

Article

« Alcool en milieu autochtone et marqueurs identitaires meurtriers »

Bernard Roy

Drogues, santé et société, vol. 4, n° 1, 2005, p. 85-128.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/011330ar>

DOI: 10.7202/011330ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

Alcool en milieu autochtone et marqueurs identitaires meurtriers

Bernard Roy

Université Laval

Faculté des sciences infirmières

Coordonnées

Université Laval

Faculté des sciences infirmières

Pavillon Paul-Comtois, local 4106

Québec, Québec

Canada

G1K 7P4

Adresse courriel : bernard.roy@fsi.ulaval.ca

Résumé :

La consommation d'alcool chez les Autochtones constitue un sujet de préoccupation depuis les tous premiers contacts avec les Européens. Au XX^e siècle, le discours médical a pris la relève des approches morales et légales qui dominèrent les siècles précédents. Aujourd'hui, médecins et professionnels de la santé occupent une place de premier plan dans les mesures de contrôle de l'alcoolisme et autres toxicomanies en milieu autochtone. Les propos du présent article sont de deux ordres. Dans un premier temps, l'auteur s'investit dans une série de critiques qu'il porte sur le modèle explicatif médical de l'alcoolisme chez les Autochtones. Modèle persistant à considérer la dépendance à l'alcool comme essentiellement une maladie relevant du corps biologique. Une maladie exigeant un accroissement constant des ressources médicales et pharmaceutiques. Cette critique offre à l'auteur une plateforme lui permettant, dans un deuxième temps, d'investir un argumentaire qui vise à démontrer que l'alcoolisme observé en milieu autochtone est profondément inscrit dans un contexte historique et politique. L'alcoolisme serait révélateur de l'inscription dans le corps biologique, social et politique de l'autochtone d'importantes disparités sociales ainsi que de l'exclusion. L'auteur propose que les comportements alcooliques observés en milieu autochtone sont révélateurs d'une trame identitaire complexe qui, en certains lieux, ouvre sur des espaces pouvant être qualifiés de « meurtriers ». L'acte de boire est, dans cet article, présenté comme une incontournable constituante de l'acte alimentaire. Un acte social total alimentant des discours multiples, mais surtout le « corps social et politique » de l'Autochtone dans cette quotidienneté qu'il vit.

Mots-clés : alcoolisme, toxicomanie, identité, Innu, Autochtone

Alcohol in Native Communities and Deadly Identity Markers

Abstract

Alcohol consumption among native people has been an issue of concern since their very first contacts with Europeans. During the 20th century, medical dialogues took the place of the previous moral and legal approaches. Today, physicians and health professionals are on the front lines, working to control alcoholism and other drug addictions in native communities. This article describes two aspects. First, the author critiques the explanatory medical model of alcoholism among native people which persists in considering alcohol dependency as essentially a biological disease, one that requires constantly increasing amounts of medical and pharmaceutical resources. This critique offers the author a platform which then enables him to invest in an argument designed to show that alcoholism in native communities is firmly entrenched in their historical and political situation. Alcoholism reveals the significant social disparities and exclusion which have become part of the biological, social and political life of native people. The author suggests that alcoholic behaviour observed in native communities reveals a complex identification framework which, in certain cases, could be qualified as “deadly”. In this article, the act of drinking is presented as an unavoidable component of the act of eating, a completely social act feeding many points of view but most of all the “social and political body” of the native person in his daily life.

Keywords: Alcoholism, drug addiction, identity, Inuit, Native person

El alcohol en medio autóctono y marcadores identitarios homicidas

Resumen

El consumo de alcohol entre los autóctonos constituye un tema de preocupación desde los primeros contactos con los europeos. En el siglo XX, el discurso médico ha ocupado el lugar de los enfoques morales y legales que dominaron los siglos precedentes. En la actualidad, médicos y profesionales de la salud tienen un papel de primer plano en las medidas de control del alcoholismo y otras toxicomanías en medio autóctono. El presente artículo tiene dos objetivos: en un primer momento el autor desarrolla una serie de críticas al modelo explicativo del alcoholismo entre los autóctonos propuesto por la medicina, modelo que persiste en considerar esencialmente la dependencia del alcohol como una enfermedad que depende del cuerpo biológico y que exige un aumento constante de recursos médicos y farmacéuticos. Esta crítica ofrece al autor una plataforma que le permite, en un segundo momento, desarrollar una argumentación dirigida a demostrar que el alcoholismo observado en el medio autóctono está profundamente enraizado en un contexto histórico y político. El alcoholismo sería revelador de la inscripción de importantes desigualdades en el cuerpo biológico, social y político del autóctono, así como de la exclusión. El autor propone que los comportamientos alcohólicos observados en medio autóctono son reveladores de una trama identitaria compleja que, en ciertos lugares, se abre sobre espacios que pueden ser calificados de “homicidas”. El acto de beber se presenta en este artículo como un componente inevitable del acto alimentario. Un acto social total que alimenta discursos múltiples, pero sobre todo el “cuerpo social y político” del autóctono en su cotidianidad.

Palabras clave: alcoholismo, toxicomanía, identidad, innu, autóctono

Quand les gens sont hospitalisés à Roberval, c'est souvent parce qu'ils ont consommé de l'alcool. C'est eux autres mêmes qui se rendent malades. C'est la même chose pour les accidents d'auto, de motoneige. C'est eux autres mêmes qui se font ça à cause de l'alcool. (Homme attikamek d'Opitciwan âgé de plus de 55 ans)

Quand, dans une famille, des gens prennent de la boisson, même si quelques jours après ils ne prennent plus de boisson, on sent encore la boisson. (...) Les enfants ne vont pas à l'école et ne mangent pas quand ça boit dans la maison. (Groupe de discussion de femmes attikameks d'Opitciwan, 46 à 55 ans) (Roy, 1996)

C'est tellement triste d'entendre parler de proches en train de mourir à cause de l'alcool. (Propos d'un Autochtone de 26 ans appartenant à la Nation Wood Mountain, recueillis par Sue Bailey¹)

Le rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones (Canada, 1996 : 177) soulignait que le « problème de l'ivrognerie chez les Autochtones a beaucoup été exagéré ». Mais cela dit, il ne faut tout de même pas jouer à l'autruche et pratiquer l'art de la « langue de bois » que la classe politique manie avec virtuosité. La consommation d'alcool et de drogues perturbe la vie de nombreux villages autochtones et constitue une réalité avec laquelle composent, au quotidien, des milliers de femmes et d'hommes autochtones. Des auteurs estiment que, dans les communautés autochtones, la consommation d'alcool est étroitement associée à des comportements perturbant l'harmonie, qui plongent les individus et les familles ainsi que des communautés tout entières dans des situations

¹ *Le Soleil*, lundi 5 mars 2001, p. A9

très pénibles (Petawabano, 1994). Quiconque connaît moins le milieu autochtone est en mesure de corroborer ces affirmations.

Les évènements qui secouèrent les collectivités innues de Davis Inlet et de Sheshatshiu au Labrador au début des années 2000 sont encore présents à l'esprit de plusieurs. Ces deux communautés affichaient des taux de toxicomanie anormalement élevés et, à cet effet, le chef de l'époque, Simeon Tshakapesh estimait que 35 % des 169 enfants de la communauté de Davis Inlet étaient d'importants consommateurs de substances hallucinogènes².

En 1994, de retour d'un séjour dans la communauté attikamek d'Opitciwan³, nous avons assisté à une représentation du film *Nous étions guerriers* du réalisateur néo-zélandais Lee Tamohori, né de père maori. Plutôt que de nous transporter dans l'univers maori, ce film nous a replongé douloureusement et tristement dans l'univers attikamek que nous venions tout juste de quitter après un séjour de plusieurs semaines. Un univers dans lequel, se jouaient au quotidien, entre les quatre murs de maisonnées surpeuplées, des drames aux couleurs et odeurs d'alcool et de drogue. Des drames, se jouant sur la scène de troublantes manifestations de violence. Suicides, agressions armées et viols, impliquant trop souvent de très jeunes filles avec un père, un frère, oncle ou cousin, constituaient dans ce milieu des évènements relevant, pour des membres de cette communauté, de la quotidienneté et non de l'exception. Autant

² *Le Soleil*, jeudi 23 novembre 2000, p. A21.

³ Opitciwan (Obedjiwan) est, parmi les trois communautés attikameks, celle étant située la plus au nord du territoire. Ce village où vivent environ 2000 femmes et hommes est implanté à la tête nord du réservoir Gouin, en Haute-Mauricie. Encore aujourd'hui, il est relativement difficile d'accéder à cette communauté de par le fait de son éloignement et que seul un chemin forestier y donne accès. De plus, il est relativement hasardeux de circuler en voiture sur cette route de terre battue principalement empruntée par des fardiers lourdement chargés d'arbres abattus dans la forêt boréale.

de manifestations de violence qui nous avaient été révélées lors d'entrevues formelles et informelles ainsi que par des données émanant de dossiers médicaux et de statistiques internes, consultés dans le cadre d'une recherche autorisée par la direction des services de santé de l'époque. Le réalisateur Lee Tamohori aurait tout aussi bien pu aborder la réalité attikamek dans ce film mettant en scène une famille maorie vivant au cœur d'une importante ville de Nouvelle-Zélande.

Entre 1990 à 1995, on dénombra, en moyenne, 6,9 décès par année à Opitciwan. La moyenne d'âge des décès chez les hommes se situait à 36,8 ans alors que chez les femmes, elle se situait à 59,5 ans. Dans une très forte proportion, c'est lors d'événements violents (suicides, meurtres, accidents, noyades), presque toujours associés à la consommation d'alcool ou de drogue, que ces hommes décédèrent (Roy, 1996).

