous-tendue par le postulat que tous les acteurs sociaux mobilisent une économie morale^[4], afin de classer et hiérarchiser les personnes en fonction d'attributs attendus ou des défauts à corriger (déviations) selon des critères moraux. Nous entendons ici l'économie morale comme «la production, la circulation et l'appropriation des valeurs et des affects dans un espace social donné» (Fassin et al., 2013, p. 23). Dans ce système de «normes et d'obligations» (Thompson, 1971) permettant d'orienter les jugements et les actions, c'est le registre de «l'authenticité», de «l'honnêteté» et de la «responsabilité» qui «filtre» entre les «bons» et «mauvais» patients ou usagers (Fernandez et Lézé, 2011). Cela passe par un bilan, ainsi qu'un jugement moral de ses actions passées (Fernandez, 2005 ; 2008) participant à attester le «sujet sous emprise» en sujet responsable.

¹ La typologie des manières de vivre la déprise dans ses rapports aux divers produits est caractérisée par la porosité des frontières (Pedersen, 2015).

² Afin d'expliquer toute forme de consommation des produits psychoactifs, Patrick Pharo (2007) distingue la cohérence cognitive et la cohérence conative. La cohérence cognitive c'est quand le choix effectif s'ajuste au meilleur jugement, par exemple juger préférable de s'abstenir et s'abstenir effectivement ; la cohérence conative c'est quand le choix effectif s'ajuste à la volonté dominante («je veux consommer et je consomme»). De cette manière on peut distinguer huit cas de figure selon que le meilleur jugement soit l'abstinence ou la consommation, signant chacun un rapport à soi différent. Même si cela semble un peu schématique, cette typologie a au moins le mérite de nuancer le champ d'expériences de l'addiction, et de souligner le fait que la théorie de l'*akrasia* (faiblesse de la volonté) ne peut pas s'appliquer à la consommation des drogues à tous les moments de la trajectoire de la personne dépendante.

³ Je les ai regroupé sous l'appellation des «entités de traitement» pour accentuer le fait que ce sont des dispositifs qui proposent un mode de réponse au problème d'addiction. Ce terme «entité» permet aussi de souligner que les groupes d'entraide ne sont pas des institutions au sens restreint du terme, car ils ne sont pas représentés par des pouvoirs publics ni par une profession instituée, ni par une discipline scientifique.

⁴ Ce concept est développé par l'historien Edward Thompson (1971) et repris entre autres dans les travaux de Didier Fassin (2009 ; 2013).

Méthodologie

Comme mentionné plus haut, cet article puise ses sources empiriques et ses pistes d'analyse d'une thèse sur les trajectoires de déprise des addictions. Ces trajectoires ont pu être conceptualisées par le recueil des données empiriques issues de l'observation des consultations et des réunions dans les deux lieux où l'enquête de terrain s'est déroulée et par le recueil des entretiens semi-directifs et biographiques des différents acteurs (soignants en addictologie, entraidants et personnes dépendantes). Une analyse documentaire a été effectuée des rapports d'activités, revues et *flyers*, afin de saisir les représentations et les pratiques de prise en charge des addictions.

Le travail ethnographique a eu lieu entre novembre 2010 et décembre 2013. J'ai pu intégrer deux CSAPA différents dans l'est de la France à la suite d'une recherche menée dans un de ceux-ci. J'y ai effectué environ une quarantaine de demi-journées d'observation directe non participante (Arborio et Fournier, 2008). J'ai participé aux consultations médicales, aux entretiens d'induction aux traitements de substitution, aux délivrances de ces traitements et aux réunions d'équipe. J'ai également mené quinze entretiens de type semi-directif et explicatif (Blanchet et Gotman, 1992) avec les professionnels y œuvrant.

J'ai assisté régulièrement aux réunions hebdomadaires à Vie Libre (association d'entraide pour « malades alcooliques^[5] ») et Narcotiques Anonymes^[6], totalisant environ 35 réunions d'une durée de deux et à trois heures et fait la connaissance d'une soixantaine de personnes différentes. L'accès au terrain a pu se faire grâce aux contacts préalables (par courriel et téléphone) avec des responsables des groupes facilitant mon intégration sur le terrain et notamment la prise des notes^[7]. L'anonymat est un principe crucial au sein ces groupes^[8]. Toutefois, la création récente d'un groupe des Narcotiques Anonymes dans ma ville résidentielle a rendu possible ma présence régulière aux réunions, car il y avait peu de participants. Les membres ont donc accepté que je vienne de manière régulière et non seulement lors des réunions ouvertes^[9]. Au-delà, on peut supposer que la présence d'une enquêtrice est marque d'intérêt pour les activités du groupe et son écoute offre un espace privilégié pour l'interlocuteur de s'exprimer, constituant une sorte de « contre-don » inhérent à tout travail de terrain^[10]. Cela m'a permis de nouer des liens avec certains membres et ainsi avoir des informateurs « privilégiés » (échanges très fréquents et introduction à la littérature et la documentation). J'ai effectué 41 entretiens biographiques semi-directifs avec des personnes rencontrées soit dans ces groupes, soit dans les CSAPA. Tous les entretiens ont été intégralement retranscrits et anonymisés.

⁵ C'est leur dénomination propre.

⁶ J'ai fait trois réunions à Alcooliques Anonymes, mais l'intégration et l'acceptation de la présence d'une sociologue ont été plus compliquées, difficulté que j'expose et analyse dans ma thèse.

⁷ Les positions multiples occupées par le chercheur selon le moment de l'enquête, dans ces groupes à vocation thérapeutique basée sur la parole, ont été interrogées et intégrées aux analyses dans mon travail de thèse.

⁸ Vie Libre se distingue des groupes des « Anonymes » par la dimension plus militante et une visibilité de leurs membres (liste officielle des membres, coordonnées des responsables accessibles sur Internet).

⁹ Les groupes Anonymes fonctionnent avec des réunions ouvertes (souvent une réunion par mois) pour que les personnes intéressées par la problématique puissent venir.

