

# Les Cahiers du CIÉRA



## Les Cahiers du CIÉRA

*Les Cahiers du CIÉRA* publient les actes de colloques, de journées d'étude et de séminaires organisés par les chercheurs du CIÉRA, ainsi que leurs projets d'ouvrages collectifs et des contributions ponctuelles. La publication des *Cahiers du CIÉRA* est également ouverte aux membres des Premières nations, aux Inuit et aux Métis, ainsi qu'à tous les chercheurs intéressés aux questions autochtones.

UU[www.ciera.ulaval.ca](http://www.ciera.ulaval.ca)

© Éditions du CIÉRA  
2010

Les Cahiers du CIÉRA  
n°5  
avril 2010

## Cyberespaces et médiatisation des cultures

*Numéro réalisé sous la direction de  
Marise Lachapelle et Florence Dupré*



# Les Cahiers du CIÉRA

## *Direction*

Frédéric Laugrand, directeur du CIÉRA

## *Comité de rédaction, révision des textes et mise en page*

Florence Dupré et Marise Lachapelle

## *Maquette de couverture*

Jonathan Bertrand

## *Correspondance*

Comité de rédaction des Cahiers du CIÉRA

Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones

Pavillon De Koninck – Local 0450

1030, avenue des sciences humaines

Université Laval

Québec, Qc.

G1V 0A6

Tel : (418) 656-7596

[ciera@ciera.ulaval.ca](mailto:ciera@ciera.ulaval.ca)

[www.ciera.ulaval.ca](http://www.ciera.ulaval.ca)

ISSN 1919-6474



### *Conception de la couverture*

L'illustration présentée sur la page de couverture est un cliché photographique d'Aurélié Maire, étudiante au doctorat d'anthropologie à l'Université Laval et membre du CIÉRA. Cette photographie a été prise à Iqaluit (capitale du Nunavut) au début du mois de mai 2009. Elle représente un quartier sud-est de la ville. En arrière-plan, la banquise côtière de la baie d'Iqaluit.

La couverture est un concept original du graphiste montréalais Jonathan Bertrand. À la suite d'une formation en graphisme au Cégep Marie-Victorin achevée en 2008, Jonathan Bertrand travaille chez l'imprimeur UNC tout en continuant de répondre à des demandes privées en tant que travailleur autonome. Son expertise touche tout particulièrement les imprimés, tant pour le petit que pour le grand format. Le comité de rédaction le remercie chaleureusement pour son travail bénévole sur la conception et la réalisation de la couverture de ce numéro des *Cahiers du CIÉRA*.





## Sommaire

### Cyberespaces et médiatisation des cultures

<b>Présentation</b>	3
<b>La télévision autochtone créatrice de réseaux</b> Entretien avec <i>Monika Ille</i>	9
<b>IsumaTV, les enjeux virtuels d'un réseau d'artistes inuit</b> Entretien avec <i>Stéphane Rituit</i>	17
<b>La diffusion de l'art contemporain inuit canadien par Internet : de l'œuvre d'art à l'internaute</b> <i>Aurélie Maire</i>	31
<b>L'appropriation communautaire des médias au Nunavut : l'exemple du site de réseaux sociaux Bebo</b> <i>Aurélie Hot</i>	53
<b>Les Innus sur Internet : représentations, identités et enjeux politiques</b> <i>Paula Morgado Dias Lopes</i>	75
<b>Communautés virtuelles et appropriations autochtones : trois hypothèses à explorer</b> <i>Jean-François Savard</i>	101
<b>Un forum de discussion sur la sexualité post-partum constitue-t-il une communauté virtuelle ? Une étude exploratoire</b> <i>Catherine de Pierrepont</i>	121
<b>Notices biographiques</b>	137
<b>Note à l'intention des auteurs</b>	141



## Présentation

Ce cinquième numéro des *Cahiers du CIÉRA* aborde la question complexe de la construction et de la diffusion des identités autochtones dans les espaces virtuels, ou cyberespaces, qui occupent une place de plus en plus importante dans les médias contemporains.

Il rassemble des contributions faisant suite à deux colloques organisés autour de la question des communautés virtuelles. Quatre d'entre elles (Ille, Rituit, Morgado Dias Lopes et Savard) proviennent d'une table ronde organisée dans le cadre du colloque annuel du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA) et de l'Association étudiante autochtone (AÉA) de l'Université Laval les 15 et 16 avril 2009. Au cours d'un panel thématique intitulé *Réseaux virtuels et médiatisation des identités*, des chercheurs en sciences sociales et des producteurs de réseaux médiatiques autochtones y ont échangé leurs perspectives sur le rôle d'Internet dans la construction des identités autochtones. Les trois autres contributions (Maire, Hot et de Pierrepont) émanent d'une journée d'étude organisée par Joseph Lévy et Florence Dupré dans le cadre du Congrès annuel de l'Association francophone pour le savoir (ACFAS) le 14 mai 2009, intitulée *Cyberespaces : cultures et sociétés virtuelles au Canada* et parrainée par le CIÉRA.

L'interactivité, l'hypertextualité et la connectivité (de Kerckhove 2000) sur lesquelles repose le réseau technologique du web, mais aussi la diversité d'outils multipliant les sources d'information, la communication par courrier électronique, le clavardage en ligne, l'utilisation de logiciels de vidéoconférence, les blogues, etc., font de l'investigation de ces nouveaux terrains un défi particulier pour les sciences sociales. Les réseaux Internet constituent dans ce contexte un terrain anthropologique aussi instable que temporaire, au sein duquel des milliers de pages et de sites se créent et disparaissent chaque jour : l'« e-ethnographie », ou la « cyberanthropologie » font de ce point de vue l'objet de toutes les attentions méthodologiques, théoriques et éthiques (Hine 2000 et Sade-Beck 2004), ce que souligne avec finesse Paula Morgado Dias Lopes dans ce numéro avec l'exemple du site InnuTube.

De la définition des communautés virtuelles aux problématiques de construction et de diffusion identitaire sur le web, les lieux et milieux virtuels construits sur le réseau Internet s’immiscent donc progressivement dans les questionnements des sciences humaines et sociales. Mais si le nombre de publications consacrées à la place du web dans les différentes sphères sociales est en augmentation constante depuis le milieu des années 1990, elles ne jouissent pas pour autant d’une importante représentation dans les études autochtones. À l’heure de la redéfinition des identités socioculturelles dans le monde, les réseaux virtuels s’imposent comme de remarquables outils de connaissance, de reconnaissance et d’identification. Ils constituent les éléments centraux des problématiques contemporaines consacrées à la construction des identités autochtones. Depuis les basses terres de l’Amazonie jusqu’aux régions circumpolaires (Christensen 2003), ces nouvelles technologies contribuent en effet au renforcement et à la médiatisation des identités sociales et culturelles.

Dans le contexte d’ethnographies récentes, plusieurs auteures de ce numéro (Maire, Hot, Morgado Dias Lopes et de Pierrepont) soulignent la spécificité culturelle des modes d’appropriation des réseaux virtuels, qu’il s’agisse de communautés artistiques, linguistiques ou de groupes d’intérêts. Dans la même perspective, Dupré (à paraître 2010) formule l’hypothèse d’un glissement, sous une forme à la fois ludique et on ne peut plus sérieuse, de certains réseaux relationnels observés dans le champ de la parenté sur des sites virtuels de réseaux sociaux utilisés quotidiennement par les jeunes gens de Sanikiluaq (Nunavut). À la lecture des différents textes de ce numéro, les recherches autochtones en terrain virtuel semblent donc appeler la définition d’une posture à la fois familière et novatrice, déplaçant les limites académiques de la recherche et jouant les catégories identitaires.

Nous avons choisi d’ouvrir le numéro avec la transcription de deux entrevues réalisées respectivement avec la responsable de la programmation Est canadien du Réseau de télévision des peuples autochtones (APTN) Monika Ille, membre de la nation abénaquise, et le producteur de la compagnie inuit Igloolik Isuma Productions Stéphane Rituit. Ces deux textes mettent en regard la position de deux concepteurs de réseaux médiatiques concernant la diffusion des identités culturelles autochtones au Canada. Alors que Monika Ille présente la télévision comme un médium paradoxalement créateur de relations sociales, Stéphane Rituit insiste quant à lui sur l’importance des espaces virtuels dans les processus de préservation,

de diffusion et de restitution culturelle des savoirs. Ce premier développement se clôt avec le texte d'Aurélie Maire qui, consacré à la question de la diffusion artistique, aborde dans une tout autre perspective la question de la diffusion internationale de l'art contemporain inuit sur Internet. Elle insiste notamment sur les stratégies de valorisation des œuvres d'art, des artistes et de la culture inuit dans le cyberspace, faisant ainsi écho à l'argumentaire de Rituit en faveur de la création d'un réseau virtuel circumpolaire socialement, politiquement et économiquement bénéfique aux populations arctiques.

Dans un contexte semblable, mais avec une approche différente, les textes des anthropologues Aurélie Hot et Paula Morgado Dias Lopes traitent des modalités précises d'appropriation des médias virtuels par deux peuples autochtones du Québec : les Inuit du Nunavut et les Innus. Grâce à une étude approfondie des pratiques linguistiques sur le site de réseaux sociaux Bebo par les jeunes gens de la communauté d'Igloodik (Nunavut), Aurélie Hot formule l'hypothèse de l'utilisation des sites dans une perspective de résistance culturelle et linguistique en contexte de changement social. La chercheuse brésilienne Paula Morgado Dias Lopes insiste quant à elle sur la mise en scène et la médiatisation des identités innues dans les espaces virtuels de diffusion. Elle propose une analyse inédite du site InnuTube, site miroir de YouTube affecté par la fulgurance de l'émergence et de la disparition des espaces virtuels. Dans une perspective résolument différente, mais tout aussi intéressante, le professeur à l'École nationale de l'administration publique Jean-François Savard réfléchit aux dimensions sociales, politiques et économiques de l'appropriation des cyberspaces par les sociétés. Il approfondit l'analyse du concept de « communauté virtuelle » et ouvre ainsi la voie au texte hors thème du numéro proposant une étude exploratoire menée par la sexologue Catherine de Pierrepont sur un forum de discussion consacré à la sexualité post-partum. Bien que ce dernier article ne concerne pas directement les sociétés autochtones, il a le grand mérite d'ouvrir la question des relations virtuelles à une dimension plus conceptuelle et de souligner l'importance des modes de communication et des principes de diffusion de l'information au sein des communautés virtuelles contemporaines.

Nous souhaitons remercier chaleureusement les comités organisateurs des deux colloques qui ont habilement initié la discussion autour de problématiques encore trop marginales dans le domaine des études autochtones et des sciences sociales en général. Nous rappelons qu'il est possible de visionner certains

enregistrements des colloques sur le site Internet du CIÉRA ([www.ciera.ulaval.ca](http://www.ciera.ulaval.ca)). Nous adressons également nos remerciements à nos partenaires financiers, sans lesquels la tenue du colloque annuel et la publication de ce numéro n'auraient pas été possibles : le Fonds d'investissement étudiant de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, le Vice-rectorat à la recherche et à la création de l'Université Laval, la Faculté des sciences sociales et le Département d'anthropologie de l'Université Laval, le Secrétariat aux affaires autochtones, le Secrétariat à la jeunesse, le ministère aux Affaires indiennes et du Nord Canada, ainsi que la Chaire de recherche du Canada sur la condition autochtone comparée et l'Association *Inuksiutiit Katimajit* Inc. Nos plus chaleureux remerciements vont enfin au professeur Joseph Lévy (UQAM) et à Aurélie Maire pour leur soutien précieux dans les différentes étapes de ce projet.

Florence Dupré et Marise Lachapelle

## Références

CHRISTENSEN, Neil Blair, 2003, *Inuit in Cyberspace. Embedding Offline Identities Online*, Copenhagen : Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen.

De KERCKHOVE, Derrick, 2000, *L'intelligence des réseaux*, Paris : Odile Jacob.

DUPRÉ, Florence, à paraître 2010, « Réseaux de parentés virtuels et transmission des savoirs chez les Inuit des îles Belcher (Nunavut) », *Anthropologie et Sociétés*, numéro à paraître.

HINE, Christine, 2000, *Virtual Ethnography*, London : Sage Publications Ltd.

SADE-BECK, Liav, 2004, « Internet Ethnography: Online and Offline », consulté sur Internet : [http://www.ualberta.ca/~iiqm/backissues/3\\_2/pdf/sadebeck.pdf](http://www.ualberta.ca/~iiqm/backissues/3_2/pdf/sadebeck.pdf), le 10 février 2010.





## **La télévision autochtone créatrice de réseaux**

Entretien avec **Monika Ille**  
Gestionnaire de la programmation Est canadien  
Réseau de télévision des peuples autochtones, APTN

*Entretien et compte-rendu réalisés par Marise Lachapelle*  
*Étudiante au doctorat*  
*Département d'anthropologie, Université Laval*  
*Membre du CIÉRA*

Dans le cadre du colloque annuel du CIÉRA et de l'AÉA 2009 consacré à une discussion autour des réseaux autochtones en tant qu'espaces d'appropriation culturelle, de redéfinition identitaire et de connexion relationnelle, le panel sur les réseaux virtuels a accueilli Monika Ille, gestionnaire de la programmation Est canadien pour le réseau de télévision Aboriginal People Television Network (Réseau de télévision des peuples autochtones, APTN). À la suite de cette présentation a suivi un entretien avec Monika Ille au sujet de la fonction d'APTN en tant que lieu de rencontre pour les peuples autochtones. Le présent texte est un compte-rendu de l'entretien axé sur ces lieux de rencontres, les formes d'échanges et les différentes initiatives d'APTN contribuant à la connexion et à la mise en place de réseaux entre peuples autochtones. Le texte présente et discute de voies de diffusion et de présentation des identités autochtones, des différents enjeux qui en découlent ainsi que du rôle qu'un réseau comme APTN peut jouer dans la préservation et la valorisation des cultures autochtones du Canada.

### **Le réseau APTN**

Premier réseau de télévision à l'échelle planétaire inspiré de la chaîne Inuit Television Northern Canada (TVNC), le réseau de télévision APTN est né d'un

rêve autochtone : avoir un réseau national de télévision qui s'adresse à la fois aux Premières nations, aux Inuit et aux peuples métis. Sa mission est de médiatiser le parcours des peuples autochtones, de célébrer leurs cultures, d'inspirer leurs enfants et d'honorer la sagesse de leurs aînés.