Cette réalité n'est d'ailleurs pas l'apanage de cette seule communauté attikamek. Dans l'édition du week-end du 7 et 8 décembre 2002, nous pouvions lire dans *Le Devoir*, sous la plume de Bryan Myles, que le suicide était un phénomène répandu à Wemotaci, une autre communauté attikamek. Seulement en 2002, quatre vies avaient été fauchées sur cette réserve comptant à peine 1 100 âmes⁴. Dans de si petites communautés où tout le monde se connaît, l'onde de choc associée à de telles circonstances ébranle toutes les maisonnées et engendre, parfois, une succession d'évènements tout aussi tragiques. Au cours de cette année, trois jeunes hommes âgés de 20, 21 et 28 ans et une adolescente de 18 ans s'étaient enlevé la vie.

En moins de 10 ans, soit de 1992 à 2001, onze personnes s'étaient suicidées dans cette seule communauté attikamek. La plus âgée de ces personnes avait 33 ans alors que la plus jeune

⁴ Il est important de rappeler que dans la vaste majorité des communautés autochtones du Québec, plus de 60% de la population est composée de femmes et d'hommes âgés de 25 ans et moins.

n'avait que 12 ans. *Le Devoir* nous apprenait également que le taux de suicide de la nation attikamek, répartie sur les réserves de Wemotaci, Manawan et Opitciwan était, en 2002, de trois à cinq fois plus élevé qu'ailleurs au Québec et au Canada. Généralement, le taux de suicide dans les communautés autochtones et inuites est de trois à cinq fois plus élevé que le taux chez la population canadienne⁵.

Dans plusieurs communautés innues de l'est du Québec, nous retrouvons des situations tout à fait comparables à celles décrites dans les lignes précédentes. Les données épidémiologiques disponibles appuient fortement nos données et observations réalisées sur le terrain au cours des 18 dernières années. Ainsi, selon les statistiques épidémiologiques colligées par Amnon Jacob Suissa, de 50 à 60 % de tous les problèmes notés dans les populations autochtones seraient associés à l'alcoolisme et une grande proportion des morts violentes serait également en corrélation avec la toxicomanie (Suissa, 1998 : 109).

Dans cet article, à l'instar du sociologue Amnon Jacob Suissa, nous tenterons de démontrer que, bien que les tenants du discours de la maladie soutiennent que les Autochtones sont plus enclins à l'alcoolisme en raison d'un manque d'acétaldéhyde ou d'une incontournable prédisposition génétique, l'environnement social fournit des explications beaucoup plus fiables du développement de modes abusifs de consommation dans ces milieux (Suissa, 1998). En fait, nos travaux contribuent à démontrer que l'exclusion des autochtones des sphères économiques et politiques constitue une piste d'explication incontournable pour parvenir à une meilleure compréhension du recours à l'alcool comme stratégie visant à redonner une sensation de puissance et de pouvoir (Suissa, 1998 : 112).

⁵ http://www.hc-sc.gc.ca/francais/pour_vous/autochtones.html#8 (23-08-2004)

Alcoolisme chez les Autochtones et lunette médicale

La consommation d'alcool chez les Autochtones constitue un sujet de préoccupation depuis les premiers contacts avec les Européens. Ainsi, aux premiers temps de la conquête, les Français se seraient fortement opposés à la distribution d'alcool aux Indiens par les marchands de fourrure. En 1633, Champlain interdira la vente ou le troc d'alcool avec les Indiens, et l'Église appuiera cet interdit en rangeant dans la catégorie des péchés mortels le commerce de l'alcool avec les Indiens (Fouquet & De Borde, 1990).

En 1874, le gouvernement canadien adopte une loi qui interdit à tout Autochtone de s'enivrer, à l'intérieur ou à l'extérieur d'une réserve. La peine encourue par un Autochtone pour ce délit consistait en un mois d'emprisonnement. Si ce dernier refusait de fournir le nom de la personne qui lui avait vendu de l'alcool, une peine supplémentaire de 14 jours s'additionnait à la précédente. En 1876, ces dispositions seront intégrées à l'Acte des Sauvages, et la simple possession d'alcool s'ajoutera comme un délit. En 1951, une révision de la Loi sur les Indiens créa une exception et dès lors, conformément à la loi provinciale, un Autochtone pourra être en possession d'alcool en autant qu'il soit dans un lieu public. Mais l'ivresse demeurera une infraction pouvant entraîner une condamnation. Aujourd'hui, dans la version moderne de la Loi sur les Indiens et conformément aux prescriptions de la Déclaration canadienne des droits, l'ivresse d'un Autochtone n'est plus considérée comme une infraction et le contrôle des spiritueux relève entièrement de la bande et de son conseil de bande (Gouvernement Canada, 1996 : 316).

Au XX^e siècle le discours médical prendra rapidement la relève des approches morales et légales de la consommation abusive d'alcool en milieu autochtone. La médecine prend dès lors la place de l'Église en s'inscrivant dans le contrôle de la

déviance sociale. Du coup, elle offre une solution de rechange à l'approche pénale grâce à une panoplie de produits pharmaceutiques (Suissa, 1998 : 96), pouvant favoriser le sevrage et même la mise en place de contentions chimiques. Aujourd'hui, l'impact du discours médical sur la compréhension des problématiques associées à la consommation d'alcool ainsi que sur l'élaboration des approches préventives et curatives est important et incontournable.

Alcoolisme et modèle explicatif médical

Considéré par les milieux scientifiques comme une maladie primaire, l'alcoolisme chez les Autochtones est souvent expliqué par le biais d'un certain désordre génétique. Déterminisme, prédisposition, hérédité, vulnérabilité ou susceptibilité, les tenants de ce modèle explicatif véhiculent certaines prémisses considérées comme scientifiques, en les associant généralement avec le modèle dominant de la maladie (Suissa, 1999 : 68). L'usage abusif de l'alcool et ses effets désastreux chez les Autochtones sont, depuis des décennies, vus par la lorgnette de la génétique. On a, par exemple, proposé que la constitution biologique des Autochtones, de même que celle des Inuits, serait telle que les membres de ces populations transformeraient plus lentement l'alcool comparativement aux individus d'autres « races »⁶ ou groupes ethniques. Plusieurs recherches à caractère scientifique

⁶ La littérature relevant de la science biomédicale et de certains courants anthropologiques tels le bioculturalisme fait régulièrement appel, de manière implicite ou explicite, aux concepts de « race » et « d'ethnie » lorsqu'elle aborde la question de l'émergence de problématiques de santé ou sociales telles que l'alcoolisme ou les toxicomanies. Il est difficile de faire état des modèles explicatifs élaborés par ces courants scientifiques sans faire appel à ces concepts clés qui résultent d'un regard positiviste sur la maladie. Ils sont une illustration du réductionnisme quantitatif dans le traitement des variables socioculturelles et révèlent l'obsession d'une prédictibilité quantifiable des problèmes de santé dans le temps et l'espace. Essentiellement, ces approches fortement associées aux discours de la science épidémiologique cherchent à identifier des facteurs qui, par leur association et leur manipulation mathématique, permettront de prédire l'avènement de telle ou telle autre maladie.

ont tenté de démontrer que les Aborigènes d’Australie, les Maoris ainsi que les Amérindiens et les Inuits ne résistaient pas à l’alcool comme les populations d’origine européenne (Leland, 1976; Fisher, 1987).

Tant et si bien que l’explication voulant que « some hereditary peculiarity makes it impossible for Indians to drink without disastrous consequences » (Leland, 1976 : 2) s’est rapidement constituée et répandue dans l’opinion populaire.

The image of the « lazy drunken Indian » is one of many negative stereotypes that continue to plague Native Americans in U.S. society. That « Indians just can’t hold their liquor » is an age-old belief that is seared into our collective consciousness through racists media images and social attitudes (Garret et Carrol, 2000 : 379).

Ce discours a également un impact important dans l’opinion de plusieurs Autochtones. Dans une recherche réalisée auprès de la population attikamek d’Opitciwan (Roy, 1996), la moitié des hommes interviewés estimaient que l’alcoolisme était une maladie.

Pour moi c’est une maladie ; c’est comme le diabète. T’es poigné là-dedans. Je ne connais pas tellement la maladie, mais c’est une forme de maladie... (Groupe de discussion d’hommes attikameks âgés entre 36 et 45 ans)

Suissa (1998) mentionne pour sa part que la majorité des Autochtones adhère au concept de maladie de l’alcoolisme proposé par le modèle biomédical. Il souligne entre autres que la culture ambiante de la maladie de l’alcoolisme voit sa légitimité nourrie par la proximité grandissante de l’idéologie des Alcooliques Anonymes tant dans les « réserves » que dans les milieux urbains (Suissa, 1998 : 112).

À la conquête des gènes autochtones fautifs

En 2003, un article paru dans le *Human Genetics* annonçait que la vulnérabilité des Autochtones en regard de l'alcool était fortement associée au gène ADH1C. «In sum, our results reinforce support for ADH1C as a candidate gene that affects vulnerability to alcoholism» (Mulligan & al., 2003 : 334). Pratiquement au même moment l'*American Journal of Psychiatry* publiait un article dans lequel il était affirmé que «the high prevalence of alcohol dependence and large variability in drinking behaviour in this Native American tribe made it possible to detect significant associations between this genetic polymorphism⁷ and alcohol-related behaviour» (Wall, Carr & Ehlers, 2003 : 46).

L'annonce de telles découvertes a inévitablement un impact dans l'opinion publique ainsi que chez les Autochtones et contribue à développer l'idée que les membres des communautés autochtones appartiennent, en quelque sorte, à une «race» génétiquement défavorisée dans un contexte de modernité. Ce type d'argument étant toutefois remis en question et critiqué depuis plusieurs années. À cet effet, une recherche réalisée par Bennion et Li (1976) révélait que bien que certaines tribus amérindiennes d'Amérique du Nord présentent un haut taux d'alcoolisme, aucun marqueur génétique ne pouvait, à cette époque, expliquer leur dépendance à l'alcool (Bennion et Li, 1976).