¹⁰ Sur cette question, on peut référer entre autres les travaux de Florence Bouillon (2009). Elle avance que « l'inconfort ethnographique » éprouvé parfois sur le terrain provient de l'incapacité de l'enquêteur de donner à la hauteur des attentes des personnes qui prennent part à l'enquête.

Les registres de causalité : la souffrance psychique et société addictogène

Il s'agit dans cette partie de décortiquer les discours recueillis afin de les objectiver en accordant une attention au « pathologique comme enjeu de désignation » (Darmon, 2008). Les deux entités se posent comme experts de la question addictologique. Les CSAPA par leur spécialisation professionnelle, et les groupes d'entraide par leur expérience intime vis-à-vis de l'addiction. Le conflit entre ces deux entités de traitement porte moins sur la définition de l'addiction que sur le mode de réponse à lui apporter : la réduction des risques est le paradigme dominant de la prise en charge dans les centres spécialisés de soin, alors que l'abstinence « totale et définitive » est prônée dans les groupes d'entraide faisant partie de notre enquête de terrain^[11]. La grille de lecture dominante des addictions dans les entités de traitement étudiées propose de comprendre les différents usages des produits psychoactifs par la souffrance psychique des personnes dépendantes. Ces conduites addictives sont dès lors intégrées dans la normalité d'une « société addictogène ». C'est cette dernière qui est vécue comme « injuste » : dans une société qui prône la consommation d'objets et les sensations rapides, les plus « fragiles » sont les premières victimes. Ils mêlent ainsi une conception critique de la société hyper consumériste et les théories d'inspiration psychanalytique^[12] de l'addiction comme « symptôme » d'une souffrance interne.

Au-delà de la médicalisation : le registre de la souffrance psychique

On peut poser l'hypothèse que l'apparition récente du champ de l'addictologie^[13] s'inscrit dans un processus plus global de « dépsychiatisation de la santé mentale » (Ehrenberg, 2004), c'est-à-dire le détachement d'un « secteur de la santé mentale » de la psychiatrie traditionnelle depuis ces trente dernières années. Ce secteur qu'Ehrenberg nomme un nouveau « jardin des espèces » en référence à Foucault, regroupe des « problèmes » que nos sociétés libérales ont cultivés (dépressions, troubles obsessionnels compulsifs, consommations massives de psychotropes et de drogues multiples, etc.). Cette expression de santé mentale désigne à la fois un bien à gagner ou à maintenir pour les individus dans nos sociétés occidentales (l'atteinte psychique est un mal aussi grave que l'atteinte corporelle), mais aussi un secteur d'intervention médicale, psychologique et sociale (et psychiatrique pour les formes les plus sévères). Elle est couplée à l'expression de « souffrance psychique » et représente selon Ehrenberg une « nouvelle question sociale » : aucune maladie, ni aucune « situation sociale » ne peut être abordée sans prendre en compte la « souffrance psychique » et avec une visée de « restauration de la santé mentale » (Joubert, 2003).

¹¹ Mon travail de thèse a permis de nuancer ce clivage qui va souvent de soi, dans la mesure où l'intervention des soignants ne se résume pas à une approche purement pragmatique visant à réduire les risques et les dommages, et qu'un certain nombre de membres des groupes d'entraide font des arrangements et réajustements, collectivement et individuellement, à propos du principe d'abstinence tel qu'il est prôné.

¹² Le paradigme psychanalytique est compris comme le socle théorique référentiel (malgré les écoles multiples), situant le principe de causalité psychique au fondement de leurs analyses (Bergeron, 1999).

¹³ À la fois en tant que discipline scientifique institutionnalisée (désormais une spécialité médicale), domaine d'intervention (notamment par la création des CSAPA en 2009, centres auparavant spécialisés par type de produit) et catégorie d'action publique (en France l'instance étatique de « lutte contre la drogue et la toxicomanie » (MILDT) est devenue la MILDECA : Mission interministérielle de lutte contre les drogues et les conduites addictives en 2014, cf. notamment les travaux de Nicolas Fortané, 2010).

Plusieurs sociologues s'alignent ainsi sur l'idée que la « souffrance » est devenue une catégorie de l'action publique par excellence. Le report sur l'individu de la tâche de se construire et se maintenir comme sujet responsable (Soulet, 2005) participe à la construction d'une grille de lecture des problèmes sociaux à travers la catégorie de vulnérabilité. Cela se cristallise dans le discours de certains professionnels des CSAPA étudiés dans notre recherche :

Donc il y a des facteurs de protection dans la société qui font que, ben, on n'est pas tous égaux, donc certains facteurs nous protègent [...] des facteurs éducatifs, des facteurs sociaux, des facteurs sociologiques, sont aussi très souvent une manière de gouverner notre existence dans la rencontre et la proximité avec les produits et les consommations [Entretien avec docteur C.].

On sait de plus en plus quand même qu'on évolue dans une société qui finalement a tendance à développer ces phénomènes d'addiction. Pour un tas de raisons, parce que le développement des sociétés individualistes, on favorise ça, on est des sociétés basées sur la compétition, le dépassement, puis on est aussi dans des sociétés de consommation [Entretien avec Monsieur P., chef de service].

Il y a ici référence à une théorie sociologique à tendance déterministe (des facteurs sociologiques qui « protègent » les individus, la « société » crée les addictions) sans qu'elle soit forcément explicitée et référencée. Dans le champ de l'addictologie on peut observer le même registre, notamment à travers la notion de « société addictogène » développée par le président de la Fédération Addiction^[14], Jean-Pierre Couteron^[15] et repris parfois explicitement par certains professionnels et implicitement dans les extraits d'entretiens ci-dessus. Couteron (2012) met en cause les caractéristiques addictogènes de notre société dictant à l'individu d'être hyperperformant. Pour cet auteur (et acteur professionnel^[16]), la solution au problème de la « banalisation addictive » passe par une stimulation du « contrôle de soi » de l'individu potentiellement dépendant à travers le « contrôle social », en repensant les différentes logiques (la pénalisation, la médicalisation et la réduction de risques) qui le constituent (cf. aussi Couteron et Morel, 2011). Dans cette « société addictogène » où sont valorisées les sensations rapides, les « souffrants » peuvent difficilement résister, parce que précisément les « contenants » sociaux ou familiaux font défaut selon nos interlocuteurs. Un travail introspectif pour faire émerger un « désir authentique »^[17] de s'en sortir et devenir « responsable » est considéré comme nécessaire pour permettre aux plus « fragiles » de devenir résistants face aux tentations.