Appuyé par plusieurs organismes, dont le Conseil de la radiodiffusion et des télécommunications canadiennes (CRTC), APTN a célébré ses 10 ans d'antenne en septembre 2009. En tant que jeune réseau, il est constitué d'une petite équipe de 130 employés majoritairement autochtones. La direction et le bureau principal se trouvent à Winnipeg (Manitoba), tandis que plusieurs bureaux satellites sont distribués à travers le Canada. Une correspondance de nouvelles couvre l'actualité autochtone pour chacune des régions desservies par ces bureaux. APTN, déjà diffuseur et producteur de contenu autochtone, aspire à être la référence en matière de diffusion et de production autochtone à l'échelle nationale.

### **APTN, voix autochtones**

Le réseau APTN est la première initiative de télédiffusion au sein de laquelle les autochtones prennent la parole. Une tâche qu'il accomplit certes au moyen de la diffusion télévisuelle, mais aussi en subventionnant la production et en accordant des licences. Durant de nombreuses années ont été présentés des documentaires sur les autochtones produits par des non-autochtones. Les nations se trouvaient alors devant les caméras sans être reconnues dans la production et la réalisation. Le réseau APTN favorise donc une prise de parole autochtone à travers une programmation diversifiée qui propose des films, des émissions de variétés, ainsi que des séries télévisées pour adultes et pour enfants. Bien qu'il y ait de nombreux projets et plusieurs producteurs autochtones, seul un petit nombre d'entre eux a l'opportunité d'être subventionné. Le réseau travaille parfois avec des producteurs non-autochtones, ce qui ne constitue qu'une minorité des cas.

Le réseau APTN garde à cœur le développement du potentiel, du talent et de l'expertise autochtone dans le milieu télévisuel. Les projets qu'il soutient doivent inclure la formation du personnel autochtone, particulièrement en vue d'aspirer à des postes-clés comme la production, la réalisation, la direction photographique ou encore le montage vidéo. En préparation aux Jeux Olympiques 2010, le Réseau a notamment proposé une formation à son personnel mandaté pour couvrir l'événement. APTN contribue de cette façon à favoriser l'accès à différents niveaux de la production du contenu télévisuel et souhaite que les autochtones

puissent d'une part entendre leurs propres voix, et d'autre part se faire connaître auprès des non-autochtones.

## **Une multitude de voix, une multitude de langues**

Sur le réseau APTN, les langues de diffusion sont principalement l'anglais et le français, mais on diffuse aussi dans de nombreuses langues autochtones variant selon les provinces et les territoires. La programmation au Nunavut est par exemple divisée entre l'anglais et l'inuktitut. S'adresser à l'ensemble des autochtones du Canada implique de répondre aux attentes télévisuelles de cultures et de peuples distincts. Qu'il s'agisse d'un groupe appartenant aux Premières nations, aux peuples métis ou aux Inuit, il a une culture propre que la télévision se doit aussi de respecter. Les peuples parlent des langues distinctes, ils ont des besoins et des préoccupations qui se recoupent par moment, tout en étant spécifiques dans d'autres. Pour APTN, qui a le mandat de répondre à ces attentes multiples, la diffusion multilingue est d'une importance majeure. Elle représente un défi de taille et les initiatives sont nombreuses. Par exemple, cette année, le Réseau était l'un des diffuseurs officiels des Jeux Olympiques et offrait une programmation en anglais, en français et en huit langues autochtones. À cet effet, un lexique des termes sportifs liés aux Olympiques a été créé pour chacune des langues de diffusion. Le travail lexical s'est fait en collaboration avec les aînés des différentes nations.

Il demeure cependant difficile de satisfaire les attentes et de représenter tous les groupes autochtones équitablement. APTN doit dans cette perspective parfois faire des choix difficiles, notamment en ce qui concerne le choix des langues de diffusion. Il va de soi que si les personnages d'une émission appartiennent à une communauté, la diffusion dans cette langue sera priorisée. Mais s'il est nécessaire de parfois privilégier certaines langues, l'usage du français et de l'anglais demeure une voie plus efficace pour rejoindre un plus vaste public.

Dans le cas de l'émission *Bizou*, qui met en vedette une petite fille autochtone membre des Premières nations sans être directement associée à un groupe en particulier, on se concentre sur un thème précis. *Bizou* peut par exemple présenter un animal et développer ses caractéristiques physiques, son habitat, ses habitudes de vie, etc. L'enfant découvre alors la bête. Cette découverte est accompagnée, en fin d'émission, de l'apprentissage d'un lexique en différentes langues autochtones. L'émission *Bizou* peut de la sorte rejoindre différents groupes d'enfants.

Les émissions d'animation permettent enfin une plus grande latitude dans la traduction. En effet, la narration et les dialogues peuvent facilement être traduits en plusieurs langues et l'émission diffusée au cours des différentes plages horaires prévues pour ces langues. Elles sont généralement au moins proposées dans deux langues. Cela contribue à l'obtention d'une plus grande liberté dans la diffusion multilingue, un service qu'APTN considère important d'offrir à ses téléspectateurs.

## **La télévision, un pont entre les peuples autochtones**

La prise de parole qui passe à travers la télévision sert de pont entre les différentes communautés autochtones, partageant ou non des origines communes. Cela permet de comparer des pratiques et des traditions, tant dans leurs similarités que dans leurs différences. Par exemple, dans la série *La Cité*, les parcours de vie de huit autochtones urbains de Montréal ont été présentés aux téléspectateurs québécois sous la forme d'un documentaire. Pour APTN, l'identité autochtone n'est donc pas seulement localisée géographiquement, elle se construit aussi sur un sentiment d'appartenance à un groupe. La diffusion télévisuelle doit en conséquence présenter les pratiques traditionnelles, valoriser la transmission orale des connaissances et les modes de vie des chasseurs et des pêcheurs, mais elle doit aussi être fidèle à la réalité contemporaine. Ainsi, tant par son contenu que par ses langues de diffusion, APTN contribue à valoriser l'identité autochtone. Le Réseau est toutefois aux prises avec de nombreux défis qu'il tente de relever de différentes façons, notamment lorsqu'il s'agit de mettre en avant la diversité culturelle.

## **APTN sur le web**

Les initiatives d'APTN sur le web sont relativement récentes et en développement. Le Réseau demeure avant tout un réseau de télévision, mais puisque la consommation télévisuelle change, il est important de s'adapter. Avec le temps se sont développées différentes composantes multimédias afin d'accompagner le contenu télévisuel. Le Fonds canadien de la télévision (FCT) sera d'ailleurs remplacé en avril 2010 par le Fonds des médias du Canada, un organisme qui subventionnera les émissions proposant du contenu multimédia. L'émission de télévision n'est alors plus uniquement l'achèvement du produit télévisuel. Il faut dorénavant l'enrichir à travers le multimédia : la télévision dirige par exemple ses téléspectateurs vers Internet, et Internet renvoie le consommateur à la télévision. Ces deux médias sont mis en relation afin de promouvoir leur visibilité respective. Chez APTN, *PachaMama* est dans cette perspective une

émission de cuisine qui propose une continuité sur Internet avec la mise en ligne des recettes, d'articles et d'extraits vidéo de certains épisodes, voire de concours auxquels le téléspectateur peut participer sur le site Internet de l'émission. Ainsi utilisé, Internet n'est pas le compétiteur de la télévision, mais son complément. La combinaison des deux permet de répondre à des besoins différents tout en rejoignant un large public.

La démarche entreprise par APTN, qui vise une plus grande utilisation du média Internet, cible principalement les jeunes de moins de 25 ans. Ces derniers représentent une part importante de la population autochtone (dont ils sont l'avenir). Puisqu'ils ne consomment pas la télévision de la même façon que les générations précédentes, il faut savoir les trouver et susciter leur intérêt. Pendant longtemps, être autochtone était socialement dévalorisé au Canada, c'est pourquoi APTN désire ardemment valoriser un sentiment de fierté de la part des jeunes à l'égard de leur identité autochtone. Le réseau veut contribuer à ce que ces jeunes puissent s'identifier à leur culture dans le contenu télévisuel, qu'ils puissent voir des modèles qui leur ressemblent avec des préoccupations qui les rejoignent. Il propose ainsi une programmation qui se veut à l'écoute des jeunes tout en leur laissant prendre la parole. Les jeunes sont les piliers de la survie des peuples et des cultures autochtones. Le réseau APTN consacre donc des plages horaires dédiées directement aux émissions pour les jeunes, notamment aux heures du retour de l'école.

Par l'intermédiaire des initiatives Internet, APTN désire donc favoriser le contact entre les jeunes, mais aussi entre les jeunes et les aînés dans le but que ces relations se développent malgré l'éloignement des régions. Il s'agit de faire d'Internet un lieu de rencontres et d'échanges intragroupes, intergroupes et intergénérationnels pour que les différentes expériences et les nombreux vécus puissent être partagés.

### **Quelques initiatives web**

Le Tambour Digital est un site Internet créé en 2007 permettant des interventions libres de la part des blogueurs et des internautes. Il est une invitation à participer à une rencontre entre peuples autochtones dans l'univers virtuel :

C'est l'endroit où vos histoires prennent vie. Recherchez, Écoutez et Regardez les histoires soumises par des gens comme vous. Vous pouvez Créer du contenu et Enregistrer votre propre vidéo ou Inviter d'autres à vous rejoindre. ([www.digitaldrum.ca](http://www.digitaldrum.ca), consulté le 10 février 2010)

Le Tambour Digital propose des capsules vidéo et audio, des contes, des blogues, différentes ressources et du contenu éducatif en français, en anglais et en langues autochtones. Cette initiative aspire à mettre les jeunes en relation afin qu'ils prennent conscience les uns des autres et qu'ils puissent s'entraider et s'alimenter dans la valorisation de leur culture. Bien que cette initiative se développe sur Internet, elle a pour objectif de diffuser la fierté développée sur le site au-delà du monde virtuel.

La section du site intitulée « La collection des aînés APTN » présente de courtes vidéos au cours desquelles les aînés témoignent de leur histoire, des gens qu'ils ont connus, partagent leurs préoccupations et ce qui leur tient à cœur. Cela contribue à tisser des liens entre les jeunes et les aînés afin qu'ils puissent dialoguer et tirer profit de leurs expériences virtuelles. Ainsi, le Tambour Digital constitue ce que l'on pourrait définir comme un quartier virtuel où les jeunes et les adultes (peu importe leur situation géographique sur le territoire canadien) peuvent se rencontrer ou se retrouver pour partager et discuter sur une interface web à leur image.

De cette façon, un jeune de Sept-Îles peut communiquer avec un jeune de Vancouver et ils se rejoignent par qui ils sont, leur identité, leur appartenance à la nation autochtone. Cela crée des forces quand on sent que l'on n'est pas seul. (Entretien avec Monika Ille, 28 janvier 2010)

APTN se trouve derrière d'autres initiatives web, dont une très récente disponible depuis 2009 : le site Digital Nation. Il s'agit d'un partenariat entre APTN et la compagnie Animiki See Digital Productions visant à créer un lieu virtuel où les peuples autochtones peuvent présenter leurs histoires et offrir leurs perspectives à un public international *via* Internet. Le site comprend plus de 75 courts métrages et vignettes proposant des éléments culturels, historiques et artistiques autochtones. Contrairement au fonctionnement du Tambour Digital, Digital Nation est un site où l'affichage est contrôlé et géré par les partenaires. Par cette initiative, les voix des peuples autochtones passent à travers le travail des artistes qui les représentent.

L'espace « MyAPTN » est un espace virtuel directement en lien avec le réseau télévisé. Pour y accéder, l'internaute doit être membre du site Internet. Ce dernier a alors accès à un ensemble d'informations sur la programmation, du complément sur les émissions de télévision et il peut visionner des épisodes ainsi que participer à des concours tel que mentionnés en complément de l'émission *PachaMama*.

Les initiatives d'APTN sur Internet augmentent. Elles sont mises en ligne dans l'optique de poursuivre la mission que le Réseau s'est originellement confié, afin de permettre aux peuples autochtones du Canada de prendre la parole et de se faire entendre.

### **Le réseau APTN sur la scène autochtone internationale**

En tant que pionnier des réseaux télévisuels autochtones, APTN travaille en partenariat avec d'autres réseaux qui se sont développés ou qui sont en développement dans différentes communautés autochtones dans le monde. Aussi APTN est-il membre du réseau World Indigenous Television Broadcasters Network (WITBN), alliance entre télédiffuseurs autochtones établie en 2008 qui a pour objectif de faire valoir les cultures et les langues autochtones à travers le monde. Ce réseau permet d'une part de mettre en relation les différents télédiffuseurs autochtones à l'échelle planétaire, et de partager d'autre part la programmation, le contenu et les idées, d'augmenter l'audience, d'améliorer les ressources et de créer des liens entre communautés autochtones. La réalisation d'un programme d'échange d'employés permettra au personnel œuvrant dans l'univers télévisuel autochtone de vivre une expérience similaire dans un contexte différent. Un employé d'APTN aura ainsi l'opportunité de travailler pour la chaîne MaoriTV, par exemple, pour une durée déterminée. Puisque le partage des connaissances et des technologies est également favorisé par WITBN, l'échange d'employés pourra contribuer à leur diffusion et à la formation du personnel. À ce jour, le réseau World Indigenous Television Broadcasters Network est une initiative axée sur la télédiffusion, mais Internet figurera bientôt parmi les médias de diffusion, d'échange et de collaboration entre les différents membres de ce réseau autochtone international.

## Conclusion

Le réseau de télévision APTN s'active à mettre de l'avant les paroles autochtones et contribue à ce que leurs différentes voix puissent être entendues, tant par eux que par les non-autochtones. Cela s'exprime par une diversité dans le contenu de la programmation et le format proposés. À ceci s'ajoutent un souci et un effort important de formation de personnel autochtone pour travailler à la diffusion de leurs héritages culturels et de leurs cultures contemporaines. Évidemment, respecter la diversité des langues et des cultures autochtones présente de nombreux défis et constitue un enjeu majeur pour le réseau, mais APTN continue de chercher à innover et à répondre aux besoins de son public diversifié en faisant connaître leurs différents parcours, en célébrant leurs cultures, en inspirant les jeunes générations et en rendant honneur à la sagesse des aînés.