Notre propos n'est pas de faire le procès du discours génétique entourant la prédisposition génétique supposée des Autochtones en regard de l'alcool. Toutefois, nous estimons essentiel de remettre en cause l'emprise du discours médical et génétique pour proposer, à l'instar de Suissa (1999), que ce discours est un reflet de l'expansion de la médicalisation comme modalité de contrôle social des comportements dans des sphères de vie de plus en plus diverses. L'omniprésence de ce discours

⁷ L'association des gènes ADH2 et ADH3.

et sa croissante emprise sont peut-être bien plus révélatrices d'importants intérêts économiques que de l'identification précise de génotypes particuliers aux Autochtones ou de la découverte de miraculeux produits pharmaceutiques.

L'anthropologue Gilles Bibeau, dans un récent ouvrage (2004), tire la sonnette d'alarme quant aux recherches qui tentent d'établir des différences génotypiques entre les différents groupes ethniques que certains associeront parfois à des « races ». La notion de « race » affirme Bibeau (2004) ne peut absolument pas rendre compte des différences entre les groupes humains. À ce jour, le séquençage du génome humain a permis de révéler « l'extraordinaire unité du genre humain », au lieu de distinguer les différents groupes humains. Bien que de nombreuses découvertes scientifiques révèlent que le concept de « race » ne tient pas la route, « nous assistons à un retour en force du racisme dans les sciences, racisme d'autant plus dangereux qu'il prétend être fondé tantôt sur la définition des groupes à partir de marqueurs biologiques, tantôt sur l'établissement de liens entre patrimoine génétique, milieu de vie des personnes et valeurs culturelles du groupe auquel elles appartiennent » (Bibeau, 2004 : 71).

De son côté, le biologiste moléculaire et directeur de recherche au CNRS en France, Bertrand Jourdan (2000), met en garde les milieux de la recherche contre ceux qu'il qualifie d'imposteurs de la génétique. Jourdan affirme que :

... la quasi-totalité des données parfois annoncées à grands fracas (gène de l'alcoolisme, de l'homosexualité, de la schizophrénie) et qui n'ont résisté ni au temps ni aux investigations d'autres équipes, concernaient des localisations, donc l'étape préliminaire de travaux à confirmer. De plus, beaucoup reposaient sur des résultats dont la fragilité était patente à la lecture de l'article les rapportant. Pourquoi alors ont-ils été publiés ? (Jourdan, 2000 : 64)

Ce chercheur soulève le fait qu'avec le triomphe mondial du mode de production capitaliste nos sociétés marchandes et individualistes tendent à dissoudre les solidarités et à se décharger de toute responsabilité dans le devenir des individus.

De plus, le caractère privé des recherches et la recherche du gain et des hausses des cotes boursières ne seraient pas indissociables de cette inflation du discours tendant à imputer à la génétique toutes les problématiques de santé et sociales qui affectent l'humanité. Ainsi, des entreprises de biotechnologie, désirant voir le cours des actions de leur compagnie augmenter, n'hésiteraient pas à mousser leurs « découvertes » en diffusant des informations sensationnelles. Rapidement reprise par la presse, cette information spectacle a des effets indéniables et notables en Bourse (Jordan, 2000). Pour sa part, Suissa mentionne que les annonces de découvertes de gènes spécifiques à l'alcoolisme ont tendance à créer, au début, un certain optimisme scientifique qui disparaît généralement rapidement du fait de la non-application des découvertes (Suissa, 1998 : 189).

Il est réducteur de limiter les études concernant les conditions d'émergence de problématiques sociales ou de santé à l'établissement des différences physiques, voire génétiques, entre les différents groupes ethniques. Les arguments de Corin (1996) sont tout à fait pertinents dans l'établissement d'une mise en garde contre cette tendance réductionniste qui pèse sur bien des explications portant sur les conditions d'émergence d'une problématique comme l'alcoolisme en milieu autochtone. Corin mentionne que l'utilisation de critères basés sur le groupe ethnique, comme le lieu de naissance ou l'apparence physique, est inutile et potentiellement dangereux. Elle précise que ces critères ethniques :

...créent des catégories d'individus apparemment homogènes qui n'existent pas dans la réalité. (...) Un indicateur unique comme l'ethnicité ne permet pas de

rendre compte de façon appropriée, et peut-être même pas du tout, de la place complexe que les individus occupent dans la sphère sociale et culturelle. (Corin, 1996 : 134-135)

Cette façon d’ethnicher la question de la toxicomanie en milieu autochtone n’est pas sans engendrer des conséquences fâcheuses dans l’imaginaire autochtone ainsi que dans celui des non-Autochtones. D’autant plus lorsque la littérature médicale considère que le fait d’être Amérindien relève du « comportement », du « facteur de risque ».

L’alcool et identité

L’identité est d’abord affaire de symboles, et même d’apparences. (Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*)

Les propos tenus par des Innus rencontrés dans le cadre d’une recherche portant sur le diabète chez les Autochtones nous a amené à porter sur l’acte alimentaire (Fishler, 2001) un regard différent que celui posé par les milieux de la santé qui, trop souvent le réduit au simple concept « d’habitude alimentaire ». Un acte fait de minuscules carrefours d’histoires (Giard, 1994) pouvant contribuer à révéler les valeurs d’une société, des épisodes de l’histoire ainsi que la relation entretenue par les acteurs sociaux aux niveaux local et global.

S’il est vrai que l’homme se nourrit de protéines, de glucides, de vitamines et de lipides, il assimile du même coup une série de symboles, de mythes et de rêves. Le vin ne se transforme-t-il pas en « sang » lors de l’eucharistie ? Comme le soulignait Roland Barthes dans ses *Mythologies* (1957), le vin n’est-il pas, pour les Français, une boisson-totem ? L’acte alimentaire, dont l’acte de boire est une constituante, est un acte humain total qui convoque l’homme dans sa globalité (Fishler, 2001). Il est au cœur de rencontres sociales, de la création de

liens, de la construction de solidarité et plus particulièrement de la reconnaissance, de la distinction et de l'identification du camp des « Uns » versus celui des « Autres ». Nombreuses sont les études qui ont contribué à révéler la profonde association entre nourriture et identité (Giard, 1994 ; Garine, 1995 ; Counihan & Van Esterik, 1997 ; Beardsworth & Keil, 1997). Les travaux de l'anthropologue Gretchen Chesley Lang (1989) ont contribué à révéler le lien existant entre le discours de membres de la nation Dakota portant sur leurs manières de manger et leur identité collective. L'énoncé des éléments faisant partie de l'acte alimentaire des Dakotas contribuait à délimiter les frontières permettant d'identifier le camp des Dakotas et celui des « Autres », en l'occurrence, les « Blancs ».

Dans un article publié en 1999, l'anthropologue Richard R. Wilk (1999) abordait la question de la cuisine authentiquement nationale dans les Caraïbes en analysant le cas particulier du Belize. Dans ce texte, l'auteur démontre qu'au niveau local les choix alimentaires sont utilisés tant d'un point de vue personnel que social et politique pour exprimer et manifester l'appartenance à un peuple, à une nation ou pour se distinguer des autres. De plus, Wilk démontre que ce qui est annoncé comme une nourriture authentiquement nationale relève d'un long, mais incontournable processus de construction. Celui-ci peut être compris en prenant bien entendu en considération le contexte actuel, mais également l'histoire. Ainsi, Wilk propose « to bring back the discussion back to earth in Belize, we need to begin with the colonial regime of consumption and describe the way it set the stage and provided scenery for the drama of local vs global » (Wilk, 1999 : 249).

Consommation d'alcool et identité

Le discours autochtone permet de prendre la mesure de profondes transformations ayant traversé l'acte alimentaire

innu au cours des dernières décennies, dans ses dimensions de l'acte de manger et de boire. Cette période offre un contexte favorisant l'inclusion dans le code identitaire innu d'un nombre considérable d'aliments issus de la modernité. Par contre, d'autres produits alimentaires également associés à la modernité ne parviendront pas à franchir la frontière des communautés autochtones.

Au cours d'une recherche réalisée à Pessamit (Roy, 2002), nous avons cherché à identifier auprès d'informateurs quelques-uns des critères d'inclusion et d'exclusion à la société innue. Était-il possible de reconnaître, au niveau local, de lourds et incontournables marqueurs de l'identité innue ? L'acte alimentaire s'est révélé comme un lieu important d'acquisition de l'identité innue. Un Innu peut y acquérir ou perdre le droit d'être reconnu par ses pairs comme un « vrai Autochtone ». Au cœur de l'acte alimentaire, l'alcool et les comportements qui y sont rattachés se sont avérés des éléments importants. En nous appuyant sur des données recueillies dans le cadre de cette recherche, nous illustrerons brièvement comment les comportements associés à l'alcool se sont modifiés au cours des dernières décennies pour se charger d'une lourde symbolique identitaire.

Tactiques et résistance des Innus

La Loi sur les Indiens interdisant aux Autochtones de consommer de l'alcool a manifestement joué un rôle de premier plan dans les dynamiques de stratification sociale des boissons alcoolisées au cours de la première moitié du XX^e siècle. L'alcool, valorisé dans la publicité et dans le discours de la société nord-américaine en général ; l'alcool que les « Blancs » consommaient au quotidien et sans crainte d'être importunés par les représentants de l'État était totalement inaccessible aux Autochtones du moins d'un point de vue légal. Un Innu qui désirait consommer de l'alcool réalisait son désir, à ses risques et périls.