¹⁴ La Fédération Addiction est un réseau au service des professionnels en addictologie organisant entre autres des formations auxquelles participent régulièrement nos interlocuteurs professionnels (les deux centres de mon terrain sont adhérents de la Fédération). Elle est aussi l'initiatrice et l'organisatrice des journées nationales annuelles, qui sont deux jours de conférences, d'ateliers et de tables rondes. Environ 800 professionnels ou militants de l'addictologie y participent tous les ans, et des sociologues y sont invités régulièrement (Anne Coppel, François Beck, Patrick Peretti-Watel, Henri Bergeron).

¹⁵ Le philosophe Bernard Stiegler reprend cette expression en l'attribuant à Jean-Pierre Couteron qui l'aurait prononcée aux journées nationales de la Fédération en 2009, où Stiegler était conférencier (Stiegler, 2012).

¹⁶ Il est psychologue clinicien et exerce dans un CSAPA.

¹⁷ Ce sont les mots d'Alain Morel (entretien dans un numéro de SWAPS, une revue sur la réduction des risques, numéro 71, 2013) psychiatre en addictologie (vice-président de la Fédération Addiction), mais la notion d'authenticité est également mobilisée dans les groupes d'entraide témoignant de l'existence d'un registre de sens mobilisé et référé de manière large dans le champ de la santé mentale.

Le savoir expérientiel, une véritable « science des affects » ?

Dans les groupes d'entraide, nous pouvons identifier un registre de causalité similaire, bien que ceux-ci développent leur propre grille de lecture pour expliquer et comprendre leur « maladie ». La recherche d'une cause explicative est importante dans la mise en cohérence de cette « maladie », où l'imputation s'organise entre une responsabilité collective (la culture de consommation et la société de l'excès) et individuelle (un mal-être profond et individuel des personnes malades).

Néanmoins, la problématisation collective dans les groupes d'entraide du « mal » qui leur arrive suffit à considérer que ce savoir n'est ni subordonné ni constitué par des savoirs « savants » qui seraient par définition plus légitimes. Cette expertise profane (Jauffret-Roustide, 2010) inclut des connaissances intrinsèques sur une seule manière d'en sortir, l'abstinence, où l'expérience est la seule source de l'expertise : les « rechutes » vécues par les membres sont là pour confirmer le diagnostic d'une maladie « mortelle, progressive et chronique »^[18].

Ces causes sont traduites à partir d'une identification des « facteurs de risques » d'une éventuelle rechute. Ainsi, un certain nombre de discussions pendant les réunions consistent à apprendre comment éviter les produits dans la « société », en apprenant à gérer les occasions (les fêtes, dîners, pots) et les personnes « à risque » (à la fois des anciens « copains de conso », mais aussi des personnes qui sont dans le déni et qui auraient ainsi tendance à « insister »). Sylvie Fainzang (1996) évoque un modèle de causalité de « mise en accusation » où la société porte la responsabilité dans l'apparition de la maladie. La responsabilité est donc mise sur des facteurs externes dont la personne malade est la victime. Par contre elle est responsable de rester abstinent. Cela consiste à « assumer » sa maladie dans une société où les produits et les occasions d'en consommer en abondent. Par exemple les membres sont encouragés à se présenter malades quand quelqu'un leur propose un verre (« comme ça les bases sont posées », « il ne faut pas avoir honte »^[19]). Il y a donc une responsabilisation censée avoir lieu pour les membres des groupes d'entraide.

Moi je me dois de rester abstinente, sans abstinence il n'y a rien. Les armes pour rester abstinente je te les ai expliqués, donc... les AA on dit « on n'est pas responsable de notre maladie, mais on est responsable de notre rétablissement ». Voilà, qu'est-ce que je pose comme acte, qu'est-ce que je mets en place pour ne pas reprendre le verre. Je ne serai jamais guéri, je ne suis pas responsable d'être malade, mais je me dois de poser des choses pour me rétablir (Entretien avec Pierre-Louis, AA, février 2013).

L'abstinence heureuse^[20] implique que la personne devienne concernée par son devenir, en passant d'une « logique d'externalité » à une « logique d'intériorité ». C'est en ce sens qu'il faut aussi, selon les membres, identifier et travailler sur les causes endogènes, c'est-à-dire que la maladie serait intimement liée à l'individu qui en souffre. En quelque sorte, les groupes d'entraide « n'échappent » pas non plus à l'injonction de « jouer le jeu de la responsabilité » (Soulet, 2005), à l'exigence d'authenticité et à structurer à eux seuls leur existence.

¹⁸ Définition de la « maladie » dans la littérature des Alcooliques et Narcotiques Anonymes.

¹⁹ Notes d'observation, Vie Libre.

²⁰ C'est l'expression utilisée notamment à Vie Libre. Il est important de noter que la notion de « abstinence heureuse » n'est pas de rigueur dans les groupes anonymes, même si la même idée de « bien vivre son abstinence » et surmonter les hauts et les bas « normaux » dans la vie sans produits est valorisée.

La subjectivation : La « reprise » de soi ou contrôle des corps ?