Les nombreuses initiatives mises sur pied par APTN permettent aux différentes communautés et aux différents groupes autochtones du Canada (et du monde avec Internet) de se rencontrer dans de nouveaux contextes. La télévision permet d'être à l'écoute des peuples autochtones et de les faire connaître dans leur diversité culturelle : leurs différentes manifestations, leurs intérêts, leurs préoccupations et leurs aspirations. Cela permet également aux différentes générations d'entendre ce que les uns et les autres ont à dire. Internet offre également des lieux d'écoute, dont les sites comme le Tambour Digital, qui permettent d'engager le dialogue et qui favorisent les échanges. Cela génère des contacts entre les jeunes, les adultes et les aînés, en passant par les blogues, la vidéo, les extraits audio, etc. Ainsi, APTN est devenu pour les téléspectateurs et les employés de la compagnie un quartier d'échange sous différentes formes. Il cherche aussi à se faire reconnaître à l'échelle internationale, notamment à partir du WITBN. De cette manière, il pourra répondre à ses ambitions de formation, d'échanges et de développement, tout en bénéficiant des différents réseaux télévisuels autochtones qui se développent à l'échelle internationale. Dans cette perspective, ces sites Internet favorisent les rencontres et l'ouverture d'un dialogue nouveau entre les peuples autochtones du monde.

MOTS-CLÉS

Télévision – réseaux virtuels – médias autochtones – identité



## **IsumaTV, les enjeux virtuels d'un réseau d'artistes inuit**

Entretien avec **Stéphane Rituit**  
Producteur  
Igloolik Isuma Productions  
Coproducteur du projet IsumaTV

*Entretien réalisé et retranscrit par Florence Dupré  
Étudiante au doctorat  
Département d'anthropologie, Université Laval  
Membre du CIÉRA*

### **Pourriez-vous resituer brièvement la naissance de la compagnie Igloolik Isuma Productions ?**

Igloolik Isuma Productions est née de la rencontre de Zacharias Kunuk, Norman Cohn et Paul Appak. Norman Cohn est un jeune vidéaste new-yorkais qui se promène au Canada, caméra vidéo à l'épaule, dans les années 1970. Il voit dans la vidéo un moyen d'enregistrer, de communiquer sans filtre ; ou plutôt avec un filtre subjectif évident. Norman rencontre Zacharias Kunuk à la fin des années 1970, début des années 1980. Il rencontre un homme qui fait le même travail que lui, un *inuk* qui partage son approche mais dépouillée de l'intellectualisation artisto-gauchiste qui pouvait exister dans les années 1970 à New York et à Montréal. Zacharias faisait alors ses films à Igloolik et commençait à travailler avec Paul Appak pour TVNC [*note du comité de rédaction* : TVNC est l'un des premiers réseaux télévisuels bilingues implantés dans l'Arctique canadien. Il produisait du contenu en inuktitut et en anglais grâce aux subventions d'un programme fédéral]. Norman Cohn rencontre donc Zacharias et Paul. Il est intéressé par leur démarche, les suit à Igloolik et ils créent avec Paulossie Qulitalik la compagnie Igloolik Isuma Productions basée à Igloolik, au Nunavut. Trois Inuit

et un New-Yorkais qui ont pour langage commun la vidéo et le même souci d'enregistrer et de partager des expériences.

### **Dans ce contexte, quel est votre parcours personnel et votre rôle chez Igloolik Isuma Productions ?**

Quittant la France, je suis arrivé au Canada en 2000, ne connaissant pas la culture inuit, et j'ai rencontré Norman Cohn. Je n'ai pas de formation universitaire en sciences humaines, je ne suis ni anthropologue, ni sociologue. J'ai une formation dans le domaine financier en expertise comptable. Lorsque j'arrive à Montréal, Norman Cohn cherche un comptable. Je commence donc comme comptable pour Igloolik Isuma Productions. Très rapidement, je suis les déplacements de l'équipe et, en 2002, je me rends à Igloolik pour la première fois. De comptable, je deviens alors producteur. Je coproduis aujourd'hui tous les films d'Igloolik Isuma Productions : Zacharias définit les sujets dont il veut traiter et je fais en sorte que cela soit réalisable.

### **Lorsque vous dites que vous faites « en sorte que cela soit réalisable », est-ce uniquement au niveau financier ?**

Essentiellement au niveau financier, oui. Mais Isuma reste malgré tout et avant tout un collectif. Nous travaillons de manière collective, c'est inscrit dans le sens même de la compagnie. Tout se fait de manière collaborative. Il n'y a pas de rôle de producteur en tant que tel sur un plateau de tournage. Il n'y a pas de salaire, il n'y a pas de siège pour un producteur qui s'en tiendrait uniquement à sa fonction. Nous aidons pour tout : les placements, la cuisine, les transports, le développement de l'histoire. Et c'est la façon dont, en tant qu'Européen, j'ai découvert la culture inuit : non par la lecture, simplement en étant là-bas et en travaillant de manière collaborative. C'est d'ailleurs la façon dont je travaillais en France et à Montréal avec des groupes communautaires et différentes organisations. Avec Isuma, je retrouvais une dynamique familiale.

Je me retrouve donc à Igloolik à produire des films sans l'avoir vraiment cherché. Rapidement, je commence à formuler une problématique au sujet de laquelle je me questionne sans cesse : cette culture n'est pas la mienne, mais il existe très peu d'organismes qui tentent de faire avancer les choses. En tant que *qallunaaq* [note du comité de direction : le terme inuktitut *qallunaaq*, *qallunaat* au pluriel, désigne des non-Inuit et non-autochtones en général], je m'interroge

constamment : ai-je le droit ? Ai-je autorité ? Puis-je légitimement prendre cette décision ? Est-ce une décision culturellement pertinente ? Un tel contexte est riche d'enseignements et je me sens privilégié de travailler au sein d'une compagnie inuit, ou hybride. Isuma est un hybride dans la mesure où notre méthode de travail est basée sur des valeurs essentiellement inuit, ne serait-ce que par son mandat premier qui est la préservation des savoirs. Son deuxième mandat, tout aussi important, est le partage et la diffusion des connaissances. Le domaine de l'industrie culturelle canadienne veut que nous ayons malgré tout une certaine démarche commerciale, raison pour laquelle nous avons des bureaux à Montréal pour faire affaire avec les distributeurs et les agences gouvernementales, fédérales et provinciales, et assurer ainsi le financement de nos projets – sans sacrifier pour autant le mandat prioritaire d'Isuma.

### **Il existe donc chez Isuma le désir de préserver et de diffuser les savoirs. Comment la volonté de conservation s'exprime-t-elle dans le mandat actuel de la compagnie ?**

Je dirais que cette volonté est toujours aussi forte, surtout dans la production de documentaires. En ce qui concerne la production de longs métrages, Isuma vient de compléter la trilogie débutée avec *Atanarjuat*, une légende traditionnelle riche d'enseignements culturels suivie du *Journal de Knud Rasmussen* qui relate la transition culturelle à l'arrivée du christianisme, puis du *Jour avant le lendemain*, histoire des premiers contacts. En termes de documentaires, le souci de préservation et de valorisation de la perspective inuit de l'histoire est plus présent depuis les quatre dernières années. Il est important pour Isuma de s'assurer que le peuple inuit puisse écrire sa ou ses versions de l'histoire canadienne. Le dernier documentaire de Zacharias est par exemple consacré aux familles *nunavimmiut* [note du comité de rédaction : l'adjectif *nunavimmiut* signifie « du Nunavik ». Stéphane Rituit fait plus précisément référence aux familles de la région de l'actuel village d'Inukjuak déplacées par le gouvernement fédéral au début des années 1950 afin d'entériner la fondation de nouveaux villages au nord de l'actuel Nunavut, et d'assurer ainsi une souveraineté canadienne à l'époque contestée sur ces territoires] pour constituer les villages de Grise Fiord et Resolute Bay : *Exile*. Le documentaire *Kiviaq Versus Canada* met quant à lui en scène la bataille du premier avocat inuit pour la reconnaissance, par le gouvernement fédéral, d'un statut spécifique pour les Inuit au Canada. Mais c'est aussi le documentaire *Testimony*, une production uniquement destinée à une diffusion Internet qui est le témoignage, sans filtre, de survivants des écoles résidentielles.

Isuma travaille actuellement avec un chercheur en environnement, le docteur Ian Moreau, afin de produire un documentaire sur l'impact des changements climatiques dans les communautés. Zacharias et Ian ont visité quelques communautés afin d'entendre les habitants des villages arctiques sur les implications quotidiennes de ces transformations. Le montage du documentaire fait le parallèle avec plusieurs histoires inuit anciennes à ce sujet. Car, ne l'oublions jamais, notre audience est avant tout inuit. Si Isuma peut diffuser plus largement nous en serons heureux, mais notre objectif n'est pas de plaire aux académiciens. Le souci principal de Zacharias est d'entendre ce que les gens constatent par eux-mêmes. Dans cette perspective, il y a effectivement un souci de préservation des savoirs. Le souci de partage passe quant à lui par les réseaux Internet : toutes les entrevues sont disponibles sur le site IsumaTV. Le montage des différents documentaires permet ensuite de faire circuler leur contenu de manière plus directe à la lumière d'une interprétation artistique.

### **La compagnie Igloodik Isuma Productions se ferait-elle dans cette perspective porte-parole de certaines revendications culturelles, politiques et économiques des sociétés inuit du Canada ?**

Je pense qu'Isuma est effectivement devenue porte-parole malgré elle. La compagnie n'en avait pas le désir originel, mais l'absence d'autre institution à même de partager la culture inuit avec le reste des Canadiens ou les citoyens européens lui en a progressivement donné la responsabilité. Zacharias en est conscient. Invité quelque part, il est conscient de ne pas uniquement représenter l'artiste Zacharias Kunuk, mais aussi sa culture. Lorsque les artistes inuit se déplacent aujourd'hui, ils sont conscients d'être, *de facto*, porte-parole de leur culture. Et ils mettent souvent un point d'honneur à se présenter comme tels, à venir comme ils sont. Zacharias Kunuk et Norman Cohn conservent avec Isuma ce même souci d'honnêteté. Je le répète, notre audience première est le peuple inuit. Nous n'acceptons pas d'adapter notre matériel à une autre culture. À ce titre, Isuma a par exemple toujours refusé de vendre le *stock footage* [note du comité de rédaction : le *stock footage* est l'ensemble des images tirées des heures de tournage non-utilisées dans le montage final d'une production cinématographique. Leur rachat par des compagnies publicitaires ou des maisons de production est une pratique courante dans l'industrie du cinéma]. Car il ne s'agit pas seulement d'images à intégrer dans une publicité. Culturellement, chaque image a un poids important, notamment par sa pratique et la manière dont elle a été tournée. Toute

l'approche du travail se retrouve dans l'image. Nous acceptons donc et remplissons à notre manière le mandat de diffusion, de divulgation culturelle, mais sans compromis.

**Existe-t-il, dans votre travail de production et dans le travail artistique de Zacharias Kunuk et Norman Cohn, des contraintes spécifiquement liées aux processus de diffusion et de représentation de la culture inuit ?**

Oui, absolument. Lorsque l'on produit pour la télévision ou le cinéma, on travaille avec des distributeurs. *Le jour avant le lendemain*, par exemple, a été très mal distribué par notre distributeur conventionnel. Or, la construction identitaire passe par la culture. Le Québec s'est dans cette perspective doté d'institutions, dont la SODEC qui a nettement favorisé la production de contenus francophones et ainsi créé une économie autour de l'industrie culturelle. Cette économie permet de travailler l'identité culturelle, mais aussi de l'affirmer, de la diffuser et d'en assurer la survie. La question se pose tout autant pour les peuples autochtones. Prenons un exemple : mes interlocuteurs s'étonnent souvent d'apprendre que le Nunavik fasse partie du Québec. En tant que producteur, je dois me battre au quotidien. Le court-métrage *Tungijuk* a été primé, il a participé à de nombreux festivals nord-américains et a été réalisé par des Québécois. Or, au Québec, on ne considère pas ce film comme québécois. De même, on oublie trop souvent que *Le jour avant le lendemain* est un film québécois. Il a été produit grâce à une collaboration Nunavut/Nunavik, financé par la SODEC et tourné dans une région du Québec. Mais dans les discours et les représentations, le Nunavik n'est pas au Québec. Cela rappelle l'importance première des institutions œuvrant pour la visibilité culturelle.

J'irais même plus loin encore. Lorsque l'on souhaite produire un film, le système canadien fonctionne de la manière suivante – et c'est l'une des raisons pour lesquelles il y a très peu de producteurs autochtones capables de vivre de leur métier : chaque province a développé des organes équivalents à la SODEC québécoise et le fédéral s'est doté de l'institution Téléfilm Canada. Ces institutions constituent la majeure partie de notre budget. L'autre partie est assurée par les distributeurs. L'éligibilité aux fonds institutionnels est par ailleurs conditionnée par le fait d'avoir un distributeur ou un télédiffuseur conventionnel. Sans leur appui, nous n'avons pas accès aux fonds publics. Or, l'objectif du distributeur n'est pas de diffuser la culture, mais de répondre à une obligation de marché. Si nous n'avions pas eu le succès d'*Atanarjuat* qui, en plus de sa vie de festivals, a connu un véritable succès commercial, nous n'aurions pas pu produire les films suivants. À

la suite d'*Atanarjuat*, le distributeur Alliance s'est en effet engagé sur trois longs métrages. N'oublions pas que Norman Cohn s'est battu avec les distributeurs pour faire comprendre qu'*Atanarjuat* avait un intérêt en tant que film autochtone, et que nous avons attendu la Palme d'or à Cannes pour que leur intérêt s'éveille !

Trouver un distributeur acceptant de diffuser des films autochtones en tant que tels est donc particulièrement complexe et limite l'accès aux sources de financements, d'autant plus lorsque le développement du matériel culturel autochtone n'est pas dilué pour un large public. Isuma ne fait pas de compromis culturel dans ses productions, au même titre que les francophones ou les anglophones n'adaptent pas l'aspect culturel de leurs films à un public éventuellement japonais. Pour résumer donc, le manque de financements accessibles rend complexe l'élaboration et la diffusion d'une identité commune forte, même par l'intermédiaire de compagnies comme Isuma. Cette identité est bien présente malgré tout, historiquement, mais elle demande aujourd'hui à sortir de l'isolement culturel pour communiquer et entrer dans l'ère numérique avec Internet.