Publicité tirée du magazine Maclean, Vol 1, N° 4, juin 1961

Eux autres (les « Blancs » qui travaillaient sur la réserve NDLR), c'était les plus gros buveurs en cachette. Ils buvaient en cachette. (rire) Eux autres, ils ne se faisaient pas fouiller parce que c'était les infirmières. Eux autres, ils ne les fouillaient jamais. Les marchands non plus. (Homme de la nation innue, 57 ans)

Lorsque les hommes âgés de plus de quarante ans racontent des événements relatifs à leur consommation d'alcool, au cours des années 1950, leur narration est soutenue par un ton heureux, victorieux même. Les éléments mis en jeu par les narrateurs sont pratiquement toujours de même nature. Tous se positionnent contre l'interdiction de consommer de l'alcool, c'est-à-dire contre la Loi sur les Indiens et l'autorité fédérale qu'elle symbolisait. Ils se positionnent en tant que « héros » entreprenant un combat contre un agresseur extérieur. Cet agresseur, personnifié

par l'agent de la GRC, représentait l'autorité étatique et sa loi. Cette loi qui interdisait à l'Autochtone de consommer de l'alcool sous peine de sanction. L'objet de la quête étant, évidemment, cet objet interdit, mais accessible, atteignable sur un territoire extérieur à la réserve ; sur le territoire des « Blancs ». Le héros de ces récits parvenait pratiquement toujours à déjouer les gardiens de la loi, à pénétrer le territoire ennemi, à se procurer l'objet de la quête et à revenir, victorieux, sur son territoire pour finalement festoyer.

De nombreux récits entendus principalement de la bouche d'hommes innus âgés de plus de 50 ans révélèrent de fortes manifestations de résistance face aux agressions journalières de l'État. Ces agressions, enrobées d'un caractère législatif, contribuaient à isoler l'Autochtone, à le couper d'une vie et de biens de consommation socialement significatifs et accessibles à tous les membres de la société dominante. Un bref inventaire des produits de consommation socialement valorisés au cours de la première moitié du XX^e siècle, ainsi qu'au cours des années 1950-1960, révélerait qu'un nombre important de produits aujourd'hui condamnés par les milieux de la santé étaient valorisés et nettement associés à la réussite sociale. Évidemment, l'alcool était de cette catégorie de produits.

Les récits entendus tendent à révéler qu'au cours des années 1950-1960, des événements importants sont survenus autour de la question de l'alcool. Ces événements ont contribué à faire de ce bien de consommation l'objet d'une quête importante et incessante. Objet interdit aux Autochtones par les représentants de la société dominante, son acquisition par le ou les personnages des récits permettait à ces derniers d'accéder au statut de héros.

Tu en avais à Ragueneau. L'alcool s'y vendait. La GRC surveillait plusieurs fois par année. Même si on pouvait faire de la bière à la « bibite ». On faisait ça avec

de la mélasse et du « fleshman ». Des fois, il y en avait, quand la GRC surveillait, qui étaient assez « tuff » pour en rentrer sur la réserve. Mon beau-frère, parfois, il allait chercher des caisses et il les rentrait par en arrière. Il y en a qui prenaient des canots et ils allaient chercher ça et ils les vendaient. Quand on t'interdit, tu le fais et quand on ne te l'interdit pas tu ne le fais pas. Regarde les jeunes ici et ailleurs et on leur dit de ne pas boire et ils vont boire plus. Quand ils boivent, on ne sait pas où ils sont, ce qu'ils deviennent. Ils boivent ensemble et ils rentrent à minuit. Avant ça, dans les années 1950-60, ils buvaient tout avant de rentrer sur la réserve. Aujourd'hui, quand tu as un carnaval, ils boivent, ils boivent avec leurs enfants. Les enfants, ils les voient faire. (Homme, 49 ans)

Dans tous les récits concernant la consommation d'alcool des hommes de Pessamit, au cours des années 1950, la résistance et la combativité de ces derniers face à l'autorité s'imposent. La réserve de Pessamit recevait fréquemment la visite d'agents de la police fédérale et la présence de ces représentants de la loi permet de penser que l'autorité de l'État recevait suffisamment d'opposition pour exiger que des mesures coercitives soient prises. Les récits entendus à Pessamit laissent entrevoir que tous les Innus n'entendaient pas accepter, sans broncher, l'autorité fédérale qui leur interdisait, entre autres, l'accès à ce bien de consommation.

Ici, en cachette. C'était interdit par la GRC. Quelqu'un qui sentait la boisson, ils l'embarquaient. Mais moi, s'ils m'interpellaient, ils se devaient d'être corrects! S'ils ne sont pas réguliers, moi non plus je n'étais pas correct. Je me battais. Je me suis battu souvent. Il y avait deux Autochtones dans la police, mais eux ils étaient... Une fois, il y avait une soirée. Tout d'un coup, ils me sautent dessus. Je n'étais pas saoul, mais pompette. Ils nous ont sauté par en arrière. Ils m'ont donné un coup

poing, j'ai dit : « Arrêtez, arrêtez ! Quand même que vous êtes deux ou trois, je vais me défendre ». Ils ont arrêté et ça a été correct. Ça me faisait plaisir de me battre avec la police.

Une fois, je marchais dans le chemin, je ne faisais rien, mais j'étais saoul, par contre. Il me pogne et il me dit : « Toi, tu vas rentrer ». J'ai dit : « Arrête-moi ça, sinon tu vas avoir du trouble avec moi ». Lui, il ne voulait pas. Tu sais comment c'est la police. Alors, je me battais.

J'ai souvent été en prison. Je restais là. Ils ne me maltraitaient pas parce qu'ils avaient peur de se battre. Une fois j'ai dit : « Venez les trois ». Ils ne sont pas venus. Moi, j'étais prêt. (Homme de 57 ans)

Le développement rapide de la ville de Baie-Comeau, à la fin des années 1950, contribuera de manière importante à l'exclusion des Innus de l'économie marchande. L'arrivée massive de personnes provenant des centres urbains tels Montréal et Québec en quête de travail contribuera à transformer radicalement la démographie de la Côte-Nord. Si les Innus de Pessamit et les Nord-Côtiers avaient jusqu'à ce jour entretenu des rapports relativement cordiaux, cette donne s'est transformée rapidement et profondément. Marginalisés dans le discours des acteurs de la société dominante, exclus du secteur de la production, se trouvant dans l'incapacité de se procurer certains biens de consommation et portés par un discours politique autochtone grandissant au niveau des Amériques (*Red Power*), les Innus se sont inscrits de plus en plus dans une logique de résistance, de revendication et d'affirmation de leur distinction. Dans ce contexte, ceux qui parviennent à se procurer ce bien interdit prennent aux yeux des autres membres de la communauté des allures de « héros », de « vrais hommes », de « guerriers ».

Les récits entendus mettent en scène des hommes qui usent de ruses et de subterfuges pour parvenir jusqu'à un lieu où il sera possible de se procurer le précieux butin, la boisson. L'Innu doit se rendre au village voisin, le plus souvent celui de Ragueneau. Parvenu en ce lieu, il lui faut convaincre le commerçant et s'acoquiner avec lui pour que ce dernier accepte de lui vendre de la boisson. En acceptant de vendre de l'alcool à un Autochtone, le commerçant prend un risque, mais du coup il court la chance d'encaisser une somme substantielle. En regard des dispositions de la Loi sur les Indiens, celui qui fournissait de l'alcool à un Autochtone s'exposait à des sanctions pénales. Une hausse importante du prix de la caisse de bière constituait souvent un élément suffisant pour convaincre le commerçant de contrevenir à la loi et procurer à l'Autochtone l'alcool convoité.

Une fois le bien acquis, l'Innu devait parvenir à le consommer, à le partager avec d'autres convives sans se faire prendre, sans perdre son précieux butin. L'enjeu était de taille. Des sommes importantes étaient déjà investies. Se faire prendre par les agents de la GRC signifiait la perte d'un bien chèrement acquis. S'additionnait à cela le risque d'emprisonnement. Dans ce contexte, la connaissance des Innus du territoire limitrophe à la réserve constituait un atout précieux. Mais la détermination des Innus à ramener sur leur territoire ce bien convoité représentait probablement la source de motivation et de succès la plus importante.

Les chemins empruntés par les détenteurs du précieux butin étaient nombreux. Parfois, le retour s'effectuait par le bois et par des sentiers connus des seuls Innus. D'autres fois, la voie des eaux était privilégiée. En chaloupe, sur un fleuve parfois agité par de fortes vagues, l'alcool transitait jusqu'à la réserve. Une autre avenue possible était la route 138. Il fallait toutefois bien camoufler l'alcool dans le véhicule. Une autre possibilité consistait à payer chèrement un chauffeur de taxi pour qu'il

accepte de faire pénétrer clandestinement quelques caisses de bières sur la réserve.

Il fallait qu'ils se camouflent. Les gens qui voulaient boire à l'époque, ils allaient se cacher dans le bois. Ils cachaient leur boisson dans le bois. Le soir ou dans la nuit, ils allaient chercher leurs choses et ils les apportaient chez eux. Si tu rentrais par le chemin, c'est sûr que tu te faisais fouiller. C'était systématique. À partir du moment où on a eu le droit de rentrer de la boisson sur la réserve, la GRC est partie. Je me rappelle. Il y avait du monde qui arrêtait chez mon père. Ils descendaient une fois par mois et parfois, une fois par deux mois. L'été, ils ne descendaient pas du tout. Là, ils montaient chez nous et ils avaient un sac à main et ils mettaient quelques bières là-dedans. Je pourrais aller jusqu'à te dire, que dans les années 55-59, on avait encore la GRC ici. Il y avait un policier qui, des fois, jouait aux cartes avec nous autres. Là, il y avait des gens qui fabriquaient de la bière et le policier jouait aux cartes avec eux. Et il ne les arrêtait pas lui. (Homme, 62 ans)

Un homme, à l'aube de la cinquantaine, raconte qu'étant jeune il lui arrivait de fêter avec d'autres hommes autour d'une ou de plusieurs caisses de bières. Ils consommaient clandestinement, dans la forêt, et se saoulaient. Il fallait tout boire et rapidement. Souvent, les caisses de bière ne pénétraient pas sur la réserve. Elles étaient rapidement consommées, entre hommes, dans un lieu où il était à peu près certain que les agents de la GRC ne viendraient jamais.