L'analyse des registres discursifs montre que les personnes dépendantes sont considérées comme des êtres souffrants psychiquement. Simultanément, les intervenants estiment que l'usager ou le malade est le « principal expert de lui-même^[21] », en ce sens qu'il doit se connaître et que c'est par ce savoir biographique qu'il peut se déprendre des drogues (Pedersen, 2015). Il s'agit de rendre les individus conscients qu'ils sont acteurs de leur propre vie. Grâce à ce processus, ils prennent conscience de la condition de la dépendance et doivent dès lors l'accepter et l'assumer en décidant du sens à donner à leurs vies. Cela passe par un « travail sur soi » qui se traduit ici par des exercices concrets (méditation, écriture de soi, lectures, thérapies, groupe de parole, travail d'étapes dans les groupes « Anonymes ») seul ou avec l'aide d'autres personnes à travers lesquels le sujet peut se transformer. Michel Foucault (1994) a nommé ces exercices des « techniques de soi », servant à se reconnaître sujet en se retravaillant. Le récit de soi peut donc être considéré comme une pratique « libératrice ». Cependant, selon Foucault, la configuration des rapports du pouvoir et du savoir, qui diffère selon les périodes historiques, induit la constitution d'un type particulier de sujet. Ce sujet serait ici celui de l'authenticité, un être autonome et responsable dans ses désirs, ses connaissances, ses droits, ce dont tente de rendre compte la notion d'*empowerment* dans les politiques publiques et sociales envers les populations dites fragiles. Nous allons voir comment cela se déploie d'abord dans les centres de soin spécialisés, et ensuite dans les groupes d'entraide.

Le processus de subjectivation, un enjeu de temporalité

L'idéal d'abstinence n'est jamais prononcé en tant que tel par les professionnels qui se réfèrent plutôt à l'idée du « cas par cas » et du « parcours individualisé de soin ». Plusieurs rapports à l'idéal d'abstinence peuvent s'exprimer dans un même discours à la fois selon le « type » de patient-usager auquel se rapporte le discours et à la fois selon deux répertoires des pratiques professionnelles qui peuvent paraître contradictoires et laisse sous-entendre qu'il y a des étapes à passer : « rencontrer l'usager là où il est » et « aller vers ».

« Venez comme vous êtes » : rencontrer l'usager là où il est

Dans les deux CSAPA enquêtés les professionnels s'accordent à dire qu'une partie des patients-usagers accueillis sont dans des situations sociales très dégradées et présentent parfois des souffrances psychiques tellement lourdes qu'il est difficile de les engager dans un projet de soin et d'accompagnement. Cela s'exprime par la non-régularité de leurs venues au centre et le non-respect du cadre institutionnel. Le « public » accueilli est considéré de manière générale comme très difficile à insérer dans un parcours de soin : « Et c'est un public qui par définition n'est absolument pas captif donc voilà » [Entretien avec M. Petit, chef de service]. Les centres défendent accueillir du « tout-venant » [Madame V., infirmière] et insistent sur le fait que la porte soit ouverte à tout le monde à tout moment de leur trajectoire.

Il semble donc que la politique et le paradigme institutionnel de la réduction des risques se traduisent dans une conception du dispositif de soin qui doit dès lors accueillir même les personnes qui « ne veulent pas du soin ».

²¹ Propos d'un chef de service, CSAPA 2.

On leur dit souvent « si vous voulez du soin, vous aurez du soin, si vous n'en voulez pas vous n'en aurez pas », c'est-à-dire que souvent ils nous disent « ah vous savez, je connais un tel il vient ici et il consomme quand même, mais il vous le dit pas » [rires]. En gros c'est souvent eux-mêmes qui font ça [rires], mais bon, donc voilà. On leur dit toujours « mais c'est leur problème, c'est pas le nôtre », [Entretien avec Madame V., infirmière].

Cela s'exprime souvent dans l'idée prononcée par plusieurs professionnels dans les entretiens de « rencontrer l'utilisateur là où il est au moment où il l'est » et dans le « faire avec », en essayant de faire passer le message aux usagers que « la porte reste ouverte » et que « ici il n'y pas de jugements » (Madame D., assistante sociale).

Tout l'enjeu consiste donc à faire changer ce rapport au temps des usagers, considéré « trop dans l'immédiat » par les professionnels. Cela vaut aussi pour les usagers qui veulent arrêter « trop » rapidement leur traitement, et donc leur parcours de soin, avant qu'ils ne se soient projetés dans l'avenir, comme nous avons pu l'observer pendant les consultations médicales : « On sait qu'on s'arrête pas d'un coup » ; « Si vous voulez vous soigner, c'est quoi 15 jours ? C'est rien ! C'est parce que vous pensez que dans l'immédiat » ; « On s'en fout si vous arrêtez dans trois mois ou dans trois ans, l'important c'est d'avoir des objectifs de vie ». Même si le traitement de substitution peut introduire un changement dans le style de vie chez les usagers, il n'est pas suffisant pour asseoir et consolider le « changement ». Ils orientent ainsi les discours dans les consultations sur les « projet de vie », les « objectifs de vie », les « ambitions », de leur « place dans la société ». Autrement dit, ils travaillent à « construire du sens autour de leur expérience » (Grard, 2008, p.14). Cela peut sembler contradictoire avec le fait d'accueillir du « tout-venant », et avec l'idée que l'accompagnement consiste parfois à « maintenir en vie » les usagers, selon les travailleurs sociaux. Au-delà de cet aspect, il semble qu'une fois le « seuil » franchi, un processus de subjectivation, même inconscient tant pour les professionnels que pour les usagers, peut et doit s'engager.

« Aller vers » : approche motivationnelle

Ce répertoire des pratiques professionnelles d'« aller vers » est lié à la fois avec l'idée d'apprivoiser un public éloigné du dispositif de droit commun et avec l'idée « d'emmener toujours plus de soin », afin que l'utilisateur prenne d'abord conscience de son besoin de changement, et que ce changement se fasse éventuellement ensuite. Non seulement il y aurait des premières « étapes » à passer consistant à consulter et à « prendre conscience », mais il y a aussi l'idée qu'un changement de vie est un important pas sur le chemin de « déprise » de l'addiction. L'« aller vers » signifie donc que l'utilisateur ne viendra pas forcément avec un souhait de sevrage assumé et même sans avoir conscience qu'il en aurait besoin.