### **Puisque nous abordons la question d'Internet, pourriez-vous recontextualiser l'émergence et le développement du site Internet IsumaTV ?**

N'importe quel jeune *inuk* de passage à Ottawa ou à Montréal a aujourd'hui la possibilité de poster une vidéo sur YouTube. Ce jeune ne veut pas nécessairement être défini comme *inuk*, il veut pouvoir diffuser du contenu sur YouTube comme n'importe quelle autre personne. Mais de retour dans sa communauté, il se heurte souvent à la barrière technologique qui l'empêche encore d'accéder à certaines plates-formes de diffusion malgré le développement rapide des sites de réseaux sociaux (Facebook, Bebo, etc.) dans l'Arctique. Je dirais d'ailleurs à ce propos que les internautes inuit ne mènent pas nécessairement de bataille identitaire forte au sein de ces réseaux sociaux, l'objectif étant surtout de communiquer. Je ne pense pas qu'il existe un souci particulier de revendiquer sa propre culture à travers ces médias, bien que la spécificité culturelle d'une appropriation ressorte inévitablement.

Dans ce contexte, l'approche d'Isuma est d'afficher un objectif clair de revendication culturelle. Nous voulons préserver la culture inuit et la rendre publique. Dans cette perspective, nous refusons par exemple le doublage de nos

films. Si les Inuit constituent notre première audience, nous désirons aussi que les non-Inuit entendent l'inuktitut, qu'ils reconnaissent l'existence d'autres cultures : ces deux mandats constituent la base de l'émergence du site Internet IsumaTV. L'idée de constituer un réseau de diffusion intra- et intercommunautaire n'est cependant pas nouvelle. Elle date de la rencontre de Zacharias et de Norman qui ont très tôt réfléchi à un projet pilote orienté vers l'édification d'un réseau circumpolaire. La notion de « réseau » de producteurs y était d'ailleurs très importante, elle soulignait le souci d'échanger et de partager des productions de connaissances. Elle était donc un élément-clé dans la compagnie avant même l'ère des possibles offerte par Internet.

### **Quels sont les principaux objectifs du site IsumaTV en tant que réseau virtuel ?**

Aujourd'hui, IBC relance le projet de mettre en place une station télévisuelle au Nunavut. Ce pourrait être une excellente idée si elle n'engageait pas des millions de dollars, car cela nécessite d'acheter une part sur un satellite et de remonter toute l'infrastructure télévisuelle. Le tout sans occulter le fait que dans 10, 20 ou 30 ans tout passera par Internet. Plutôt que de favoriser la télévision traditionnelle, le projet d'Isuma est de miser sur l'existence et la performance d'Internet sur le modèle d'espaces qui, à l'instar de YouTube, hébergent du contenu vidéo en ligne. Nous avons donc pris le parti de lancer IsumaTV, un YouTube inuit, autochtone, ouvert à tous. Mais là encore, on est en droit de se demander pourquoi un jeune *inuk* posterait ses vidéos sur un site autochtone alors qu'il pourrait tout simplement les poster sur YouTube, communauté virtuelle plus large. La réponse que nous formulons consiste à approcher les cinéastes autochtones. Des rendez-vous autochtones comme le Festival Présence autochtone ou imagineNATIVE le prouvent : la créativité autochtone existe et elle est vive. Mais ces artistes ne sont pas diffusés. Le site IsumaTV met à leur disposition une structure, une plate-forme de distribution développée par les cinéastes d'Igloolik Isuma Productions. Elle répond ainsi aux besoins de nombreux autres cinéastes autochtones. Et cela fonctionne ! De plus en plus d'artistes œuvrant dans le cinéma ou dans les arts visuels au sens large voient l'intérêt de mettre leurs créations en ligne sur IsumaTV. La plate-forme leur permet de créer leur propre « chaîne » et de diffuser par cet intermédiaire beaucoup plus de contenu dans l'esprit d'une galerie promotionnelle de leurs œuvres.

## **Comment définiriez-vous à ce propos l'audience actuelle d'IsumaTV ? L'audience hispanophone semble notamment particulièrement importante sur le réseau...**

Oui ! Parce que l'on s'est rendu compte, notamment grâce au festival international imagineNATIVE, que la réalité artistique autochtone canadienne était privilégiée. Le gouvernement fédéral a, au Canada, l'obligation morale de financer les communautés autochtones, dont les communautés d'artistes – ce qui est loin d'être le cas dans la plupart des pays. En Australie ou en Amérique du Sud, on se bat par exemple pour obtenir un système de financement. Dans ce contexte international, certains artistes ont compris qu'IsumaTV leur permettait de communiquer et de diffuser du contenu artistique. IsumaTV est aujourd'hui une plate-forme de diffusion sur laquelle des cinéastes et des artistes inuit, mais aussi amérindiens, australiens et sud-américains diffusent leurs œuvres. Je dirais donc que les enjeux d'Isuma, notamment identifiés par les besoins artistiques de la compagnie, ont poussé à la création d'IsumaTV qui rencontre aujourd'hui les besoins d'autres communautés autochtones dans et hors Canada, et devient ainsi un diffuseur large. Notre principal objectif avec IsumaTV consiste à entretenir cette diffusion, à s'assurer que le site fonctionne et reste opérationnel. Des contacts entre artistes peuvent ensuite se créer : le site devient alors un lieu de rencontres et d'échanges, un réseau d'artistes. Nous en sommes très heureux, mais nous n'intervenons pas en tant que médiateurs directs dans le processus. Nous savons par exemple que la compagnie Arnaït Video Productions [*note du comité de rédaction* : Arnaït Video Productions est une maison de production inuit canadienne formée d'un collectif de femmes vidéastes] a été approchée par une communauté mexicaine, qu'ils se sont rencontrés et ont filmé cette rencontre.

Pour en revenir à la notion de construction et de diffusion des identités autochtones, je dirais donc que le réseau IsumaTV peut aider mais que cela demeure au-delà de notre mandat, bien que conscient. Par contre, en ce qui concerne le Nunavut à proprement parler, l'approche d'IsumaTV est beaucoup plus politisée. Le Nunavut a décidé l'année dernière de s'engager fermement dans la production de lois œuvrant pour le renforcement identitaire. Parmi ces lois se trouve celle qui renforce l'usage de l'inuktitut dans différents domaines de la vie *nunavummiut*. Isuma conserve dans ce contexte une démarche beaucoup plus militante avec IsumaTV : nous nous engageons dans une démarche politique consistant à fournir les outils réels pour mettre en place cette politique. Nous savons qu'il n'est pas réaliste d'attendre du Nunavut le développement



d'institutions aussi importantes que la SODEC et Téléfilm Canada, même si nous avons poussé dans cette direction avec la création de la Commission du film du Nunavut. Mais nous nous battons toujours pour faire reconnaître que la question artistique n'est pas uniquement une question de revendications culturelles, mais aussi de conditions économiques liées au culturel, dont dépend une industrie de la culture. La création artistique et la production de l'identité culturelle pourraient devenir une véritable richesse pour le Nunavut, dans toute la polysémie du terme.

**Vous avez brièvement abordé la question des enjeux techniques d'une plate-forme virtuelle comme IsumaTV. Pourriez-vous nous en dire plus ?**

Au mois de février 2010 se tiendra à Iqaluit le Sommet de la langue du Nunavut. La compagnie Igloolik Isuma Productions est invitée, nous allons donc y participer. Mais je ne suis même pas persuadé que nous aurons à disposition un modem pour diffuser en direct les discussions de la rencontre sur IsumaTV. Les technologies ne sont pas encore en place. Il existe un véritable manque au niveau d'Internet dans l'Arctique quant aux possibilités de diffusion de contenus. Les internautes du Nunavut sont encore préférentiellement, et à tort, considérés comme des consommateurs, non des diffuseurs sur Internet. La bande passante de diffusion coûte donc extrêmement cher et lorsque, par chance, ils peuvent diffuser, ce n'est que par l'intermédiaire de sites de réseautage comme Facebook et uniquement durant quelques jours par mois – autrement dit avant que leur quota payé de bande passante ne soit épuisé.

Dans ce contexte, IsumaTV rencontre d'importants défis. Les habitants d'Igloolik eux-mêmes n'y ont pas accès depuis la communauté. À quoi cela sert-il ? Notre réponse consiste à proposer aux communautés un système de serveurs locaux chargés d'un site unique, IsumaTV, permettant un accès à haute vitesse gratuit et sans limite d'utilisation. Une antenne parabolique suffit à mettre à jour le contenu du site relayé à travers la communauté par des réseaux sans fil, et les gens sur place peuvent à la fois consommer et produire du contenu. Cela revient certainement une dizaine de fois moins cher que la création d'un réseau télévisuel au Nunavut. Chaque individu, chaque communauté, chaque école peut alors communiquer, poster ses vidéos et s'exprimer. Les vidéos téléchargées sur IsumaTV peuvent ensuite être intégrées sur une page Facebook sans avoir à dépenser la totalité de la bande passante. La pertinence de ce projet se voit autant chez les jeunes utilisateurs producteurs de chansons ou de vidéoclips, que dans les

écoles qui, à Igloolik par exemple, sont toutes équipées de matériel de production, ou chez les aînés avec la diffusion aisée du contenu culturel du site IsumaTV sur le réseau télévisuel câblé des communautés.

Ce réseau permettrait par ailleurs de marquer une nouvelle étape dans le dialogue avec le gouvernement autour de la question du renforcement culturel. L'oral est actuellement le moyen le plus efficace de communiquer en inuktitut compte tenu du statut fluctuant de la langue inuit écrite. Nous avons dans cette perspective le projet de proposer à chacune des agences gouvernementales un hébergement sur IsumaTV afin de leur permettre d'expliquer et de commenter leurs politiques en inuktitut par l'intermédiaire de vidéos. Comme vous pouvez le constater, le champ des possibles est vaste avec ce type de réseau. Aujourd'hui, brancher un ordinateur sur le réseau câblé des coopératives coûte 300 dollars. Par ce biais, il serait aussi possible de transmettre aux aînés un certain nombre d'informations communautaires : grippe H1N1, impôts, école, NTI (Nunavut Tunngavik Inc.), QIA (Qikiqtani Inuit Association), etc. Lorsque les *Nunavummiut* comprennent le potentiel d'un tel réseau, nous recevons de nombreuses lettres de support. Mais bien plus que ces lettres, nous avons aujourd'hui besoin de financement et d'initiatives provenant directement des communautés. Il ne manque donc plus qu'une volonté politique qui reconnaisse que l'on a effectivement un moyen concret de mettre en place un système de microserveurs par le biais d'une compagnie, Igloolik Isuma Productions.

### **Certaines « chaînes », ou rubriques du site, sont consacrées aux travaux de chercheurs. Quel est l'objectif d'un tel projet pour le site IsumaTV ?**

Ce que nous désirons faire, avec des projets comme la chaîne consacrée à l'anthropologue Bernard Saladin d'Anglure par exemple, c'est initier et développer le retour d'un certain nombre de savoirs (conférences, films, textes) dans les communautés. Zacharias Kunuk désire par exemple intégrer à une nouvelle production certaines images d'un film de Bernard Saladin d'Anglure dans lequel se trouve une scène de chasse au morse unique. Je sais que Bernard a projeté ce film à plusieurs reprises dans les communautés. Nous sommes dans cette même démarche : ramener dans les communautés tout ce à quoi elles n'ont pas accès par manque de médiatisation. Avec l'Année polaire internationale et les subventions scientifiques qui ont suivi, les aînés ont été sollicités jusqu'à l'épuisement ! Mais ils n'ont pour la plupart jamais vu les résultats des études. Nous avons dans cette perspective pour mandat de numériser et de diffuser le savoir qui leur appartient.

Cette numérisation est possible grâce au programme DIAMA que nous avons développé récemment. Elle nous permet aussi de développer des programmes et des outils pédagogiques à la demande de plusieurs écoles du Nord comme du Sud.

**Pour conclure, comment pensez-vous qu'un réseau comme IsumaTV puisse faire le lien entre les cyberespaces contemporains d'une part, et les processus de médiatisation des cultures autochtones d'autre part ?**

Concernant la culture inuit et le Nunavut en particulier, je dirais que pour lier les deux aujourd'hui la clé est la technologie. Si elle demeure encore un barrage dans certaines communautés, c'est elle qui, paradoxalement, fournit les outils et surtout le choix aux communautés inuit d'entrer ou non dans un processus de médiatisation culturelle. Notre objectif, avec le réseau virtuel IsumaTV, est de trouver un moyen de traverser ces barrières afin que le choix existe et que les décisions à ce sujet puissent se prendre collectivement et individuellement. Le travail autour du site IsumaTV consiste donc à faire en sorte que ces solutions locales voient le jour afin de rendre réalisables des initiatives de conservation et de diffusion culturelle à la fois communautaires et intercommunautaires.

**MOTS-CLÉS**

Réseau virtuel – cinéma autochtone – diffusion culturelle – arts – technologies de communication







# **La diffusion de l'art contemporain inuit canadien par Internet : de l'œuvre d'art à l'internaute**

**Aurélie Maire**

Étudiante au doctorat

Département d'anthropologie, Université Laval  
Institut National des Langues et Civilisations Orientales  
Membre du CIÉRA et du CERLOM

## **Introduction**

Ce texte pose la question de la diffusion de la création artistique et artisanale de l'Arctique canadien à l'échelle mondiale par l'intermédiaire des réseaux Internet. D'importants changements sont en effet intervenus dans le domaine du marché de l'art, et la diffusion des œuvres d'art sur la scène artistique internationale bénéficie de nouvelles technologies. Dans le détail du projet *Sanaugait. A Strategy for Growth in Nunavut's Arts and Crafts Sector* proposé par le gouvernement du Nunavut, le ministre David Simailak (Department of Economic Development & Transportation) souligne ainsi :

The environment in which the arts have developed has changed significantly in recent years, demanding new approaches to artistic creation and to the support we provide this sector of our economy. (Government of Nunavut 2007 : 3)

De nouvelles stratégies de valorisation de l'art et de la culture inuit<sup>1</sup> résultent du développement de récents outils tels qu'Internet, dont les effets méritent d'être analysés. Ce domaine des études inuit reste à ce jour pratiquement vierge. Raymonde Moulin (2003), qui s'interroge sur les effets de la mondialisation et des réseaux sur le marché de l'art occidental, ainsi que sur les effets exercés par les nouveaux supports impliquant la démultiplication et la dématérialisation des œuvres, amorce tout juste la réflexion. Elle n'accorde cependant que peu

d'attention aux cyberespaces, contrairement à Henri-Pierre Jeudy (1999 : 90-106) qui analyse le développement des technologies de l'image numérique et de la virtualisation de l'acte de création.