Jusqu'aux années 1965... Oui, 65. Puis, parce que je parle de prohibition là, c'était surtout le vin, l'alcool, la bière et même le parfum. Même le parfum. Je pense que la gendarmerie avait autorité encore sur la communauté. S'ils rencontraient, par exemple, quelqu'un qui sentait un peu le parfum ou la lotion à barbe, ils le

ramassaient et l'amenaient en prison. Parce qu'il y avait de l'alcool dans le parfum. C'était encore pire parce que les gens sortaient, avaient une haleine de boisson, ils allaient en prison. Et puis c'était une amende de douze piastres pour sortir. Mais ça, c'était vraiment la période de restriction, et puis aux alentours de 1970, là ç'a commencé vraiment à changer. Nous autres, on avait fait un référendum pour enlever la loi, la Loi sur les Indiens, enlever la clause sur l'alcool. Dans ce temps-là, tout le monde avait peur. Aujourd'hui, ça va prendre un coup. Avant ça, si t'allais chercher une caisse de 24 à l'extérieur, soit à Ragueneau ou à Sainte-Thérèse, il fallait que tu la prennes au complet avant de rentrer ici. Les gens se saoulaient comprends-tu. Les accidents, il en arrivait dans le champ. Et puis, on a eu le droit d'avoir de la boisson ici dans la communauté. C'est sûr, les gens prenaient un coup pas mal fort. Là, pendant une période de trois ou quatre mois. À un moment donné, ça s'est stabilisé. Puis, les gens ont continué à consommer de la même manière que dans le temps de la prohibition. Ils avaient une caisse de douze, il fallait qu'ils la boivent. Ça se saoulait. (Homme, 55 ans)

Être ou ne pas être un vrai Innu et marqueurs identitaires meurtriers

Dans une recherche effectuée en France, Castelain (1989) démontre que les comportements des dockers du Havre associés à l'alcool relèvent avant toutes choses de normes identitaires profondément ancrées dans l'histoire et que celles-ci contribuent à assurer à l'individu son appartenance au groupe. Cet auteur illustre que les racines de ce qui est nommé « alcoolisme » se trouvent dans la non-reconnaissance, le rejet et le mépris : « Nous les pauvres, on n'existe pas, on n'est rien et c'est pour

ça qu'on boit, pour être quelque chose en se serrant les coudes » (Castelain, 1989 : 67). Les entrevues réalisées chez les Innus de Pessamit tendent à révéler un contexte de non-reconnaissance, de rejet et de mépris pouvant être apparenté à celui décrit par Castelain chez les dockers du Havre.

En contrevenant à Loi sur les Indiens, c'est-à-dire en développant mille et une manières de faire pour accéder à l'alcool, ce bien de consommation interdit aux Autochtones s'est chargé de symbolisme. En accédant à ce bien, l'Innu exprimait du coup une résistance à son exclusion, à sa négation par la société dominante. Ces hommes qui parvenaient à contourner la loi et qui parfois confrontaient les agents de la GRC faisaient figure de héros dans leur milieu.

En cherchant à identifier certains critères d'inclusion et d'exclusion au groupe innu de Pessamit, des informateurs nous ont fait part de moments au cours de leur existence où ils avaient ressenti, lourdement, l'exclusion au sein même de leur communauté. Les propos recueillis, tout particulièrement chez les jeunes, nous sont apparus révélateurs de puissantes dynamiques identitaires internes. Il semble que le refus de consommer de l'alcool (ou de toute tentative pour y parvenir) représentait à Pessamit, un affront de taille à une norme de convenance sociale. Ainsi, un individu ou un groupe d'individus s'inscrivant en faux contre des pratiques de consommation d'alcool risque de se voir, du coup, exposé à des manifestations d'ostracisme au sein même de leur communauté d'appartenance. Ainsi, une jeune femme au début de la trentaine raconte qu'au cours de son adolescence, elle exprimait clairement le désir de ne pas consommer de boisson. Cette décision qui la distinguait de ses amis lui vaudra d'être isolée et de recevoir des commentaires tels que « tu ne fais plus partie de la gang », « tu n'es pas une vraie Montagnaise » ou pire encore, « tu veux être fière comme une Blanche ».

Un intervenant innu du Centre de santé de Pessamit mentionne que la difficulté la plus importante rencontrée par la personne qui désire cesser de consommer de la boisson réside dans les commentaires désobligeants et les pressions qu'elle subit de son entourage.

Ils reçoivent des pressions de leurs compagnons de consommation. On leur dit : « T'es devenu comme un curé là », « t'es plus mon chum », « tu fais plus partie de la gang », « tu n'es pas un vrai », « t'es pas de la gang »... Ça, c'est toutes des expressions qu'on entend, et puis ça c'est dur pour les personnes qui font le cheminement de la non-consommation. Ils ressentent le jugement de leurs compagnons de party... Ils ont peur de changer de chums. Parce que si tu changes, tu laisses ton chum de consommation pour en prendre un autre qui ne consomme pas. Les gens se parlent pas beaucoup, pas beaucoup ici. Quand tu veux te faire un autre chum, ça prend du temps. Surtout les gens qui ont consommé depuis plusieurs années. (Intervenant innu)

La consommation d'alcool se révèle aujourd'hui, dans un milieu comme Pessamit, comme un critère d'inclusion au groupe relativement puissant au sein de certains segments de la population. Évidemment, certains diront que de telles formes de solidarité s'observent dans des milieux non autochtones. L'exemple des dockers de Castelain en est un. Mais, en milieu autochtone, cette caractéristique s'ajoute à une lourde dimension politique. Celle-ci trouve entre autres ses points d'ancrage dans les phénomènes d'exclusion et d'intolérance, voire de racisme, qui sont le lot des Autochtones depuis des décennies.

Perdre un ami ou un groupe d'amis et se retrouver isolé au sein de son propre milieu d'appartenance est une chose. Mais se voir en plus affubler, par les siens, de l'étiquette de « Blanc », de « pas-tout-à-fait-Autochtone », de traître au sein de sa propre

communauté propulse l'individu qui en est victime dans un non-lieu. L'association au monde des « Blancs » porte l'individu en marge de la marginalité. Victime de racisme à l'extérieur de la réserve, voilà que l'Autochtone se dissocie de cette règle de convenance sociale vit, au sein de sa propre communauté, une autre forme d'intolérance. Mais cette fois, cette intolérance émane des siens et elle prend parfois des formes très cruelles. Cette intolérance marginalise doublement l'individu. Elle le propulse à l'extérieur de la réserve, de son milieu de vie, de son « pays » comme le disent plusieurs.

Les propos de Castelain (1989), à l'effet que chez les dockers du Havre « la capacité à consommer de l'alcool conformément aux normes collectives est un signe de l'identité du groupe auquel aucun docker digne de ce nom ne se dérobaît, sous peine de déchéance » (Castelain, 1989 : 61), sont tout aussi applicables dans un milieu autochtone comme Pessamit.

Depuis que j'ai arrêté de boire, tu vois, je suis tout seul. Je n'ai plus d'amis. Les amis que j'avais avant. Je dis que c'était mes amis parce que je payais la traite à mes amis. Aujourd'hui, j'y vais là-bas. J'y vais pour aller voir mes amis. Ils ne me parlent pas parce que je ne bois pas. C'est ça qui me manque un peu aussi. Les amis que j'avais avant là ! On parlait beaucoup, tu sais. Comme on fait là. Mais aujourd'hui, ils ne viennent pas. Ils ne me parlent pas. Quand je les vois, je ne sais pas, mais ils ne me parlent pas. On dirait qu'ils sont mal à l'aise. Moi ça ne me dérange pas qu'ils boivent devant moi. Ça ne me dérange pas. Ça ne me le dit pas de boire non plus. Des fois, on me dit : « Ah, tu veux faire intelligent parce que tu ne bois pas puis nous autres on boit là puis... » J'ai dit : « Non, j'ai pas envie de boire. Vous pouvez boire, mais je ne payerai pas la traite comme avant. Je ne paye pas la traite... » (rire). (Homme innu, 46 ans)

Castelain constate que chez les dockers du Havre l'abstinence ou l'arrêt pur et simple de la consommation d'alcool provoque des réactions d'abandon. Ces réactions ont pour effet d'exclure l'individu qui adopte des comportements non conformes. Ainsi, l'abstinente est considéré comme le fou du village, le paria du quartier, le marginal chez les marginaux (Castelain, 1989 : 72). En certaines communautés autochtones, risque d'être considéré comme un « Blanc », comme un « pas tout à fait Indien », comme une « pomme » celui ou celle qui refuse de se conformer à cette composante de l'identité locale.

Considérant ce contexte, il n'est pas du tout étonnant d'observer au Centre de réadaptation Miam Uapukun⁸ situé à Maliotenam un taux élevé de rechute chez les hommes et les femmes autochtones parvenus à cesser de consommer de l'alcool ou de la drogue après une thérapie de quelques semaines. Un intervenant de ce centre nous dira qu'il estime que ce taux de rechute est directement attribuable au fait suivant : « lorsqu'ils retournent dans leur milieu de vie, les Autochtones ne trouvent aucun support au maintien de leur nouveau comportement face à la consommation de l'alcool ». Au contraire, ils se trouvent confrontés à un milieu qui valorise la consommation d'alcool. Rapidement après leur retour dans leur communauté, les résultats positifs obtenus par plusieurs personnes lors d'un séjour à Miam Uapukun s'estompent et plusieurs d'entre eux rechutent.

Où est l'entraide ?