La pratique professionnelle pour faire émerger un désir ou un choix de changement est « l'entretien motivationnel », qui est un outil relevant des thérapies cognitivo-comportementales et pour lequel plusieurs professionnels sont formés, peu importe leur statut. En pratique, cela consiste à soutenir ou à consolider des arguments, bien qu'ambivalents, des usagers comme nous avons pu l'observer notamment dans les interactions entre médecins et usagers : « La drogue ok, mais ça dépend de ce qu'on veut faire avec sa vie » ; « L'important c'est d'avoir un projet, un objectif commun, même si votre consommation me préoccupe. Il faut que vous soyez dans un projet » ; « La vraie vie c'est les sentiments, c'est de ne pas amortir les affects, d'avoir de la jouissance, de la colère, de la tristesse, le plaisir ».

Dans ce schéma d'action, on retrouve l'idée que le centre de soin est une première étape, non seulement vers la « sortie », mais aussi, grâce au travail motivationnel, vers une introspection plus

«profonde» permettant à l'utilisateur de devenir pleinement responsable et en finir avec l'ambivalence entre vouloir arrêter et ne pas perdre son produit qui lui procure du plaisir, et lui permet de continuer à vivre, voire survivre. Il y a l'idée de s'engager sur un «chemin de changement» avec des étapes plus ou moins prédéfinies, c'est-à-dire qui ne sont pas prononcées comme telles, mais projetées sur les usagers («vous êtes sur le bon chemin»).

On peut observer une approche dite expérientielle dans la prise en charge des addictions concernant l'éthique et les pratiques professionnelles dans les CSAPA. Ce registre met l'accent sur la prise en compte de «l'éprouver^[22]» et sur le postulat que «l'utilisateur est le principal expert de lui-même».

C'est cette question qui est de plus en plus reconnue maintenant, c'est qu'on appelle l'approche expérientielle, c'est-à-dire que le premier expert de ces questions d'addictions, c'est l'utilisateur lui-même. Il connaît son corps il connaît ses pratiques, il connaît ses consommations, ou ses envies ou ses besoins de consommation, donc on se base bien là sur son expérience et sur sa connaissance en tant qu'expert pour que nous on l'accompagne avec les outils qu'on peut avoir ou les connaissances que l'on peut avoir sur des aspects plus théoriques que pratiques (Monsieur R, chef de service).

Cette idéologie de la «mise au centre» du soin de l'utilisateur, expert de lui-même, se traduit aussi dans une certaine forme de militantisme chez les médecins, qui, dans les discours, font de leur dévouement «sans obligation de résultat» (car le processus de soin est long) l'aspect valorisant de leur travail, distinct des autres spécialités médicales :

Ces personnes ont trouvé un moment donné une nouvelle sortie, c'est vraiment, pour le soignant que je suis, les professionnels que nous sommes, de trouver une porte de sortie valorise un peu je dirais, notre accompagnement, c'est vraiment, c'est un espèce de jouissance professionnelle, euh, qu'on retrouve dans assez peu de situations de médecine (Entretien avec Docteur F.).

Les logiques de traitement s'inscrivent ainsi dans le paradigme compassionnel, historiquement situé et décrit par Fassin (2004 ; 2009). Ce registre compassionnel promeut une attention à l'égard de «l'autre souffrant», donc plutôt que d'être formé à un métier spécifique, il faut que le soignant soit doté de compétences caractérisées par une «empathie cultivée», en face d'un «écouté» défini par sa souffrance supposé en rapport avec sa situation sociale.

Néanmoins, on peut simultanément observer que c'est l'expertise médicale exclusive de prescrire et décider du traitement qui est utilisé pour rassembler l'autorité médicale (Freidson, 1986) quand un usager n'est pas jugé assez autonome et responsable. Nous avons ainsi pu observer que la demande par exemple d'espacer les venues au centre ou baisser les dosages de la méthadone n'est pas reçue de la même manière par les médecins (Pedersen, 2013). La demande est par exemple refusée quand les usagers ne sont pas assez «stabilisés» selon les médecins («on verra cela quand vos tests urinaires seront *cleans*», «c'est une décision d'équipe, je vais leur en parler»). Cela ferait alors des professionnels non plus des acteurs, mais des «agents institutionnels» des pouvoirs publics, en ce sens que le «contrôle des corps» passe aussi par le colloque singulier soignant-usager, donc «par des choses triviales, anodines, banales, que l'on ne songe même pas à interroger et qui fonctionnent pourtant

²² Il ne s'agit pas ici d'un «éprouver» psychanalytique, mais du récit de leurs expériences avec les produits, afin de «mieux comprendre» pourquoi ils consomment ou continuent de consommer («si on ne comprend pas ça on ne comprend rien»), mais aussi pour mieux «orienter le traitement» (tous les propos en italiques sont tirés d'un entretien avec un médecin).

comme des pense-bêtes et des rappels à l'ordre» (Christin, 1999 : 86^[23]). Les professionnels sont ainsi sujets à de doubles contraintes. Ces contraintes sont à la fois interactionnelles, en devant construire une réponse avec l'usager en situation comme l'implique le paradigme de la réduction des risques, et politiques, car faisant participer implicitement les professionnels à un processus d'indivuation qui vise la domestication des corps.

Les groupes d'entraide : Travail sur soi, de victime à responsable

La « fragilité », la « sensibilité » et le « manque d'amour propre » sont des facteurs endogènes souvent évoqués lors des réunions, que cela soit à Vie Libre ou à Narcotiques Anonymes. Ils défendent l'idée que les malades-dépendants sont des personnes fragiles, qui ont un certain « bagage émotionnel ». La maladie, même si elle est en premier lieu perçue comme la cause de toutes les conséquences ayant emmené la personne à se soigner (difficultés professionnelles, familiales, perte de permis, perte d'amis, isolement, etc.), est ensuite perçue comme un symptôme de quelque chose de plus « intérieur » à l'individu, quelque chose qui ne « tourne pas rond ».

Certains évoquent l'idée d'un « mal-être », en admettant que celui-ci se manifeste à divers degrés et de différentes manières chez les malades (des « choses qui remontent à l'enfance », une dépression ancienne renforcée par la consommation, etc.). Néanmoins, étant donné que ce n'est pas tout le monde qui présente un mal-être qui deviennent malades-dépendants, il y a quelque chose de l'ordre de l'affectif dans le rapport aux autres et à soi qui serait la cause de leur besoin « d'anesthésier les émotions » comme ils le disent à plusieurs reprises. Ils rentrent ici dans une phase de la carrière où ils reprennent le registre discursif dominant dans le groupe indiquant leur avancement dans le travail de transformation de soi (Darmon, 2008).