L'étude du marché de l'art inuit et des nouvelles technologies s'inscrit dans le cadre de mes recherches doctorales en cours consacrées à la pratique graphique au Nunavut<sup>2</sup>. Les sites Internet consacrés à la culture inuit sont apparus, dès l'engagement de mes travaux, comme des sources de données importantes et complémentaires de sources littéraires, orales et de documents d'archives. En attendant l'opportunité de mener des collectes de données *in situ*, l'analyse critique du contenu de ces sites a contribué à l'élaboration de mon sujet de thèse. Afin de comprendre les stratégies développées pour la promotion de l'art contemporain et de la culture inuit, j'ai consulté de très nombreux sites propres au domaine artistique inuit canadien, selon des critères de recherches définis : les auteurs (inuit/non-inuit), la langue proposée (inuktitut/anglais/français), la place accordée à la parole des Inuit (artistes/non-artistes), les références à la culture inuit (anciennes/contemporaines), les objectifs visés par le site, leurs destinataires, mais aussi l'importance des reproductions d'œuvres d'art (dessins/estampes/sculptures). Se distinguent selon leur contenu et leur structure : les sites Internet officiels des gouvernements fédéral, provincial (Québec) et territoriaux (Nunavut et Territoires du Nord-Ouest) ; ceux des institutions muséales et culturelles (privées et publiques) ; les sites des coopératives inuit ; ceux des galeries d'art privées à portée commerciale (les plus nombreux sur le web) ; enfin les sites personnels d'artistes.

L'intérêt de ces sites Internet se situe à trois niveaux. Ils apparaissent pour la plupart après l'établissement du gouvernement du Nunavut (officiellement daté du 1<sup>er</sup> avril 1999) et contiennent des informations récentes en référence à la société contemporaine. De plus, ces sites offrent de nouveaux supports de communication pour les Inuit qui peuvent s'y exprimer librement et partager leurs perspectives par l'intermédiaire de sites personnels (blogs), de fora de discussion ou de sites de socialisation de type Bebo et Facebook. D'autre part, les reproductions d'œuvres d'art y sont souvent abondantes et en couleurs. Certaines limites méritent toutefois d'être soulignées : les cibles visées par les concepteurs de sites Internet restent parfois obscures, les auteurs des textes et les concepteurs de sites ne sont pas systématiquement identifiables et les sources demeurent parfois nébuleuses. La question de l'anonymat des auteurs et le manque d'identification des sources reste donc omniprésente. À cela s'ajoutent des commentaires ou extraits de discours



(lorsqu'ils existent) parfois décontextualisés, ainsi que des illustrations de rarement bonne qualité et dépourvues de toute note explicative (même succincte), telle que l'identification du sujet représenté ou de l'œuvre (auteur, titre, date, technique, dimension, support).

Pour mieux comprendre les enjeux relatifs à la promotion de l'art de l'Arctique canadien, j'adopterai donc un développement en deux parties : l'une examinera l'organisation des réseaux de diffusion des œuvres d'art du Nunavut et du Nunavik (province du Québec) dans la sphère internationale ; l'autre consistera dans l'analyse du contenu et de la structure de trois exemples de sites Internet visant la promotion de l'art (et de la culture) inuit. Il s'agira ainsi de répondre à la question de l'utilisation d'Internet et des stratégies mises en œuvre dans le contexte de mondialisation du marché de l'art inuit contemporain. La conclusion de cette présentation ouvrira la discussion sur les résultats obtenus et les pistes de réflexion à poursuivre.

## **Modèles de réseaux de diffusion des œuvres d'art de l'Arctique canadien**

L'émergence de la création artistique contemporaine dans l'Arctique oriental canadien au Nunavut et au Nunavik au milieu du 20<sup>e</sup> siècle s'appuie dès ses débuts sur les technologies disponibles afin de répondre au mieux à de nouveaux enjeux économiques et sociaux. Les Inuit canadiens connaissent à cette époque d'importantes difficultés : d'abord économiques, consécutives à la chute du commerce de la fourrure dès les années 1940, puis sociales, avec des épidémies qui provoquent les premières évacuations médicales massives et la sédentarisation forcée des Inuit encouragée par le gouvernement fédéral dès 1949 (Simard 1979 : 107). C'est dans ce contexte que James Houston, un artiste qui séjourne à partir de 1948 dans l'Arctique oriental canadien, envisage la création artistique et artisanale locale comme une ressource économique potentielle pouvant apporter aux familles les revenus nécessaires à leur subsistance. Il sollicite donc l'appui du gouvernement fédéral dans le but d'obtenir une aide financière et matérielle au développement de la production artistique et artisanale dans les communautés récemment établies (Grabrun 1987 et Crandall 2000). Conscients du fort potentiel économique d'un tel projet (Peryouar 1997 : 28), les Inuit s'y investissent avec enthousiasme (Idlout d'Argencourt 1976 : 26 et Tulugak 2007) tout en élaborant une stratégie commerciale visant à diffuser les œuvres sur le marché international de l'art et à répartir localement le bénéfice de leurs ventes, par l'intermédiaire de la

formation des mouvements coopératifs inuit<sup>3</sup>. Le marché de l'art contemporain inuit s'organise et se structure alors rapidement<sup>4</sup>. L'établissement de la première coopérative en 1956 a lieu à Kinngait, sur l'île de Baffin au Nunavut : il s'agit de la West Baffin Eskimo Cooperative (WBEC), dont la Dorset Fine Arts gère tout ce qui touche au domaine artistique.

Une coopérative est un regroupement de personnes rassemblées autour d'une façon commune de travailler en vue d'atteindre un même objectif. Mais quel rôle joue la Dorset Fine Arts ? Le mandat de la coopérative est de jouer un rôle d'intermédiaire entre les acteurs artistiques inuit et *qallunaat* (i.e. non-inuit et non-autochtones). Parmi ses attributions, elle doit faciliter la diffusion des créations artistiques sur le marché international de l'art pour en développer le commerce, proposer aux artistes des locaux et des outils (matériaux, opportunités d'exposition et de formations), assurer des revenus réguliers aux artistes ainsi qu'à leurs familles<sup>5</sup>, gérer les droits d'auteurs et de propriété intellectuelle et redistribuer au sein de la communauté le bénéfice des revenus générés par la vente des œuvres (sous forme de réductions aux membres de la coopérative et d'investissement dans les infrastructures locales<sup>6</sup>).

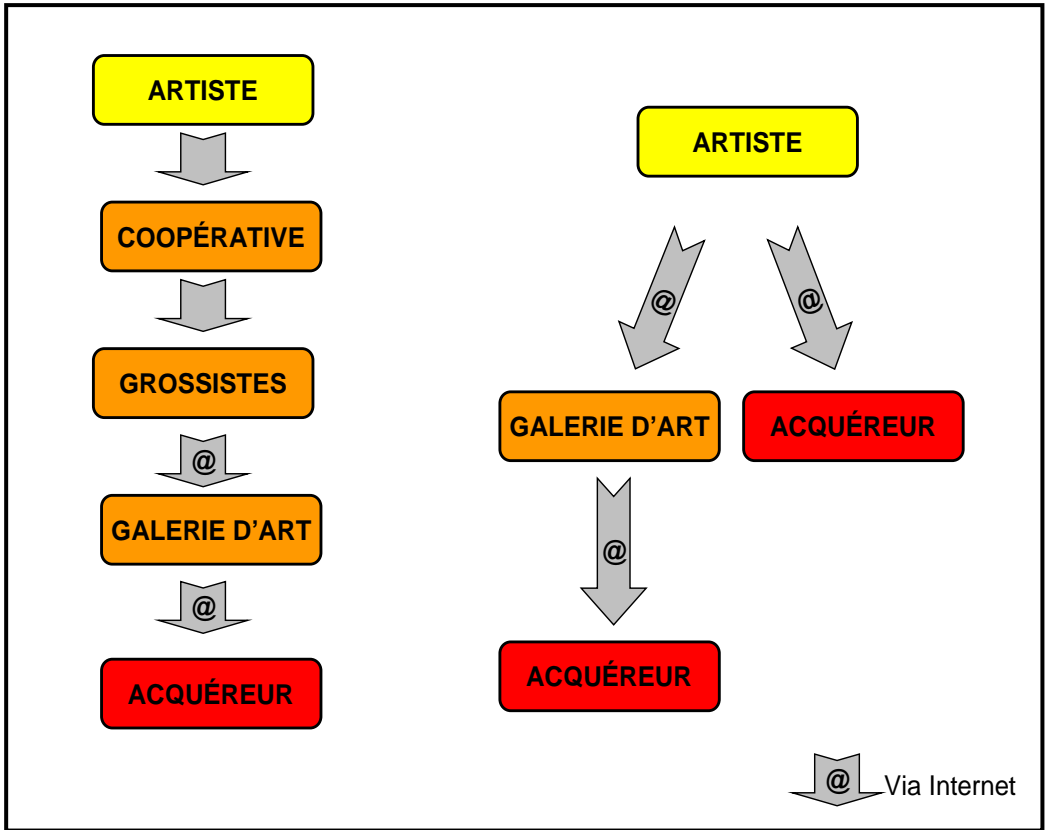
Intéressons-nous quelques instants à ces acteurs : qui sont-ils exactement ? Ils correspondent schématiquement à trois catégories : les artistes inuit qui travaillent dans les communautés arctiques ; les professionnels du domaine de l'art inuit, c'est-à-dire les responsables locaux des coopératives inuit, les grossistes (situés hors des territoires inuit), des galeristes, les conservateurs de collections d'items inuit, les scientifiques, les experts indépendants ; enfin, les destinataires des œuvres telles que les institutions muséales et culturelles, les collectionneurs privés ou encore les touristes. Ces derniers se situent géographiquement dans les centres urbains du Sud, hors des territoires arctiques, et plus spécifiquement sur les côtes ouest et est du Canada et des États-Unis, ainsi qu'en Europe (surtout en France, en Suisse et en Belgique)<sup>7</sup>.

La presque totalité des créations artistiques et artisanales de l'Arctique canadien se destine au marché international de l'art. Compte tenu de l'éloignement géographique entre les centres de productions arctiques<sup>8</sup> et les agglomérations plus au sud, mais également de l'importance des revenus générés par l'exportation des œuvres d'art indispensables aux familles<sup>9</sup>, les moyens de communication tels que les liaisons aériennes et la télécommunication par satellite permettant l'accès au

câble pour le téléphone, la télévision et Internet, se révèlent particulièrement importants. Dès leur constitution, les coopératives se dotent donc de systèmes de diffusion commerciale efficaces, au sein desquels les sites Internet jouent un rôle aujourd'hui majeur. Dans l'Arctique canadien comme ailleurs, la rapidité de diffusion des messages (visuels, textuels, audio ou vidéo) séduit d'autant plus qu'elle fait fi des distances et des obstacles géographiques. Mais qu'en est-il exactement des réseaux de diffusion des œuvres proprement dits, depuis l'artiste qui conçoit l'œuvre jusqu'à son destinataire ? En d'autres termes, quel est le parcours emprunté par une œuvre d'art ou d'artisanat produite dans une communauté inuit canadienne ? À quelle(s) étape(s) du processus intervient Internet et dans quel(s) contexte(s) ?

Deux possibilités s'offrent à l'artiste lorsqu'il/elle achève sa création. Soit l'artiste se charge lui-même de trouver un acheteur potentiel et de vendre son travail à des touristes (dans la communauté ou lors de ses déplacements) ou à des galeries d'art privées : il fixe alors les règles en négociant lui-même le prix de vente, pouvant ainsi tirer un meilleur prix que s'il vendait l'œuvre à la coopérative. Soit l'artiste apporte sa réalisation à la coopérative pour la lui vendre et recevoir directement l'argent (payé comptant) : la coopérative prend ensuite en charge la diffusion commerciale de l'œuvre hors des territoires inuit. Pour ce faire, elle revend les œuvres à un grossiste<sup>10</sup>, qui les vend à son tour à une galerie d'art privée, qui les revend elle-même à un particulier ou à une institution. Tout acquéreur aura par la suite l'opportunité de remettre l'objet sur le marché par l'intermédiaire d'une vente directe à un galeriste ou à un tiers, ou de façon indirecte lors d'une vente aux enchères réelle ou virtuelle<sup>11</sup>.

Toute nouvelle transaction implique la hausse du prix et le prélèvement d'une commission pouvant aller de 25 à 60 % du prix de vente, en sachant que l'artiste ne percevra rien de plus que le montant initialement reçu de la coopérative (à l'exception des droits d'auteurs versés lors de la reproduction de l'une de ses œuvres). C'est pourquoi de plus en plus d'artistes souhaitent travailler à leur compte pour gérer leurs affaires indépendamment de la coopérative. Mais la vente des œuvres à la coopérative reste le cas le plus largement répandu alors que les artistes autonomes, c'est-à-dire ceux qui ont pour principale activité la création artistique ou artisanale et qui, pour des raisons personnelles, choisissent d'établir leurs propres contacts sans lien direct avec la coopérative locale, restent très peu nombreux – et ce, en dépit du nombre croissant d'artistes inuit<sup>12</sup>.



**Schéma récapitulatif des réseaux de diffusion contemporains  
des œuvres d'art inuit**

Le recours à Internet peut intervenir à chacune des étapes de la diffusion des œuvres inuit sur le marché international de l'art, bien que ce ne soit pas systématique. L'abondance des sites consacrés au domaine artistique inuit témoigne d'un vif intérêt de la part des spécialistes comme du public (avec le moteur de recherche Google par exemple, une recherche anglophone intitulée « Inuit art » donne plus de 300 000 résultats). L'utilisation d'un site Internet peut permettre d'avoir un contact visuel avec l'œuvre et/ou d'obtenir des informations, avec la possibilité d'acheter une œuvre d'art sans avoir à se déplacer quelles que soient les distances géographiques. Pour les auteurs de sites Internet, les réseaux virtuels assurent donc une diffusion très large et immédiate d'informations visuelles auprès d'un public ciblé, expert ou néophyte.

### **Stratégies de promotion de l'art et de la culture inuit sur Internet**

Dans ce second développement, j'analyserai le contenu et la structure de trois exemples de sites Internet afin de mieux comprendre les moyens mis en œuvre pour promouvoir l'art et la culture inuit. Mon attention se portera tout d'abord sur le site de la Dorset Fine Arts de la WBEC du village de Kinngait<sup>13</sup>. Plusieurs raisons motivent ce choix : il s'agit premièrement de la première coopérative inuit établie dans l'Arctique canadien dont le site Internet a également été l'un des premiers à être créé. Le village de Kinngait est deuxièmement, depuis les années 1950, un centre important de la production artistique inuit contemporaine qui mène une stratégie de développement pensée par les Inuit. Enfin, ce site présente une structure simple avec un contenu riche dont l'étude permet une étude comparative constructive.