Lorsqu'on demande à des Autochtones de nommer les principales valeurs qui les animent, l'entraide est presque toujours

⁸ L'expression « Miam Uapukun » en langue innue signifie « comme une fleur ». Le centre de réadaptation Miam Uapukun, situé à Maliotenam, fait partie du Programme national de lutte contre l'abus d'alcool et de drogues chez les Autochtones de Santé Canada.

http://www.hc-sc.gc.ca/fnihb-dgspni/dgspni/pc/pnlaada/centres_de_traitement/miam_uapukun.htm

nommée en premier lieu. Dans un récent document publié par l'Ordre des infirmières et infirmiers du Québec (OIIQ), il est écrit que « les valeurs véhiculées au sein des communautés (des nations autochtones NDLR) sont l'entraide, l'esprit communautaire et l'importance de la famille » (Paré, 2004 : 6). S'il est un fait que dans pratiquement toutes les communautés autochtones l'entraide est nommée comme une valeur profondément autochtone et même fondamentale, il est également vrai qu'une personne qui cesse de consommer de l'alcool se voit condamnée à vivre dans un isolement important. Elle est exclue du « réseau d'entraide ». Ce sont là des constats réalisés pas des femmes algonquines appartenant aux communautés de Kipawa, Timiskaming et de Long Point (Roy, 2003). Celles-ci ont en effet constaté que l'entraide était très forte dans les environnements valorisant les comportements associés à l'alcool. Toutefois, cette entraide était peu, sinon pas du tout, disponible pour les personnes décidant de renoncer à l'usage abusif et répété d'alcool. Au contraire, ces personnes se trouvaient généralement isolées, laissées à elles-mêmes. Sauf, dans le cas où ces personnes appartenaient à une famille valorisant le nouveau comportement adopté.

À Pessamit comme chez les dockers du Havre, ces attitudes et comportements ont pour conséquence d'exclure de leur réseau, de leur cercle d'entraide les membres de la communauté qui se désolidarisent de comportements associés à la consommation d'alcool. L'extrait d'entrevue précédent illustre cette similitude de même que les propos de l'intervenant du centre de santé. Un informateur âgé de 33 ans raconte également l'expérience qu'il a vécu lorsqu'il a pris la décision de cesser toute consommation d'alcool.

Oui, au pow-wow, notre équipe est là. On a perdu en finale. Mes chums ont acheté des bières en tout cas. On était à peu près neuf là. On s'est rencontrés. On était à peu près une quinzaine de joueurs dans l'équipe.

On était neuf et on s'est rencontré neuf joueurs parce que les autres étaient avec leurs femmes et tout ça. On s'est retrouvés neuf, dix joueurs puis on avait des bières, une vingtaine de bières, des caisses de « douze » quasiment une caisse de « douze » chacun. Je prenais de la bière. C'était dimanche, en finale, on a perdu en finale. Mais déjà, j'avais pris un coup le vendredi, le samedi, le dimanche en finale. Mais, comment je voyais, je regardais autour de moi qu'est-ce qui se passait. Je regardais le monde, je n'étais pas saoul. Je prenais de la bière, mais je n'étais pas saoul. Vraiment, j'ai regardé, et je trouvais cela désolant, dans le sens que le monde se traîne. On trouvait du monde par terre. Il y avait du monde qui se bagarrait dans d'autres coins. Puis, en tout cas, en m'en allant... En tout cas, j'ai décidé à la fin du spectacle que je m'en allais que c'était fini pour moi. C'est fini l'alcool, c'est fini ça ! Quand je suis rentré chez nous après le pow-wow, quand je suis rentré, j'ai vu les policiers sur la rue, sur la rue centrale. Il n'y avait pas de monde. Tout le monde se retrouvait là, au Pow-wow. Puis là, j'ai vu une personne étendue par terre. J'ai vu la police qui allait la rejoindre. Je suis allé le voir, je voulais voir pour savoir s'il était vivant. Il était ivre. Il est tombé ivre mort. Il était ben saoul. Tu sais, c'est des choses que ça... Moi, ça me fait mal de voir ça. Je suis rentré chez nous et j'ai dit à ma mère... C'est ma mère qui m'a ouvert la porte et elle m'a dit : « Comment ça se fait que tu rentres très tôt ? » À ma mère j'ai dit : « J'en ai assez, c'est désolant, j'en ai assez de cette vie-là, d'alcool, de drogues. Je n'aime pas ça. J'arrête ! » C'est à partir de là que j'ai vraiment arrêté...

Mes chums, au début m'ont... certains m'ont encouragé. Ça, c'est certain. Certains de mes chums m'ont encouragé. Mais certaines autres personnes m'ont

vraiment mis dehors. Je suis déjà rentré au bar. Quelque temps après, disons un an ou deux plus tard, pour aller voir mes chums, pour aller leur parler. Mais certains, en tout cas, certains ont dit : « Qu'est-ce que tu fais ici, on veut plus te voir. Qu'est-ce que tu fais ici, qu'est-ce que tu fais ici, t'as pas d'affaires ici, au bar. » Je me suis senti mal à l'aise, je n'ai jamais remis les pieds là-dedans. J'ai jamais remis les pieds au bar.

Ils pourront dire ce qu'ils voudront. Moi, je me dis : « Tant que je suis bien dans ma décision... » Mais ça fait mal pareil. Ce n'est pas facile. Parce que moi, ça m'arrive. Je sors très peu. Disons, dans les soirées sociales, je me fais écœurer. Je suis isolé... oui dans un sens. (Homme, 33 ans)

Cesser de boire entraîne chez les hommes la perte des amis, l'isolement et l'exclusion du réseau d'entraide. Ce phénomène est également le lot de femmes qui décident de rompre avec un comportement alcoolique. Ainsi, comme nous l'avons dit plus haut, une adolescente qui décide de ne plus ou de ne pas consommer de boisson risque d'être rejetée par d'autres jeunes de son milieu. Ce phénomène d'exclusion est également vécu par des femmes plus âgées du milieu. À Pessamit, une intervenante de milieu nous raconta avoir reçu des menaces lui ayant fait craindre pour sa sécurité parce qu'elle travaillait à favoriser le regroupement de femmes désireuses de transformer leur vie, leur milieu de vie. Plusieurs de ces femmes vivaient elles-mêmes ou au sein de leur famille divers problèmes associés à la consommation d'alcool.

On dirait que l'on m'aime moins qu'avant. Non, mes vrais amis je ne les ai pas perdus c'est sûr. Mais j'ai perdu beaucoup de connaissances. Parce qu'en buvant, on se fait souvent beaucoup de connaissances. Mais ce ne sont pas des amis nécessairement. Souvent, j'ai eu des remarques. Mon entourage a changé. Plusieurs

personnes vont être réticentes envers nous. Ils ne voudront plus nous voir si on ne boit pas. Mais cela ne m'a pas affecté parce que c'est pas de vrais amis. Les commentaires qui m'ont affectée le plus c'est que plusieurs personnes en travaillant dans la communauté parce que j'aidais les personnes qui avaient des problèmes. Mais maintenant ils se sont retirés, ils ne se confient plus à moi parce que je ne bois plus. Parce que je ne comprends pas leurs problèmes. Parce que je ne bois plus. La même chose avec les parents des élèves avec qui je travaillais. Ça m'a affectée, mais pas au point que ça me dérange. Moi, j'ai toujours prôné qu'il faut un équilibre mental. C'est pour ça que quand j'ai rencontré ce type de problème avec mon entourage, je n'ai pas réagi négativement. Je me suis dit qu'avec le temps, ils vont prendre conscience. On ne peut pas forcer le monde.
(Femme, 46 ans)

Les profonds changements ayant marqué, au XX^e siècle, l'histoire de la Côte-Nord et des Innus ont eu des impacts importants sur les relations qui se sont développées entre les Innus eux-mêmes, au cœur de leurs communautés, et entre les Innus et les non-Autochtones ; entre les Innus et les « Blancs » vivant à proximité ainsi qu'avec les institutions et les produits associés, par des Autochtones, au « pouvoir blanc ». Dans cette foulée, le discours identitaire ainsi que les revendications politiques se sont radicalement transformés tant au niveau macro que micro sociétal.

Le discours des Innus de Pessamit ainsi que celui d'autres communautés révèlent que les comportements associés à la consommation d'alcool observés sont, dans ces milieux, indéniablement inscrits dans un puissant code identitaire auquel, au quotidien, se réfèrent et se conforment un nombre significatif d'Autochtones. Le transfuge court le risque d'être confronté à une douloureuse marginalisation. Il court le risque d'être repoussé en marge d'une société déjà marginalisée. D'être propulsé dans

un non-lieu. D'être exposé au choix douloureux de vivre sous le regard des « Blancs » qui le rabaisse au rang de la « sauvagerie », de la « paresse », de « l'ivrognerie » ou sous le regard de certains autres Autochtones qui le verront désormais comme un « traître », un « pas tout à fait Indien », une « pomme » ou carrément comme un « Blanc ».

Si ces dimensions du code identitaire innu ne cadrent pas du tout avec le discours politique officiel, cela ne signifie certes pas qu'il soit pour autant inopérant. Cette dimension du code identitaire autochtone opérant à un niveau local (microsociétal) s'est, en toute franchise, révélée dans le cadre d'entrevues formelles et informelles. Les comportements associés à l'alcool se sont révélés comme étant profondément inscrits dans les manières d'être et de faire qui traversent des secteurs de ce lieu que l'on nomme réserve, mais qui aux yeux de l'Autochtone prend des dimensions de « pays dans le pays ».

Alinsky (1971) a mis en lumière le fait que les gens appartiennent à des milieux défavorisés (*powerless individuals*) crée la trame identitaire de leur milieu d'appartenance en opposition ou en conflit avec un groupe social qui occupe une meilleure position sociale. Les dynamiques identitaires qui animent les milieux autochtones apparaissent profondément motivées par la relation de conflit existant et se développant entre le monde autochtone et le monde des « Blancs ». Ce contexte est d'ailleurs tout à fait favorable à l'émergence et au développement rapide d'un intégrisme autochtone. De nombreuses recherches portant sur l'identité de groupes sociaux démontrent que la trame identitaire nécessite la création d'axes autour desquels sont définis les critères d'inclusion et d'exclusion. Qui est dedans ? Qui est en dehors ? (Abrams et Hogg, 1990) Dans ce contexte, au sein de la réserve, la consommation d'alcool se révèle comme un important espace dans lequel se distinguent des Autochtones des non-Autochtones, dans lequel ils discriminent avec qui ils peuvent ou non s'associer. Il ne faut pas perdre de vue qu'aujourd'hui encore la « réserve » est

ce lieu où l'Autochtone se sent davantage chez lui, à l'abri du regard du non-Autochtone. De celui qui le rejette sans cesse du côté d'une marginalité, d'une existence qui n'est pas la sienne. Dans ce lieu, qu'est la réserve, chaque usager doit s'ajuster au processus général de la reconnaissance, être «convenable» aux yeux des autres acteurs de son milieu et qui lui sont significatifs pour avoir le droit d'y vivre avec une relative quiétude. Pour paraphraser De Certeau (1990), chaque usager doit concéder une partie de lui-même à la juridiction de l'autre.