Ils perçoivent ainsi leur maladie de la dépendance en tant que « conséquence » de cette souffrance, conséquence qui devient de ce fait simultanément « cause » d'autres troubles (perte de boulot, d'amis, du conjoint, etc.), quand il est « trop tard » pour revenir en arrière.

Le travail sur soi consiste ainsi à identifier des émotions qui empêchent « d'avancer », puis à apprendre à les « contrôler » sachant que certains ressentiments notamment en début d'abstinence sont « normaux » (« on est tous passé par là » est un énoncé fréquent lors des réunions, surtout quand il y a de nouvelles personnes). Ce travail biographique se fait sur le plan individuel, par l'écrit comme certains « Anonymes » le font ou avec un thérapeute des divers courants de la psychologie, et au niveau collectif en ce sens qu'un certain nombre de fragments de leurs histoires de vie sont partagés lors des réunions de parole.

La notion de rupture biographique élaborée en sociologie (Bury, 1982) est souvent mobilisée pour étudier et analyser les trajectoires de malades dans le cas des maladies chroniques. Celle-ci va de pair avec celle de « travail biographique » élaborée par Strauss et ses collaborateurs (Strauss, 1992a; Corbin et Strauss, 1988) pour décrire le processus par lequel les individus malades chroniques tentent de « recoller les morceaux » et « redevenir entier à nouveau », donc au cours duquel les individus établissent une continuité entre un soi passé et celui du présent (Corbin et Strauss, 1988). Cette notion permet d'élucider l'ajustement biographique effectué par les membres des groupes d'entraide consistant à intégrer la période d'addiction dans un récit sur soi cohérent et faisant sens pour eux (Strauss, 1992a). La « synchronisation » des biographies s'effectue ainsi quand apparaissent des « perturbations » (Hahn, 1986), autrement dit à un « moment critique » (Strauss, 1992b) qui, du point de vue de l'individu, est une épreuve associée à un passage (de Coninck et Godard, 1989).

²³ Cité par Dargelos, 2008, p.327.

Selon les termes de Mead, le « self » demeure un processus tout au long de la vie d'un individu et est considéré comme un « objet social » résultant d'un processus de socialisation par des « autrui significatifs » (Mead, 2006), qui seraient ici les autres membres du groupe d'entraide. Le groupe participe ainsi à la mise en cohérence et à la construction du « sens » de l'expérience des nouveaux arrivants en rapportant les « fragments » partagés à leurs propres histoires, et donc de leur « travail biographique » déjà amorcé. La prise de conscience de la condition dépendante comme une forme de maladie, rendue possible par le travail biographique, implique de devenir abstinente, ce qu'il faut accepter et assumer en décidant du sens à donner à son existence^[24]. Ceux qui n'acceptent pas leur condition sont de « mauvaise foi », ce que les anciens dépendants dans les groupes qualifient de « déni »^[25].

La « visée » éthique des membres de groupes d'entraide consiste à bien vivre leur abstinence, qui peut être complétée par un caractère obligatoire lorsque l'on fait la promesse dans le groupe de ne jamais rechuter.

Je suis heureux de ne plus consommer des drogues, heureux de ne plus me dire : « On est lundi il me faut ci et ça pour tenir le coup », voilà. Après c'est un apaisement. Et en NA on dit que la seule promesse, quels que soient les outils de base pour ne plus consommer, quelles que soient les drogues et après pour avoir une vie qui vaille le coup d'être vécu, on dit que la seule promesse auprès de cette association c'est de pouvoir ne plus consommer (Entretien avec Yannick, NA, avril 2012).

Le processus de l'abstinence consiste à donner une consistance à son « soi » dans le temps, ce que Paul Ricoeur (1990) nomme une identité narrative. « On peut parler dès lors d'une identité narrative : c'est celle de l'intrigue du récit qui reste inachevé et ouvert sur la possibilité de raconter autrement et de se laisser raconter par les autres » (Ricoeur, 2005, p. 3). Selon cet auteur, l'identité narrative entretient des liens avec la question éthicomorale, c'est-à-dire le dévoilement d'un soi responsable face à autrui. En effet, c'est au moment de « crise » d'identité que la cohérence et l'unicité du soi sont « sauvées » par un sujet moral d'imputation.

La question devient : « Qui suis-je, moi, si versatile, pour que, néanmoins, tu comptes sur moi ? ». L'écart entre la question dans laquelle s'abîme l'imagination narrative et la réponse du sujet rendu responsable par l'attente de l'autre devient faille secrète au cœur même de l'engagement (Ricoeur, 1990 : 198).

De la déprise de l'addiction à la reprise de soi ?

Le lien entre identité narrative et identité morale est ainsi établi : en se mettant en récit, le « sujet capable » s'atteste moralement en sujet responsable. La capacité à être « tenu responsable » de ses actes est restaurée. Selon Ricoeur (1990), c'est sur cette « capacité morale » d'être tenu responsable que peut s'engager une promesse de « tenir parole », c'est-à-dire d'être fiable et dès lors être attribuée et reconnue d'une grandeur morale. Le récit de soi en tant que « processus institutionnalisé de l'aveu » (Hahn, 1986), est donc central dans la « carrière morale » de la sortie de la dépendance participant à modifier le « système de représentation par lesquelles l'individu prend conscience de lui-même et appréhende les autres » (Goffman, 1968, p.179). L'injonction à « se

²⁴ À plusieurs reprises les personnes utilisent le vocabulaire de « nouvelle vie » et parlent souvent d'un avant (« avant j'étais comme ça, je faisais que picoler, maintenant c'est différent », etc.).