Relativement sobre, la page d'accueil du site propose cinq onglets, chacun défini par une illustration et un titre sur fond blanc. Le premier, intitulé « About », propose deux pages de courts textes rappelant les origines historiques de la West Baffin Eskimo Cooperative et de la Dorset Fine Arts. Le second, nommé « Art », contient trois sous-rubriques : « Graphics, Drawings » (trois pages de contenu : textes et œuvres) et « Sculptures » (six pages de contenu), avec pour la première de nouveau quatre domaines incluant les techniques d'estampes (« Printmaking Process » : gravure sur pierre, lithographie et eau-forte), un inventaire des précédentes collections d'estampes (réalisées annuellement depuis 1959), la dernière collection annuelle, ainsi que les événements organisés. La troisième catégorie (intitulée « Artists ») propose les courtes notices biographiques de vingt-deux artistes ayant travaillé ou travaillant à Kinngait. Le quatrième onglet,

« Special Releases », annonce les événements et les publications. Le cinquième, « Annual Collection », présente la dernière collection annuelle d'estampes disponibles à la vente, dont les œuvres sont reproduites et accessibles en ligne ainsi que sur fichier en format pdf, de même que la liste des revendeurs canadiens et internationaux.



### Page d'accueil du site Internet de la Dorset Fine Arts

Source : <http://www.dorsetfinearts.com/althome.html>, consultée le 1<sup>er</sup> février 2010

Le site se structure donc en rubriques et sous-rubriques pour permettre au lecteur de se familiariser tout d'abord avec l'histoire de la communauté, les domaines artistiques pratiqués (en notant toutefois que les arts graphiques occupent sur le site une place importante alors que dans la communauté, la pratique sculpturale domine), avec les artistes et enfin avec leurs œuvres. Les informations d'ordre général puis spécifique suivent le sens de lecture habituel, de gauche à droite. Des données relatives à l'histoire de la communauté sont également disponibles sous forme de textes et de photographies dans les onglets *Cape Dorset today* et *Cape Dorset history*. Au bas de chacune des pages du site, des onglets font le lien avec la page d'accueil, le plan du site, la liste des galeries où se procurer les œuvres, ainsi que les coordonnées de la Dorset Fine Arts.

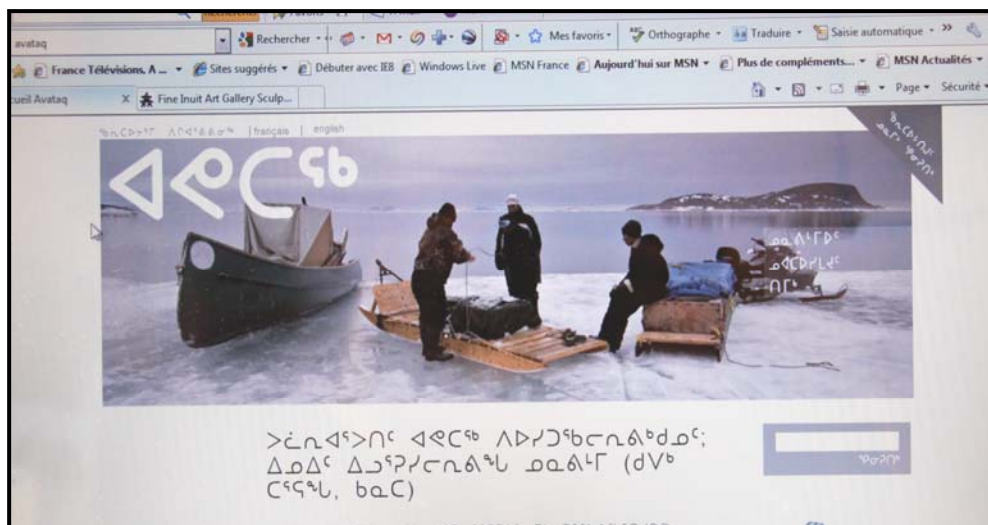
Le site web de la Dorset Fine Arts vise à promouvoir les arts et la culture inuit. Il résulte d'une étroite collaboration entre les responsables de la coopérative, inuit et non-inuit, tant dans le choix de son contenu que dans sa conception. Le site est unilingue (anglais) et répond à la volonté de créer un support informatif essentiellement destiné aux *qallunaat* qui représentent des acheteurs potentiels (la coopérative ne vend pas directement aux particuliers, mais vise aussi des galeristes et des spécialistes). Bien qu'il s'agisse d'un site à portée commerciale, aucun prix n'est indiqué et les informations relatives aux conditions de création (communauté, atelier, techniques, etc.) et aux artistes occupent une place tout aussi importante que les œuvres elles-mêmes.

Cette démarche est contraire à celle des très nombreux sites Internet des dites « galeries d'art inuit » qui, bien qu'elles partagent ce même objectif de vendre les œuvres, relèguent au second plan (quand elles ne les occultent pas totalement), les informations sur la culture inuit, les communautés, les artistes et les œuvres<sup>14</sup>. Les sites de ces galeries visent un large public (touristes, amateurs d'art, collectionneurs) dont l'intérêt visuel porté sur l'œuvre annihile parfois tout désir de se documenter au sujet de l'artiste et de ses origines culturelles ou géographiques. Par conséquent, de nombreux galeristes mettent en ligne les photographies des œuvres dénuées de tout autre commentaire, sans doute de peur que l'internaute ne se perde dans trop d'explications et oublie son intention initiale : acquérir une sculpture ou une estampe inuit. Aucune œuvre ne peut pourtant être interprétée et comprise sans référence à la culture dont elle est issue. Selon Jimmy Manning, responsable de la Dorset Fine Arts, plus les gens en savent sur les artistes et la communauté, plus ils s'intéressent aux œuvres (entretien personnel, avril 2009). Dans cette perspective, les informations disponibles ont le pouvoir de susciter l'intérêt et la curiosité du public.

Le second exemple développé est celui du site web de l'Institut culturel Avataq. Il s'agit d'un organisme sans but lucratif créé en 1980, qui se consacre à la protection et à la promotion de la langue et de la culture des *Nunavimmiut* (i.e. Inuit du Nunavik, Québec arctique). Son siège social se situe à Inukjuak (Nunavik), tandis que le bureau administratif est à Montréal. L'Institut travaille en étroite collaboration avec les communautés du Nunavik auxquelles il offre divers services et programmes linguistiques, patrimoniaux et culturels. « Son but est d'assurer que la culture et la langue inuites continuent de s'épanouir, de sorte que les futures générations bénéficient du riche patrimoine transmis par nos ancêtres dans toute

leur sagesse », précise la page d'accueil du site<sup>15</sup>.

L'intérêt de ce site consiste en deux points. Il a été conçu par des Inuit et des non-Inuit pour les Inuit et les non-Inuit. Le contenu du site est trilingue (inuktitut, anglais, français), ce qui reste rare compte tenu des coûts de traduction impliqués (et ce, même si la totalité du contenu n'est pas traduite en inuktitut). De plus, les créations artistiques et artisanales, anciennes ou plus récentes, sont considérées comme des éléments de la culture inuit. Une partie des collections de l'Institut est accessible en ligne sous la forme d'archives où chaque item présenté comporte une fiche incluant : une photographie de l'objet, son numéro d'inventaire, le nom de l'artiste (avec dates de naissance et de mort s'il y a lieu), la communauté d'origine, l'année de création, les matériaux utilisés, les dimensions et la description du sujet représenté (lorsque ces informations sont connues). Cette méthode d'identification rigoureuse des objets correspond à celle qu'appliquent les services des archives des musées. Elle fournit des données essentielles à tout travail de recherche.



**Extrait de la page d'accueil de l'Institut culturel Avataq (version inuktitut)**

Source : <http://www.avataq.qc.ca/iu/accueil>, consultée le 1<sup>er</sup> février 2010



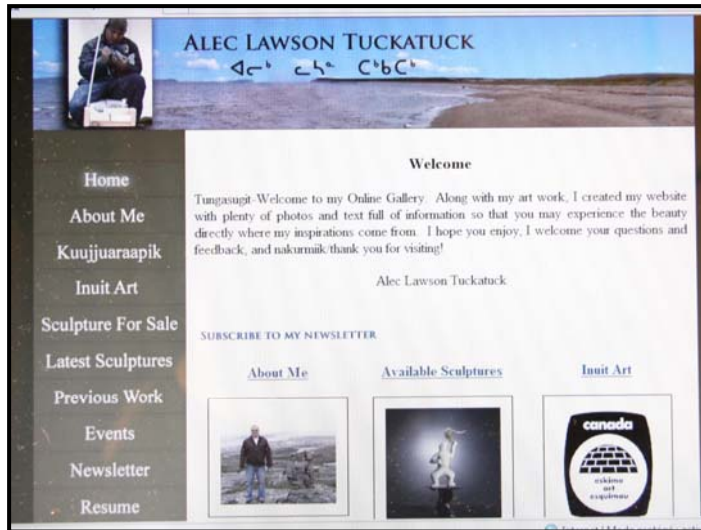
La page d'accueil s'ouvre avec la photographie d'un groupe de chasseurs sur la banquise attachant du matériel sur un traîneau. Plus bas sont annoncés les derniers événements ainsi que des liens vers d'autres « microsites » comme celui du Secrétariat des arts du Nunavik *Aumaaggiivik* récemment créé. Trois rubriques apparaissent en haut à droite de la page, dédiées aux *Nunavimmiut*, aux collections et à l'Institut. Les informations disponibles dans la première se réfèrent au territoire, aux activités traditionnelles (projet *Puurtaq*) et à la médecine traditionnelle. Le site permet également d'accéder aux collections de l'Institut organisées en trois catégories : « art et ethnographie », « archéologie », « bibliothèque et archives » (incluant dessins, photos historiques et histoires orales). Les bases de données sont accessibles en ligne avec un mode de recherche avancée à partir des noms de l'artiste, de la collectivité, des matériaux et du thème iconographique. Un projet de notices biographiques d'artistes du Nunavik est en cours de réalisation et sera prochainement disponible sur le site. Les objectifs visés par le site Internet de l'Institut culturel Avataq se distinguent donc par leur intention didactique et pédagogique. L'accessibilité des collections et la richesse des informations disponibles en trois langues font de ce site un outil de recherche précieux pour les Inuit comme pour les spécialistes de la culture inuit ou le grand public. Le contenu du site pourrait être comparé à celui des grandes institutions muséales dans d'autres domaines artistiques.

Afin de rendre compte des diverses possibilités offertes par Internet, je proposerais enfin un dernier exemple faisant référence aux artistes autonomes précédemment évoqués. Ces artistes, qui travaillent en marge des coopératives inuit, doivent établir leurs propres réseaux de contacts pour trouver des commanditaires, mécènes et acheteurs potentiels. Pour ce faire, certains ont recours au cyberspace qu'ils utilisent parfois comme support publicitaire par l'intermédiaire de sites comme Bebo, Facebook, Flickr ou par le biais de leur espace virtuel (blogue). Le site personnel d'Alec Lawson Tuckatuck (Alik Lasan Takkatak), artiste originaire de Kuujjuaraapik (Nunavik), offre un exemple saisissant de la maîtrise de cet outil<sup>16</sup>. La page du site s'ouvre avec ce message :

Tungasugit-Welcome to my Online Gallery. Along with my art work, I created my website with plenty of photos and text full of informations so that you may experience the beauty directly where my inspirations come from. I hope you enjoy, I welcome your questions and feedbacks, and nakurmiik/thank you for visiting! Alec Lawson Tuckatuck. (<http://www.inuitstonecarving.com/>, consulté le 1<sup>er</sup> février 2010)

Les onglets (colonne à gauche de la page et sous le texte précédemment cité) s'organisent en quatorze thèmes, dont le premier propose un texte autobiographique dans lequel l'artiste revient sur son parcours artistique (formation auprès des aînés, début de carrière et développement de sa pratique artistique dans le domaine de la sculpture et de la joaillerie) et s'exprime au sujet de ses sources et références iconographiques, du sens qu'il donne à son art<sup>17</sup>. Il consacre également un texte à l'histoire de la communauté où il a grandi (intitulé *Kuujjuaraapik, My Place to Live*), puis évoque ce qu'il nomme « tradition inuit » d'après ses propres expériences individuelles et familiales. De nombreuses illustrations permettent au lecteur de partager les souvenirs et le quotidien de l'artiste : autoportraits, photographies de famille, atelier, œuvres achevées ou en cours de réalisation, etc. Ces photographies (presque toutes prises par l'artiste) sont systématiquement légendées et s'insèrent dans le texte. Les autres onglets proposent la synthèse d'une histoire de l'art de l'Arctique canadien, dont les textes sont extraits du site du ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada<sup>18</sup> et se consacrent à la création artistique d'Alec Lawson Tuckatuck. La page intitulée « Sculptures for Sale » propose les photographies des sculptures de l'artiste avec l'indication de leur titre, numéro d'inventaire et prix de vente. Dans l'onglet intitulé « Resume » figure le curriculum vitae de l'artiste qui inclut la liste des expositions auxquelles il a participé, les distinctions et prix reçus, sa contribution à des associations et regroupements d'artistes, la formation artistique suivie, les articles de presse consacrés à son art et un texte sur la façon dont il conçoit l'art (« Artistic Statement »).

Rédigé en anglais, le contenu du site s'adresse donc aux professionnels et aux amateurs d'art privés, tout comme à la famille et à l'entourage de l'artiste. La démarche personnelle d'Alec Lawson Tuckatuck repose tant sur son expérience du marché de l'art en tant qu'artiste inuit que sur sa connaissance des outils informatiques et de la culture occidentale qui accorde tant d'importance à l'écriture. À l'inverse des sites web précédemment évoqués, celui-ci offre le témoignage direct des expériences artistiques d'un auteur dont les récits autobiographiques s'inscrivent dans la tradition orale. L'artiste a conçu ce site comme un outil de travail dont le support visuel valorise sa démarche artistique individuelle. Bien que cet exemple soit à ce jour une exception dans le domaine de l'art inuit contemporain, les nouvelles technologies de communication et d'information offrent des opportunités inédites permettant aux artistes inuit d'acquérir une meilleure visibilité sur la scène internationale.