En naissant dans une «réserve» et surtout en choisissant d'y demeurer et d'y vivre en permanence, l'individu accepte ou du moins négocie, au jour le jour, ses manières de faire et d'être au sein du milieu. Et dans ce contexte de réserve, l'espace de négociation est relativement restreint⁹. Les pratiques de la «réserve» relèvent d'une convention collective tacite. Bien qu'elle ne soit pas écrite, cette convention est lisible par tous les acteurs du milieu à travers les codes de convenance sociale qui concerne le corps, la gestuelle, le langage, l'acte de manger et évidemment de boire. La non-soumission à ces codes ou leur transgression soulève l'attention, attire les commentaires et risque de précipiter des individus qui ne se conforment pas à la «prescription communautaire» en marge d'une société déjà fortement marginalisée. Ces normes sont suffisamment pesantes pour engendrer l'exclusion de ceux qui ne s'y conforment pas (Mayol, 1994 : 26).

⁹ Cet espace de négociation identitaire varie significativement d'une communauté à l'autre. Ainsi, il sera très restreint dans une communauté comme Unamen Shipu qui a longtemps été considérée comme l'un des lieux de la sauvegarde de la tradition innue. À Pessamit, cet espace de négociation sera beaucoup plus grand. Une certaine pluralité dans les manières d'être Innu existera davantage à Pessamit qu'à Unamen Shipu. Ceci permet d'estimer qu'il existe probablement une forte corrélation entre le niveau de développement social, économique et politique d'un milieu et le volume de l'espace de négociation identitaire qui s'ouvrira aux acteurs sociaux au niveau local.

Conclusion

Les traditions ne méritent d'être respectées que dans la mesure où elles sont respectables, c'est-à-dire dans l'exacte mesure où elles respectent les droits fondamentaux des hommes et des femmes. (Amin Maalouf)

Le discours entendu chez les acteurs de différents âges de Pessamit révèle des strates de l'histoire qui ont servi à la construction de la trame identitaire de l'Innu. Il n'est peut-être pas « politiquement acceptable » de considérer les comportements associés à l'alcool comme des composantes de la structure identitaire autochtone partagées par des segments de la population, pouvant être relativement influant. C'est pourtant ce que nous proposons dans ce texte. Nous estimons, à l'instar d'Amin Maalouf, que cette construction identitaire révèle aujourd'hui certaines dimensions d'une identité pouvant être qualifiée de « meurtrières ». Meurtrières pour celles et ceux qui sont contraints au quotidien de s'y référer sous peine de se voir précipiter dans un non-lieu.

Au mois de mars 2001, le grand chef de l'Assemblée des premières nations du Canada de cette époque, Matthew Coon Come, expérimenta, selon nous, la puissance de ce marqueur identitaire associée aux comportements alcooliques. Au cours d'une assemblée réunissant les chefs autochtones provenant de toutes les régions du Canada, Matthew Coon Come déclara que « les chefs de bandes autochtones qui ont des problèmes de dépendance à l'alcool et d'autres mauvaises habitudes doivent retrouver la sobriété avant de s'attaquer aux problèmes de santé de leurs communautés ». Et, devant les journalistes il ajouta que « les nôtres fument trop et boivent trop ». À la suite de ces déclarations, les chefs autochtones de l'Atlantique exigèrent que Matthew Coon Come se rétracte et l'un d'entre eux exigea même sa démission¹⁰. Aux élections de l'Assemblée

¹⁰ *Le Soleil*, mercredi 28 février 2001, p. A17 et dans *Le Quotidien*, lundi 5 mars 2001, p.13.

des premières nations de 2003, Matthew Coon Come perdit son statut de grand chef au premier tour et ne récolta qu'un faible 18,5 % des 564 votes exprimés¹¹.

L'alcool fait des ravages en milieu autochtone, et tenter de minimiser cette dramatique réalité relève de l'irresponsabilité. Doit-on au nom de la rectitude politique ou de la peur d'une sanction émanant d'organismes autochtones renoncer à aborder autrement cette délicate question ?

Dans ce texte, nous avons voulu apporter une mince contribution au débat entourant la question des comportements associés à l'alcool dans les milieux autochtones, tout en sachant que nous nous inscrivions dans un espace dialogique relativement risqué. Dans un premier temps, nous espérons avoir offert quelques éléments permettant d'ébranler le modèle explicatif médical de l'alcoolisme. Approche qui persiste à considérer cette dépendance comme une maladie et à exiger un accroissement des ressources médicales et pharmaceutiques. Comme le souligne Suissa (1998), les évidences contre le discours assimilant alcoolisme et toxicomanie à la maladie s'accumulent et l'hypothèse voulant que cette dépendance soit une maladie demeure non validée.

Dans les communautés autochtones, les milieux médicaux contribuent à l'instauration de mesures de contrôle et même de contention prenant ainsi le pas sur les milieux cléricaux et judiciaires. Des observations réalisées sur le terrain nous permettent d'affirmer que, dans certaines communautés, les équipes de santé font un usage fort questionnable de produits pharmaceutiques tels que le librium. Un usage qu'il serait même possible de qualifier d'abusif. Ces quelques observations contribuent d'ailleurs à renforcer les inquiétudes du vérificateur général qui, en 1997, observait que certains médecins prescrivaient à

¹¹ *Le Soleil*, jeudi 17 juillet 2003, p. A7.

leurs patients des communautés autochtones un nombre élevé de médicaments psychotropes ou de médicaments agissant sur le système nerveux central (Ministère des Travaux publics et des Services gouvernementaux, 1997).

Nous avons souhaité, dans cet article, démontrer que les comportements associés à l'alcool étaient, dans les faits, inscrits dans la trame identitaire contemporaine de l'Autochtone. Ces comportements opèrent particulièrement au niveau local et de grandes variations existent d'un milieu à l'autre. Une trame identitaire dans laquelle se sont inscrits au cours des dernières décennies des symboles lourds pouvant être associés à la résistance des Autochtones à leur exclusion et à leur désir de demeurer inclus dans la contemporanéité. L'un de ces symboles étant l'alcool, comme nous avons cherché à le démontrer. Cette symbolique est, entre autres, associée à l'égalité avec les « Blancs » ; elle est « si fortement ancrée dans les esprits que, lorsque les provinces accordèrent aux Indiens l'autorisation officielle de fréquenter les bars, beaucoup estimèrent qu'il s'agissait d'un progrès » (Fouquet et De Borde, 1990 : 69). Et quand on voit que l'alcoolisme est aujourd'hui, dans les communautés autochtones une « activité » fortement encouragée, on est en mesure de douter du niveau d'atteinte de cette égalité (Fouquet et De Borde, 1990 : 70).

Boire de l'alcool constitue une composante de l'acte alimentaire, un acte social total¹². Nos travaux révèlent que chez les Autochtones, l'acte alimentaire dans les dimensions du boire et du manger est un lieu important de reconnaissance, de création de la solidarité, d'établissement de liens de confiance, de distinction et d'affirmation de la différence face à l'« Autre ».

¹² Une majorité d'étudiantes et d'étudiants universitaires, dans le cadre d'un exercice réalisé en classe, identifient l'alcool comme le produit de consommation (alimentaire) qu'ils associent le plus à la rencontre et au plaisir d'être entre amis. L'alcool constitue toujours au XXI^e siècle un produit de consommation lourdement chargé de symbolique que ce soit pour les Québécois ou les Autochtones.

L'identité contemporaine autochtone s'est nourrie de la conscience d'une appartenance ethnique, mais également d'une appartenance régionale, nationale et même internationale (Hroch, 1995). Elle s'est élaborée dans un contexte de mondialisation accéléré dont les Innus ont probablement fait les frais les premiers, comme tous les Autochtones du Canada et d'ailleurs dans le monde. Cette identité est d'une part la résultante d'une résistance légitime, mais aussi l'expression d'un ethnocentrisme exacerbé par l'exclusion dans laquelle les Autochtones sont maintenus.

Peut-on, à l'instar d'Amin Maalouf, qualifier certaines dimensions de l'identité autochtone de « meurtrières » ? D'après nos observations, nous estimons que certaines transformations ayant traversé l'identité innue au cours des dernières décennies, ainsi qu'un discours identitaire prévalant aujourd'hui au sein des communautés innues, pourraient être qualifiées de « meurtrières ». Ces valeurs identitaires n'étant pas nécessairement portées par l'ensemble des acteurs sociaux mais, toutefois, par segments ou groupes relativement influents. Il est indéniable que de nombreux aspects de l'acte alimentaire contemporain des Innus sont, d'un point de vue de la santé publique, profondément pathologiques. Les comportements associés à l'alcool sont de ceux-ci : pathologiques et meurtriers.

Le développement de cette « identité meurtrière » est intimement associé aux conditions d'exclusion historique et contemporaine dans lesquelles évoluent les Autochtones. Tant et aussi longtemps que persistera l'hostilité envers les Autochtones de même que leur non-inclusion dans tous les champs d'activités sociales, économiques et politiques, l'identité univoque qui traverse indéniablement l'acte alimentaire ainsi que le rapport au corps demeurera un rempart derrière lequel les acteurs de la société autochtone trouveront réconfort et sécurité. Mais à quel prix ?