²⁵ L'analyse de la métaphysique des groupes d'entraide a permis une comparaison avec la philosophie existentialiste, et notamment le concept des « stades de l'existence » et leurs temporalités (Pedersen, 2015).

raconter » (Fernandez, Lézé et Marche, 2006) serait ainsi une incitation à contrôler ses propres conduites et passe par une « intériorisation de la norme à travers la pratique du récit biographique » (Langumier, 2008, p.321). Le « contrôle de soi » est une technique qui va de pair avec la technique de « dévoilement de soi », la mise à nu, ayant toutes deux pour objectif de maîtriser ce que l'on montre (ou pas) de soi, ce qui présuppose avoir une bonne connaissance de son soi :

À l'examen, on s'aperçoit vite que sont intimement liées les deux techniques, apparemment contraires, visant à instaurer le contrôle de soi et la discipline des affects, à savoir le voilement et le dévoilement. Même celui qui veut cacher ses sentiments par tactique fera bien d'acquérir une connaissance très exacte de lui-même : le contrôle de soi présuppose ainsi la connaissance de soi (Hahn, 1986 : 66).

Il ne s'agit donc pas de refouler ses émotions, mais de les inscrire dans une logique de dévoilement dans un cadre thérapeutique sur un mode confessionnel. Nous avons donc à faire à un processus d'individualisation où le sujet est considéré comme un « participant, responsable et surtout capable » (Duvoux, 2009).

Néanmoins, comme le rappelle Grard (2008), à force de se focaliser sur l'aspect assujettissant on occulte l'aspect subjectivant de se mettre en récit et qui constitue parfois un besoin chez les sujets : donner un sens, par le récit de soi, à leur expérience. La « déprise de l'addiction » est doublée d'une « déprise de soi » dans le travail thérapeutique en se dépossédant de sa biographie, mais, parfois, nécessaire pour une reprise de soi. Nous sommes en présence d'un double processus de la constitution du sujet à la fois par « l'assujettissement » aux contraintes, pratiques et morales, liées à leur inscription dans une entité de traitement, et la subjectivation à travers les mises en récit de soi. Il convient de prendre en compte l'articulation entre le processus d'objectivation dans une identité sociale de malade, de patient ou d'usager et le processus de subjectivation du « devenir soi ». Les personnes dépendantes peuvent aussi résister ou se composer avec les dénominations utilisées par les entités des traitements (Pedersen, 2015). Cacher certaines consommations au groupe d'entraide ou face aux médecins, refuser de suivre les recommandations médicales, contester l'idéal d'abstinence ou dénoncer la fausse sincérité des soi-disant abstinents sont des actes qui peuvent être perçus comme autant des manières de se ménager des marges de manœuvre par rapport aux contraintes extérieures portées par les entités de traitement. C'est également une façon de se détacher de l'injonction à la mise en récit de soi.

Conclusion

Comme nous l'avons vu, les entités de prise en charge produisent leur propre économie morale qui est ici celle de la responsabilisation des usagers ou des malades impliquant un processus de « devenir sujet » qui peut être perçu à la fois comme assujettissant et subjectivant. Elle comprend ainsi un « dévoilement de soi » des usagers (Fernandez, 2010) et une posture d'empathie chez les intervenants (professionnels ou bénévoles associatifs). C'est seulement au moment de la mise en récit devant les pairs ou les professionnels que l'on peut parler d'une rupture biographique. En ce sens les entités médiatisent les récits des personnes dépendantes, parce qu'elles contribuent à distinguer ce qui est de l'ordre du dicible ou pas (Grard, 2011). La narration devient la condition d'accès à la « Cité », parce que, en se mettant en récit, le sujet capable s'atteste moralement en sujet responsable. Il ne faut donc pas occulter l'aspect contraignant de ce processus, en ce sens que l'obligation à « se raconter » participe aussi à construire un sujet moral capable de s'autocontrôler. On retrouve là une vision de l'individu historiquement et socialement situé qui se traduit dans des notions, telles qu'autonomisation, responsabilisation et *empowerment*.

Les registres de sens du traitement de la dépendance

Le registre de sens qui articule la « souffrance psychique » et la « société addictogène » permet de considérer les personnes dépendantes comme victimes, mais la restauration de leur capacité à être tenu responsables de leurs actes par la mise en récit de soi participe à la construction d'une économie morale de la responsabilisation individuelle. Les personnes dépendantes peuvent ainsi abandonner les marges de la « société » à condition de se frayer un chemin vers le centre dans une logique d'intériorité (Ricœur, 1990) pour devenir « présent à soi » et ne plus être « perdu dans le temps ». La politique de la réduction des risques et les associations d'entraide imposant l'abstinence comme seule solution possible, participeraient, malgré des conflits d'idéologie et de monopole du savoir en addictologie, au même mouvement vers un vivre ensemble moins incertain et moins « risqué » (Beck, 2001), en ce sens qu'ils marquent une frontière de la « société » en distinguant ceux et celles qui restent au « seuil ».