**Extrait de la page d'accueil du site d'Alec Lawson Tuckatuck**

Source : <http://www.inuitstonecarving.com/index.html>,  
consultée le 1<sup>er</sup> février 2010

**Conclusion**

Internet joue aujourd'hui un rôle majeur dans le domaine de l'art contemporain inuit en diffusant à l'échelle internationale les reproductions des œuvres associées à toutes sortes d'informations, quelle que soit leur validité (puisque chacun a aujourd'hui la liberté de créer un site web et de décider de son contenu). Les œuvres et les artistes inuit bénéficient dans ce contexte, bon gré mal gré, d'une certaine promotion par l'intermédiaire des sites Internet qui s'opposent à toute conception élitiste de l'art au profit du grand public. Les exemples de sites Internet consacrés à la création artistique contemporaine de l'Arctique canadien pourraient être multipliés, en incluant dans cette analyse les pages web de musées ou de galeries d'art privées.

Les trois sites présentés dans ce texte permettent néanmoins de tirer les conclusions préliminaires suivantes quant à la diffusion des œuvres d'art arctiques par l'intermédiaire d'Internet. Schématiquement – et cela est valable pour tout site web – le contenu des sites se définit par : l'identité des auteurs (responsables des ateliers arctiques, propriétaires des galeries d'art, responsables de collections, artistes inuit et non-inuit), la cible (professionnels, amateurs d'art, collectionneurs, grand public inuit et non-inuit) et les objectifs visés par le concepteur du site (vente commerciale, intérêt didactique ou anthropologique).

Les sites Internet les plus nombreux sont ceux des galeries d'art créés par des non-Inuit pour les non-Inuit, dont les informations à portée commerciale occultent toute dimension didactique ou anthropologique relative aux artistes et à la culture inuit. Sur ces sites, les contenus visuels priment le plus souvent sur des textes documentaires relégués au second plan, où la culture inuit ne sert qu'à revendiquer un caractère dit « authentique » des œuvres au détriment de leurs auteurs (Price 1991 : 161 et Bird 2008 : 10). Quelques sites parviennent toutefois à trouver un juste milieu en intégrant des liens vers d'autres sites spécialisés ou des textes consacrés à la culture traditionnelle et contemporaine, aux communautés et aux artistes inuit<sup>19</sup>. Cependant, la multiplication des sites Internet publiant les reproductions d'œuvres d'art et de textes pose la double question des droits d'auteurs et de propriété intellectuelle, qui préoccupe les artistes inuit au point de faire l'objet de débats récurrents à l'Assemblée législative du Nunavut (Bird 2008 : 8 et Maire à paraître 2010).

La parole des artistes reste par ailleurs peu prise en compte dans ces lieux de diffusion virtuels, bien que ceux-ci soient souvent considérés par leur entourage comme les porte-parole de leur culture. Bien plus qu'un simple outil, Internet œuvre ainsi comme une nouvelle stratégie de communication, à portée certes économique, mais tout autant culturelle que sociale. Des initiatives sont engagées afin de permettre aux artistes de s'exprimer librement. Dans le domaine du cinéma, la compagnie Igloodik Isuma Productions, maison de production indépendante de films inuit localisée à Igloodik (Nunavut), a ainsi créé le site web IsumaTV. Le site se présente sous la forme d'un portail vidéo dont le but est clairement énoncé :

Our goal is to help films and filmmakers reach a wider audience; help audiences see themselves in their own languages; help communities connect around common concerns; and help worldwide viewers see indigenous reality from its own point of view.<sup>20</sup>

Les sites conçus par les artistes autochtones et inuit en particulier témoignent d'une nouvelle tendance qui pourrait se développer dans les prochaines années. Et Raymonde Moulin de conclure : « Sur le marché de l'art contemporain, le développement des nouvelles technologies fait éclater la contradiction entre unicité et multiplicité, rareté et abondance, art et industries culturelles. Les stratégies de valorisation passent par la recréation permanente de nouvelles raretés » (2003 : 134).

## Références

BIRD, Phillip, 2008, *Commercialisation de l'art et de l'artisanat autochtones : examen des modèles d'authenticité établis*, Ottawa : Ministère du Patrimoine Canadien.

BUCHANAN, Judd, 1976, « Coops take control of CAP/kuapait aulatsisijut sanaugaijuvimi/Co-opait aulatsigâliningit inuit sananguagakavingavik ottawamêtomik », *Inuktitut*, Spring : 19-25.

COWARD-WIGHT, Darlene, 1991, *The First Passionate Collector. The Ian Lindsay Collection of Inuit Art/Le premier collectionneur passionné. La collection d'art inuit Ian Lindsay*, Winnipeg : Winnipeg Art Gallery.

CRANDALL, Richard C., 2000, *Inuit Art: A History*, Jefferson and London : Mc Farland & Company.

CRANDALL, Richard C. et Susan M. CRANDALL, 2007, *Annotated Bibliography of Inuit Art*, Jefferson and London : Mc Farland & Company.

Government of Nunavut, Department of Economic Development & Transportation, 2007, *Sanaugait. A Strategy for Growth in Nunavut's Arts and Crafts Sector*, Pangnirtung: Department of Economic Development & Transportation, Community Economic Development Division, source: [www.edt.gov.nu.ca](http://www.edt.gov.nu.ca), consultée le 16 novembre 2008.

GRABURN, Nelson, 1987, « The discovery of Inuit Art: James A. Houston – animateur », *Inuit Art Quarterly*, 2(2) : 3-5.

HESSEL, Ingo, 1998, *Inuit Art: an Introduction*, Vancouver : Douglas & McIntyre.

HILL, Kelly et Kathleen CAPRIOTTI, 2009, *Les artistes dans les provinces et territoires du Canada basés sur le recensement de 2006*, Hill Stratégies Recherche Inc, Conseil des Arts du Canada, le ministère du Patrimoine canadien et le Conseil des Arts de l'Ontario, source : [www.HillStrategies.com](http://www.HillStrategies.com), consultée le 10 mai 2009.

IDLOUT d'ARGENCOURT, Leah, 1976, « C.A.P. under Inuit Control/Kapku inunut sapusimajauliqtuq », *Inuit Today/Inuit Ullumi*, 5(1) : 19.

IDLOUT d'ARGENCOURT, Leah, et Kanaanginaaq PUTUGUQ, 1976, « Kanaanginaaq Putuguq. An Artist Looks at Print-making/Kannanginaaq Putuguq takujagaksaliurti », *Inuit Today/Inuit Ullumi*, 5(11): 26-31.

Inuit Art Foundation (Dir.), 2008, *Inuit Art Foundation, 07/08 Annual Report – Ikajuqtiit*, Ottawa : Inuit Art Foundation.

JEUDY, Henri-Pierre, 1999, *Les usages sociaux de l'art*, Paris : Circé.

MAIRE, Aurélie, 2008, « *Titiqtugarvik*, "L'endroit où l'on dessine". La dynamique créatrice de l'estampe contemporaine inuit au Nunavut et au Nunavik, Arctique canadien », *Nouvelles de l'estampe*, 217 : 50-53.

\_\_\_\_\_, à paraître 2010, « Le domaine artistique contemporain de l'Arctique canadien dans l'environnement numérique : réflexion sur les notions de droit d'auteur et de propriété intellectuelle. Note de recherche », *Anthropologie et Sociétés*, numéro à paraître.

MOULIN, Raymonde, 2003, *Le marché de l'art. Mondialisation et nouvelles technologies*, Paris : Flammarion.

NUNGAK, Zeebeedee, 1970, « Kuapait aturialigit ("katujuvugut"-nit pijut)/Les principes des Coopératives », *Tukisinatut/Message* : 15-18.

PERYOUAR, Barnabas, 1997, « Barnabas Peryouar, Baker Lake Elder/Panapas Pirjuaq, qamanittuarmit inutuq », *Inuktitut Magazine*, 81 : 11-31.

PRICE, Sally, 1991, *Primitive Art in Civilized Places*, Chicago : The University of Chicago Press.

RYAN, Leslie Boyd, 2007, *Cape Dorset Prints: A Retrospective. Fifty Years of Printmaking at the Kinngait Studio*, San Francisco : Pomegranate Communications Inc.

SIMARD, Jean-Jacques, 1979, « Terre et Pouvoir au Nouveau-Québec », *Études/Inuit/Studies*, 3(1) : 101-129.

TULUGAK, Aliva, 2007, *Partager autrement : la petite histoire du mouvement coopératif au Nunavik*, Baie d'Urfé: Fédération des coopératives du Nouveau-Québec.

WATT, Virginia J., 1987, « The role of the Canadian Eskimo Arts Council », *American Review of Canadian Studies*, 17(1) : 67-71.

## **Sources Internet**

Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada, [www.ainc-inac.gc.ca](http://www.ainc-inac.gc.ca), consulté les 9-11 mai et les 5-6 novembre 2009.

Alec Lawson Tuckatuck, <http://www.inuitstonecarving.com/>, consulté le 11 mai et le 6 novembre 2009.

Artprice.com, <http://www.artprice.com/>, consulté le 11 mai et le 6 novembre 2009.

Assemblée Législative du Nunavut, <http://www.assembly.nu.ca/francais/debates/index.html>, consulté le 8 mai 2009.

Canadian Arctic Producers, <http://inuit.pail.ca/arctic-producers.htm>, consulté le 10 mai et les 5-6 novembre 2009.

Dorset Fine Arts (Kinngait), <http://www.dorsetfinearts.com/>, consulté les 9-11 mai et les 5-6 novembre 2009.

Fédération des Coopératives du Nouveau-Québec,  
<http://www.fcqj.ca/webconcepteur/web/fcqj>, consulté le 11 mai et le 5 novembre 2009.

Institut Culturel Avataq, <http://www.avataq.qc.ca/fr/Accueil>, consulté les 9-11 mai et les 5-6 novembre 2009.

Inuit Art Zone, <http://www.inuitartzone.com/blogue/>, consulté le 5 mai et le 11 novembre 2009.

IsumaTV, <http://www.isuma.ca/home#>, consulté le 5 mai et le 12 novembre 2009.

Match Box Gallery (Kangirliniq), <http://www.matchboxgallery.com/about.htm>, consulté le 9 mai et le 5 novembre 2009.

North West Company, <http://www.inuitartmarketingservice.com/> consulté le 9 mai et le 6 novembre 2009.

Statistique Canada, <http://www40.statcan.gc.ca/102/cst01/demo38b-fra.htm>,  
<http://www40.statcan.gc.ca/102/cst01/demo02afra.htm?sdi=population%20territoire>  
et <http://www40.statcan.gc.ca/102/cst01/demo38d-fra.htm>, consulté les 9 et 11 mai 2009, puis les 5 et 6 novembre 2009.

*Uqurmiut* Centre for Arts and Crafts (Panniqtuuq), <http://www.uqurmiut.com/>, consulté les 9-10 mai et les 5-6 novembre 2009.

Waddington's Canada's Auction House, <http://inuit.waddingtons.ca/>, consulté le 10 mai et le 10 novembre 2009.

West Baffin Cooperative, <http://inuit.pail.ca/west-baffin-co-op.htm>, consulté les 9-11 mai et les 5-6 novembre 2009.

MOTS-CLÉS

Inuit – art contemporain – artiste – Nunavut – Nunavik –  
Internet – marché de l'art



---

<sup>1</sup> J'emploie l'ethnonyme Inuit : au pluriel des Inuit et au singulier un *inuk*. L'adjectif demeure invariable.

<sup>2</sup> Je m'intéresse tout particulièrement à la pratique du dessin dans deux communautés inuit du Nunavut : Kinngait (Cape Dorset) et Panniqtuuq (Pangnirtung). Mes travaux consistent à analyser les enjeux communautaires, familiaux et individuels qui déterminent la création graphique contemporaine en lien avec l'oralité.

<sup>3</sup> Pour la compréhension des principes fondateurs des systèmes de coopératives inuit, voir Nungak (1970).

<sup>4</sup> Suite à la création de la WBEC, d'autres coopératives s'établissent à Puvirnituk (Povungnituk, Nord québécois) et Iqaluit (Nunavut) en 1962 à Ulukhaqtuuq (Holman, Territoires du Nord-Ouest), en 1965 à Qamanittuaq (Baker Lake, Nunavut) en 1968 et à Panniqtuuq (Pangnirtung, Nunavut) en 1973. Ces localités représentent encore aujourd'hui les centres majeurs de production graphique (dessin et estampe) de l'Arctique canadien (Maire 2008). Des institutions sont parallèlement créées par le gouvernement fédéral pour contrôler le marché : Canadian Eskimo Arts Committee (CEAC) en 1961 (Watt 1987), Canadian Arctic Producers (CAP) en 1965 (Idlout d'Argencourt 1976 et Buchanan 1976), Inuit Art Foundation (IAF) en 1986 (Crandall 2000). Bird (2008) discute quant à lui des stratégies de commercialisation de l'art et de l'artisanat autochtone en examinant des modèles d'authenticité établis par ces institutions officielles.

<sup>5</sup> Dans cette perspective, les artistes qui travaillent à l'atelier d'estampes sont salariés de la coopérative et rémunérés au taux horaire en vigueur au Canada. L'*Uqqurmiut* Centre for Arts & Crafts à Panniqtuuq emploie environ dix artistes qui travaillent quotidiennement à l'atelier de tapisseries et d'estampes ; la Dorset Fine Arts de Kinngait emploie quant à elle entre dix et quinze artistes (dessinateurs, maîtres-graveurs, maîtres-imprimeurs).

<sup>6</sup> À Kinngait, la WBEC compte parmi ses membres presque tous les Kinngaimiut (habitants de Kinngait, 1236 habitants selon le recensement de 2006, Statistique Canada) qui en sont donc les propriétaires. Aujourd'hui dépendent de la WBEC la Dorset Fine Arts (dont une succursale a été établie à Toronto en Ontario en 1978), mais également le magasin général, des services bancaires, bureaux de poste, vérification comptable, formation du personnel, pourvoies de chasse et de pêche, activités touristiques et hôtellerie, entreposage et distribution de produits pétroliers, constructions de bâtiments (maisons, école, gymnase, aréna, etc.). Au Nunavik, les coopératives des quatorze communautés inuit se sont réunies en une fédération, la Fédération des coopératives du Nouveau-Québec (FCNQ), afin de doter le mouvement coopératif en pleine croissance de moyens et de services encore plus efficaces pour atteindre leur but : « *atautsikut*/ensemble, travailler pour notre essor collectif sans que personne ne soit laissé pour compte ».

Voir le site <http://www.fcq.ca/webconcepteur/web/fcnq>, consulté le 1<sup>er</sup> février 2010.