Mais si l'hostilité de la société non autochtone est à prendre en considération, l'intolérance des Autochtones eux-mêmes, du moins de groupes d'intérêts puissants, envers les membres de leur propre groupe qui se distinguent est également à mettre en doute. Que cette intolérance soit la résultante de l'histoire du colonialisme, de l'oppression et d'une contemporanéité où racisme et intolérance sont du quotidien de tous les Autochtones est incontestable. Mais, le repliement sur soi et l'enfermement dans une mentalité d'agressé risquent d'être plus nuisibles que bénéfiques pour les Autochtones. Comme le souligne Amin Maalouf, l'enfermement dans une mentalité de victime risque d'être plus dévastateur que l'agression elle-même, vécue tant par la société que par les individus qui la composent (Maalouf, 1998 : 143). Dans ce contexte, peut-on s'étonner que l'Association des femmes autochtones milite pour la reconnaissance de la Charte des droits de la personne, alors que l'Assemblée des premières nations s'y oppose ? Cette dernière s'y oppose sous le prétexte que pour les Autochtones c'est le « droit communautaire » qui prime (Rodon, 2003).

Dans cet article, nous estimons être parvenu à illustrer que la mise en marge au sein de sa propre communauté constituait l'une des pires sanctions pour l'Autochtone qui se désolidarise d'une règle de convenance sociale associée à la consommation d'alcool. Sous cet éclairage, il est permis de croire que le taux de rechute enregistré au Centre de réadaptation Miam Uapukun est un symptôme de cet isolement, de cette mise en marge. Mais du coup, ce constat ouvre sur un axe d'intervention. Un axe relevant probablement davantage du politique que du médical. Un axe suggérant que l'appui à la construction de réseaux d'entraide, de groupes de soutien ou de pression au sein des communautés autochtones constituerait peut-être une manière de contribuer à briser l'isolement des acteurs sociaux s'inscrivant en faux contre des marqueurs identitaires « meurtriers ». Dans plusieurs communautés autochtones, des initiatives originales

et diversifiées s'inscrivent dans cet axe relevant davantage du social (certains diront du spirituel) que du médical. Elles visent entre autres à contribuer au développement d'une estime de soi souvent fort mal en point, d'une fierté d'être autochtone et au développement de réseaux entre des acteurs sociaux partageant des valeurs apparentées.

Les résultats obtenus par un sondage d'opinion effectué en 1990 appuient cette proposition d'axe d'intervention. En effet, ce sondage révélait que le soutien donné par des amis (14 %), les parents, enfants et fratrie (21 %), l'épouse, le conjoint ou l'être aimé (29 %) expliquait la plupart des succès dans la résolution de problèmes, par exemple, cesser de consommer de l'alcool. Les médecins, les psychologues et les psychiatres, toutes professions confondues, ne recueillaient pour leur part qu'un faible 6 % (Peele, 1991, cité par Suissa, 1990).

Bibliographie

- Abrams, D., Hogg, M. (EDS). (1990). *Social Identity Theory: Constructive And Critical Advances*. New York : Springer-Verlag.
- Alinsky. (1971). *Rules For Radicals*. New York : Random House.
- Barthes, R. (1957). *Mythologie*. Paris : Éditions du Seuil.
- Bennion L., Li, T. (1976). «Alcohol Metabolism In American Indians And Whites», *New England Journal of Medicine*, 294 : 9-13.
- Bibeau, G. (2004). *Le Québec transgénique. Science, marché, humanité*. Montréal : Boréal.
- Beardsworth, A & Keil, T. (1997). *Sociology On The Menu: An Invitation to The Study and Society*. London : Routledge.
- Carlsson, S. *et al.*(2003). «Alcohol Consumption and The Incidence of Type 2 Diabetes. A 20-Years Follow-Up of The Finnish Twin Cohort Study». *Diabete Care*. 26 (10) : 2785-2790.
- Castelain, J.P. (1989). *Manières de vivre, manières de boire. Alcool et sociabilité sur le port*. Paris : Imago.
- Certeau, M. De. (1990). *L'invention du quotidien I. Arts de faire*. Paris : Gallimard.
- Corin, E. (1996). «La matrice sociale et culturelle de la santé et de la maladie» : 103-141, In : R.G. Barer & T.R. Marmor (Dir.). *Être ou ne pas être en bonne santé. Biologie et déterminants sociaux de la maladie*. Paris : Presses universitaires de Montréal.
- Counihan & Van Esterik. (1997). *Food And Culture: A Reader*. New York : Routledge.
- Fisher, A. (1987). «Alcoholism And Race: The Misapplication of Both Concepts to North American Indians». *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie*. 24, 1 : 81-98.
- Fishler, C. (2001). *L'omnivore : le goût, la cuisine et le corps*. Paris : O. Jacob.

- Garine. (1995). « Sociocultural Aspects of The Male Fattening Sessions Among The Massa of Northern Cameroon » : 45-70, In : Garin, I. De et N.J. Pollock (Ed.). *Social Aspects Of Obesity*. Wellington : Gordon And Breach Publisher.
- Garret, M.T., Carroll, J.J. (2000). « Mending The Broken Circle: Treatment of Substance Dependence Among Native Americans », *Journal of Counseling & Development*, Fall 2000, Vol 78.
- Giard, L. (1994). « Faire la cuisine » : 213-352, In : M. De Certeau, L. Giard et P. Mayol. *L'invention du quotidien 2. Habiter, cuisiner*. Paris : Gallimard.
- Gouvernement du Canada. (1996). *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones : un passé, un avenir, vol. I*. Commission royale sur les peuples autochtones. Ottawa (Ontario) : Ministère des Approvisionnements et Services du Canada.
- Hroch, V.A. (1995). « De l'ethnicité à la nation. Un chemin oublié vers la modernité ». *Anthropologie et sociétés*. 19, 3 : 71-86.
- Jordan, B. (2000). *Les imposteurs de la génétique*. Paris : Editions du Seuil.
- Kroenke, C.H., et al. (2003). « A Cross-Sectional Study Of Alcohol Consumption Patterns And Biologic Markers Of Glycemic Control Among 459 Women ». *Diabetes Care*. 26 : 1971-1978.
- Lang, C.G. (1989). « "Making Sense" About Diabetes: Dakota Narratives of Illness ». *Medical Anthropology*. 11 : 305-327.
- Leland, J. (1976). *Firewater Myths: North American Indians Drinking and Alcohol Addiction*. New-Brunswick (N.J.) : Rutgers Center of Alcohol Studies.
- Maalouf, A. (1998). *Les identités meurtrières*. Paris : Éditions Grasset & Fasquelle.
- Mayol, P. (1994). « Habiter » : 13-188, In : M. de Certeau, L. Giard et P. Mayol. *L'invention du quotidien 2. Habiter, cuisiner*. Paris : Gallimard.

- Mills, C.W. (1997). *Racial Contract*. New York : Cornell University Press, Sage House.
- Ministère des Travaux publics et des Services gouvernementaux. (1997). *Rapport du vérificateur général du Canada à la Chambre des communes*, Santé Canada. La santé des premières nations.
- Mulligan, C.J. Robin, R.W., Osier, M.V., Sambuughin, N., Goldfarb, L.G., Kittles, R.A., Hesselbrock, D., Goldman, D., Long, J.C. (2003). « Allelic Variation at Alcohol Metabolism Genes (ADH1B, ADH1C, ALDH2) and Alcohol Dependence in an American Indian Population ». *Human Genetics*, 113 : 325-336.
- Paré, A. (2004). *Les services de santé des premières nations*. Montréal : Ordre des infirmières et infirmiers du Québec.
- Petawabano B.H. et al. (1994). *La santé mentale et les Autochtones du Québec*. Boucherville : Gaëtan Morin Éditeur.
- Rodon, T. (2003). En partenariat avec l'État : les expériences de cogestion des Autochtones du Canada. Québec : Les Presses de L'Université Laval.
- Roy, B. (2003). *Assesment Social Services*, pour la Direction des Services sociaux d'Eagle Village, Long Point et Timiskaming, Québec : Groupe Recherche Focus.
- Roy, B. (2002). *Sang sucré, pouvoirs codes, médecine amère*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Roy, B. (2000). *Étude de besoins*, Centre de santé innu de Matimekosh : pour la Direction des Services de santé innus de Matimekosh. Québec : Groupe Recherche Focus.
- Roy, B. (1999). « Le diabète chez les Autochtones. Regard sur la situation à Betsiamites, Natashquan et La Romaine ». *Recherches amérindiennes au Québec*. XXIX, 3 : 3-18.
- Roy, B. (1996). *Le savoir populaire des Atikamekw d'Opitciwan et la santé*. Mémoire de maîtrise, Faculté des sciences sociales, Sudbury : Université Laurentienne.

- Roy B., K. Fecteau (Dir.). (1999). *Études de besoins, Centre de santé d'Unamen Shipu*. Direction des Services de santé innus d'Unamen Shipu. Québec : Groupe Recherche Focus.
- Suissa, A.J. (1998). *Pourquoi l'alcoolisme n'est pas une maladie*. Montréal : Fides.
- Suissa, A.J. (1999). «La maladie de l'alcoolisme en Amérique du Nord : une analyse critique des fondements scientifiques et des enjeux sociaux». *NPS*, vol. 12 no 2 : 65-88.
- Suissa, A.J. (2001). «La construction d'un problème social en maladie. Le cas de l'alcoolisme en Amérique du Nord» : 135-154, In : H. Dorvil & R. Mayer (Dir.), *Problèmes sociaux - Tome I – Théorie et méthodologie*. Montréal : Presses de l'Université du Québec.
- Wall, T.L., Carr, L.G., Ehlers, C.L. (2003). «Protective Association of Genetic Variation in Alcohol Dehydrogenase with Alcohol Dependence in Native American Mission Indians». *American Journal of Psychiatry*. 160 (1) : 41-46.
- Watts, T.D., Lewis, R.G. (1988). «Alcoholism and Native American Youth: An Overview». *Journal of Drug Issues*. 18 (1) : 69-86.
- Wilk, R.R. (1999). «“Real Belizean Food” : Building Local Identity in the Transnational Caribbean». *American Anthropologist*. 11 : 257-285.