Références

- Arborio, A.-M. et Fournier, P. (2008). *L'observation directe*. Paris, France : Armand Colin.
- Beck, U. (2001). *La société du risque : sur la voie d'une autre modernité*. Paris, France : Aubier.
- Bergeron, H. (1999). *L'État et la toxicomanie : histoire d'une singularité française*. Paris, France : Presses universitaires de France.
- Blanchet, A. et Gotman, A. (1992). *L'enquête et ses méthodes : l'entretien*. Paris, France : Éditions Nathan.
- Bouillon, F. (2009). *Les mondes du squat. Anthropologie d'un habitat précaire*. Paris, France : Presses universitaires de France.
- Bury, M. (1982). Chronic illness as biographical disruption. *Sociology of Health & Illness*, 4(2), 167-182.
- Corbin, J. M. et Strauss, A. L. (1988). *Unending work and care : managing chronic illness at home*. San Francisco, États-Unis : Jossey-Bass Publishers.
- Couteron, J.-P. (2012). Société et addiction. *Le sociographe*, 39(3), 10-16.
- Couteron, J.-P. et Morel, A. (2011). *Drogues : faut-il interdire ?* Paris, France : Dunod.
- Dargelos, B. (2008). *La lutte antialcoolique en France depuis le XIX^e siècle*. Paris, France : Dalloz.
- Darmon, M. (2003). *Devenir anorexique : une approche sociologique*. Paris, France : Éditions La Découverte.
- Darmon, M. (2008). La notion de carrière : un instrument interactionniste d'objectivation. *Politix*, 82(2), 149-167.
- De Coninck, F. et Godard, F. (1990). L'approche biographique à l'épreuve de l'interprétation. Les formes temporelles de la causalité. *Revue française de sociologie*, 31(1), 23-53.
- Duvoux, N. (2009). L'injonction biographique dans les politiques sociales. *Informations sociales*, 156(6), 114-122.
- Ehrenberg, A. (2004). Remarques pour éclaircir le concept de santé mentale. *Revue française des affaires sociales*, 1(1), 77-88.
- Fainzang, S. (1996). *Ethnologie des anciens alcooliques : la liberté ou la mort*. Paris, France : Presses universitaires de France.
- Fassin, D. (2004). *Des maux indicibles : sociologie des lieux d'écoute*. Paris, France : Éditions La Découverte.
- Fassin, D. (2009). Les économies morales revisitées. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 64(6), 1237-1266.
- Fassin, D., Mazouz, S., Makaremi, C., Kobelinsky, C., Fischer, N., Fernandez, F., ... Roux, S. (2013). *Juger, réprimer, accompagner : essai sur la morale de l'État*. Paris, France : Éditions du Seuil.

- Fernandez, F. (2005). L'engagement émotionnel durant l'enquête sociologique : retour sur une observation anonyme auprès d'ex-usagers de drogues. *Carnets de bords de la recherche en sciences humaines*, 9, 78-87.
- Fernandez, F. (2008). Dépasser les mots. Étude sur le pouvoir des émotions au sein d'une fraternité de dépendants. Dans F. Fernandez, S. Lézé et H. Marche (dir.), *Le langage social des émotions : études sur les rapports au corps et à la santé* (p. 349-389). Paris, France : Economica : Anthropos..
- Fernandez, F. (2010). *Emprises : drogues, errance, prison*. Bruxelles, Belgique : Éditions Larcier.
- Fernandez, F. et Lézé, S. (2011). Finding the moral heart of carceral treatment : Mental health care in a French prison. *Social science & medicine*, 72(9), 1563-1569.
- Fernandez, F., Lézé, S. et Marche, H. (2006). Voilement et dévoilement des émotions sur les terrains de la santé : du rapport de sens au rapport de force. Face à face. *Regards sur la santé*, 9. Repéré à <http://faceaface.revues.org/179>
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits, 1954-1988* (Vol. 4). Paris, France : Éditions Gallimard.
- Freidson, E. (1986). *Professional powers: a study of the institutionalization of formal knowledge*. Chicago, États-Unis : University of Chicago Press.
- Fortané, N. (2010). La carrière des « addictions ». *Genèses*, 78(1), 5-24.
- Goffman, E. (1968). *Asiles : études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*. Paris, France : Éditions de Minuit.
- Grard, J. (2008). Devoir se raconter. La mise en récit de soi, toujours recommencée. Dans D. Fassin et A. Bensa (dir.), *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*. (pp. 143-163). Paris, France : Éditions La Découverte.
- Grard, J. (2011). *Frontières invisibles : Expériences de personnes prises en charge au long cours par la psychiatrie publique en France*. Thèse de doctorat inédite, École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Repéré à : https://tel.archives-ouvertes.fr/file/index/docid/699269/filename/Frontieres_Invisibles-These-EHESS-J.Grad.pdf
- Hahn, A. (1986). Contribution à la sociologie de la confession et autres formes institutionnalisées d'aveu. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62(1), 54-68.
- Jauffret-Roustide, M. (2010). Narcotiques Anonymes, une expertise profane dans le champ des conduites addictives centrée sur le rétablissement, la gestion des émotions et l'entre-soi communautaire. *Pensée plurielle*, 23(1), 93-108.
- Joubert, M. (2003). *Santé mentale, ville et violences*. Toulouse, France : Éditions Erès.
- Langumier, J. (2008). Soutien psychologique et culture du risque : deux réponses institutionnelles contraires face aux émotions de la catastrophe. Dans F. Fernandez, S. Lézé et H. Marche (dir.), *Le langage social des émotions : études sur les rapports au corps et à la santé* (p. 320-348). Paris, France : Economica : Anthropos..
- Lézé, S. (2007). Comment devenir psychanalyste ? *Revue Sociologie Santé. Système de santé et professions de santé*, 3(27), 213-236.

- Mead, G. H. (2006). *L'esprit, le soi et la société*. Paris, France : Presses universitaires de France.
- Pedersen, L. (2013). L'autonomie comme prédicat et objectif de soin des toxicomanes : l'identité de malade négociée autour du traitement de substitution dans les CSAPA, *Revue internationale de communication sociale et publique*, 8, 31-44.
- Pedersen, L. (2015). *Expertises et addictions. Trajectoires de déprise à l'épreuve des groupes d'entraide et des centres de soin en addictologie (CSAPA)* (Thèse de doctorat inédite). Université de Franche-Comté.
- Pharo, P. (2007). Naturalisme et phénoménologie dans l'explication sociologique : le cas de l'addiction. *L'Année sociologique*, 57(1), 103-125.
- Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris, France : Éditions du Seuil.
- Ricœur, P. (2005). Devenir capable, être reconnu. *Esprit*, 7, 125-129.
- Soulet, M.-H. (2005). La vulnérabilité comme catégorie de l'action publique. *Pensée plurielle*, 10(2), 49-59.
- Stiegler, B. (2012). *États de choc. Bêtise et savoir au XXI^e siècle*. Paris, France : Éditions Mille et une nuits.
- Strauss, A. L. (1992a). *La trame de la négociation : sociologie qualitative et interactionnisme*. Paris, France : Éditions l'Harmattan.
- Strauss, A. L. (1992b). *Miroirs et masques : une introduction à l'interactionnisme*. Paris, France : Éditions Métailié.
- Thompson, E. P. (1971). The moral economy of the English crowd in the eighteenth century. *Past & Present*, 50, 76-136.