<sup>7</sup> Bien qu'il n'existe aucune statistique sur la destination géographique des œuvres, j'appuie mes propos sur les entretiens que je mène depuis 2005 avec les responsables des coopératives de Panniqtuuq et de Kinngait, les conservateurs des collections inuit et des

---

galeristes privés à Paris, Montréal, Ottawa et Québec, ainsi que sur ma propre expérience dans une galerie d'art inuit à Québec. Les rapports annuels de l'Inuit Art Foundation (2008 : 12) qui comptabilise les abonnés de la revue *Inuit Art Quarterly* selon leur adresse postale, confirment ces données.

<sup>8</sup> Les 31 295 Inuit de l'Arctique canadien (Statistique Canada 2006) occupent des territoires étendus dans les Territoires du Nord-Ouest, au Nunavut et au Nunavik (province de Québec) dont le déplacement d'une communauté à l'autre s'effectue presque toujours par avion et occasionnellement par bateau et motoneige (pour les communautés les plus proches). Au Nunavut, la superficie du territoire représente 2 093 190 km<sup>2</sup> de surface terrestre et aquatique, soit une fois et demie la superficie du Québec. Son réseau urbain se compose de vingt-huit communautés, 31°400 personnes ont été recensées en 2009 sur le territoire (Statistique Canada). Selon le recensement de 2006, 20 200 personnes ont déclaré une identité inuit en regard de leur langue maternelle, l'inuktitut (Statistique Canada 2006) auxquels s'ajoutent les *qallunaat* (non-Inuit et non-autochtones) qui vivent également sur le territoire (Statistique Canada 2009).

<sup>9</sup> La création artistique représente la seconde source de revenus après les emplois gouvernementaux. Au Nunavut, 5 % de la population active occupe une profession culturelle, bien « qu'un artiste typique du Nunavut gagne tout juste un tiers du revenu de tous les travailleurs du Nunavut (revenu médian de 26 800\$) », précise Hill (2009 : 41).

<sup>10</sup> Mentionnons par exemple la Canadian Arctic Producers [<http://inuit.pail.ca/arctic-producers.htm>, consulté le 1<sup>er</sup> février 2010] et the North West Company [[http://www.inuitartmarketing.com/c\\_centers.htm](http://www.inuitartmarketing.com/c_centers.htm), consulté le 1<sup>er</sup> février 2010] qui travaillent étroitement avec les coopératives locales arctiques à titre de grossistes. La Fédération des Coopératives du Nouveau-Québec à Montréal et la succursale de la Dorset Fine Arts établie en 1978 à Toronto, jouent également ce rôle de grossiste auprès des galeristes privés qui viennent s'y approvisionner directement, sur place ou par l'intermédiaire de commandes sur Internet. Il n'est d'ailleurs pas rare que des prétendus spécialistes de l'art de l'Arctique n'aient jamais rencontré d'artiste inuit ni même foulé le sol arctique, puisqu'ils n'ont affaire qu'à des intermédiaires ou des pages web.

<sup>11</sup> Des ventes aux enchères d'œuvres d'art inuit ont lieu régulièrement, que ce soit bi-annuellement par l'intermédiaire de la maison de vente Waddington's (<http://inuit.waddingtons.ca/>, consulté le 1<sup>er</sup> février 2010) ou quotidiennement sur le site de Artprice.com ou Ebay.

<sup>12</sup> Au Nunavut, la croissance du nombre des artistes de 1991 à 2006 est de 20 % (Hill and Capriotti 2009: 11) avec 1,86 % de la population qui se consacre à temps plein à la production artistique (contre 0,77 % au Canada, *Ibid.* : 7).

<sup>13</sup> Il s'agit du site <http://www.dorsetfinearts.com/althome.html>, dont les modifications apportées depuis sa consultation (début mai 2009) pour la préparation de notre prestation orale au congrès de l'Acfas et la rédaction de ce papier en novembre 2009, ont été prises en compte.

---

<sup>14</sup> Le ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada était responsable, jusqu'à récemment, de la rédaction des notices biographiques des artistes inuit canadien. Quelques galeries rendent accessibles au public ces informations par l'intermédiaire de leurs sites Internet. Voir par exemple la galerie d'art virtuelle Inuit.net Aboriginalart : <http://inuitarteskimoart.com/>, consulté le 1<sup>er</sup> février 2010.

<sup>15</sup> Le site de l'Institut Culturel Avataq a beaucoup changé depuis la présentation de ma communication le 14 mai 2009 dans le cadre du congrès de l'Acfas. Dans le but de tenir compte des données les plus récentes, les changements du site ont été intégrés à mon analyse. Source : <http://www.avataq.qc.ca/fr/Accueil>, consultée le 1<sup>er</sup> février 2010.

<sup>16</sup> Voir le site <http://www.inuitstonecarving.com/>, consulté le 1<sup>er</sup> février 2010.

<sup>17</sup> Le texte débute ainsi : "My name is Christopher Lawson Alec Tuckatuck-MacDonald. I am an Inuit artist from Kuujjuaraapik, Nunavik-Quebec, Canada. All of my sculptures are hand sculpted from materials such as soapstone and many other types of stone, caribou antler, muskox horn, walrus tusks and more. They depict our animals, legends, myths, stories, and my people's unique way of life. My inspiration comes from the land and wanting to preserve our traditions. My art work is a means of cultural affirmation, it allows me to express what we need to keep and remember, what we need to preserve and practice, what is important to our culture and what people need to see", source : [http://www.inuitstonecarving.com/about\\_me.html](http://www.inuitstonecarving.com/about_me.html), consultée le 1<sup>er</sup> février 2010.

<sup>18</sup> Voir le site <http://www.ainc-inac.gc.ca/>, consulté le 1<sup>er</sup> février 2010.

<sup>19</sup> La galerie Inuit Art Zone à Québec propose ainsi un blogue dont les textes bilingues se consacrent à la culture, à la langue et aux artistes inuit :

<http://www.inuitartzone.com/blogue/>, consulté le 1<sup>er</sup> février 2010.

<sup>20</sup> Voir le site <http://www.isuma.ca/home#>, consulté le 1<sup>er</sup> février 2010.



# **L'appropriation communautaire des médias au Nunavut : l'exemple du site de réseaux sociaux Bebo**

**Aurélié Hot**

Étudiante au doctorat

Département d'anthropologie, Université Laval

Membre du CIÉRA

## **Introduction**

Plusieurs auteurs ont décrit l'introduction des médias dans le Nord canadien et au Nunavut, tels Alia (1999), Dorais (1996), Roth (2005), Roth et Valaskakis (1989) et Valaskakis (1983 et 2005). À partir des années 1960, la langue anglaise et la culture majoritaire du Sud (expression désignant les régions méridionales du Canada par opposition aux régions arctiques) se sont largement invitées avec ces nouveaux modes de communication sur le territoire inuit, véritable entreprise de « colonisation électronique » (McComber 2001 : 31). Mais les forces de négociation politique et de lobbying à l'œuvre dans les années 1970 ont remis en cause cet état de fait. La mobilisation politique des organisations autochtones s'est en effet traduite par une prise de parole plus large des Inuit (Laugrand 2002). Au niveau modeste des pratiques communautaires, l'appropriation médiatique s'est certainement sentie dans le contexte des journaux ou de la radio communautaires.

Aujourd'hui, les sites de réseaux sociaux représentent un mode d'échange prisé, comme ailleurs dans le monde. Les jeunes du Nunavut ont adopté très rapidement et très largement ce moyen de communication, comme j'ai pu le constater dans le cadre d'études de terrain en 2005, 2006 et 2007. En se basant sur une analyse plus approfondie des profils publics des utilisateurs effectuée en 2008 à Igloodik, une communauté du Nord de Baffin, et Iqaluit, la capitale, cet article cherchera à expliciter le succès du site Bebo en lien avec l'utilisation d'autres

médias qui ont précédé l'arrivée d'Internet dans ce territoire<sup>1</sup>.

La ville d'Iqaluit est la capitale du Nunavut. Elle est située au sud de l'île de Baffin. En tant que telle, elle n'est pas représentative des autres communautés du territoire, à la fois par le nombre important de ses habitants (environ 6 200) et la proportion non négligeable de *qallunaat* (Euro-canadiens) qui constituent presque la moitié des résidents (Statistique Canada 2006a). Il s'agit d'une ville en croissance constante : la population a augmenté de 24 % entre 1996 et 2001, puis de 18 % entre 2001 et 2006 (Statistique Canada 2001 et 2006a). La création du nouveau territoire a accéléré le processus de migration vers Iqaluit, que ce soit à partir d'autres communautés du Nord, ou à partir du sud du Canada. La communauté d'Igloolik se trouve à environ 800 km au nord-ouest d'Iqaluit. On y compte près de 1 600 habitants, dont environ 5 % de *qallunaat* (Statistique Canada 2006b). Bien qu'Igloolik soit une communauté plus modeste que la capitale, elle a également le statut de centre régional. Il s'agit de la quatrième communauté du Nunavut et de la seconde, après Iqaluit, dans la région de Baffin. Dans ces deux collectivités, la population est très jeune : 40 % d'entre elle a en effet moins de 15 ans à Igloolik, pour 25 % dans la capitale (précisons aussi qu'au Nunavut, 33 % des résidents ont moins de 15 ans, pour 17 % pour le reste du pays).

### **Les sites de réseaux sociaux : le média communautaire des jeunes**

Les études sur les communautés de jeunes Inuit en ligne s'attardent sur les ressorts de la construction identitaire permise par la messagerie instantanée, les salons de clavardage et les sites de réseaux sociaux. Au Groenland, Jacobsen (2009) a étudié les innovations langagières faites dans les salons de clavardage. Elle décrit l'alliance du kalaallisut (groenlandais), du danois et de l'anglais selon les catégories linguistiques d'emprunts, d'innovations morphologiques, de pidginisation, de signes et orthographes alternatifs. Selon l'auteure, le langage utilisé correspond à ce que Koutsogiannis et Mitsikopoulou (2004) décrivent comme une variété linguistique hybride née de l'interrelation du local et du global. Lynge (2006) étudie les discours de jeunes Groenlandais en ligne et explique que les thèmes des compétences linguistiques et les choix de langue s'invitent dans la définition de l'identité ethnique. À Inukjuak (Nunavik), Pash (2008) remarque la popularité du site Bebo parmi les jeunes Inuit et la suprématie de l'anglais en ligne, alors que les interactions quotidiennes prennent place en inuktitut. Enfin, Dupré (présentation de ce numéro et à paraître 2010) explique comment les pages Bebo font partie intégrante des pratiques de parenté quotidiennes des membres d'une

famille étendue à Sanikiluaq (Nunavut).

L'utilisation des sites de réseaux sociaux est un phénomène qui touche la jeunesse (autochtone et allochtone) qui a accès à Internet. Ce phénomène a été étudié de façon plus spécifique dans le contexte des États-Unis par Boyd (2008) et Weber et Mitchell (2008). Le profil virtuel de l'internaute est une façon d'écrire son identité dans le groupe de ses pairs par la manifestation de ses liens avec d'autres (Boyd 2008 : 129) et de ses goûts musicaux, par exemple. Les sites de réseaux sociaux expriment ainsi des identités individuelles et collectives (Weber et Mitchell 2008 : 39).

### « **Bebo is Inuit central!** »

Les blogues ou les sites personnels trouvent peu d'amateurs au Nunavut. C'est plutôt le site de réseaux sociaux Bebo qui est devenu en quelques années le rendez-vous d'un grand nombre d'internautes. Il s'y crée un groupe particulier par l'intersection des échanges entre familles étendues et communautés. Dans les communautés du Nunavut, la démocratisation de l'accès à Internet est un développement récent. À la fin des années 1990, l'introduction d'Internet dans les communautés des anciens Territoires du Nord-Ouest a en effet fait l'objet d'un processus de consultation à l'occasion duquel a été réaffirmée l'importance du branchement des plus petites communautés au réseau (Roth 1999). À partir de 1999, seul un nombre limité d'employés du Gouvernement du Nunavut pouvait utiliser Internet. Un service d'accès par ligne commutée (*dial up*) a ensuite été disponible à partir d'Iqaluit (Qiniq 2008). Sous l'impulsion du Gouvernement du Nunavut et après un long processus de développement, les particuliers de toutes les communautés ont finalement bénéficié du branchement à haut débit à un coût accessible en 2005 (Qiniq 2008). Au cours de mes différents séjours à Iqaluit et à Igloolik (en 2005 à Iqaluit, 2006 et 2007 à Igloolik) les sites de réseaux sociaux étaient devenus un média incontournable, notamment dans les pratiques d'échanges entre jeunes. Le site MySpace a d'abord été à la mode à Iqaluit en 2005. Parallèlement à l'arrivée d'Internet dans les communautés, Bebo est devenu le site favori des jeunes internautes, que ce soit à Iqaluit, à Igloolik ou dans les autres communautés du Nunavut.

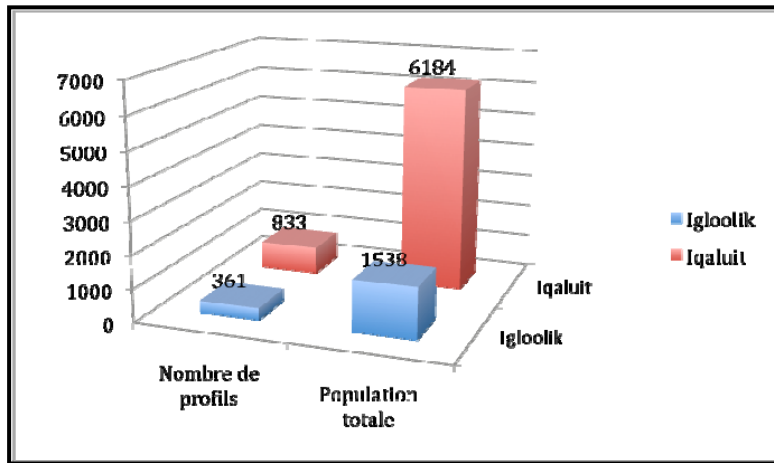
Le site Bebo (Blog Early Blog Often), fondé en 2005, est disponible dans plusieurs langues majoritaires. Comme pour d'autres sites similaires, l'utilisateur crée un profil virtuel avec sa photo et une courte description de lui-même. Il ajoute

à sa page des modules, tels que des clips vidéo ou des albums de photographies. Chaque profil est relié aux profils d'amis qui peuvent laisser des commentaires sur les pages. Le site s'enrichit donc grâce au partage d'informations personnelles et aux échanges de commentaires entre amis.

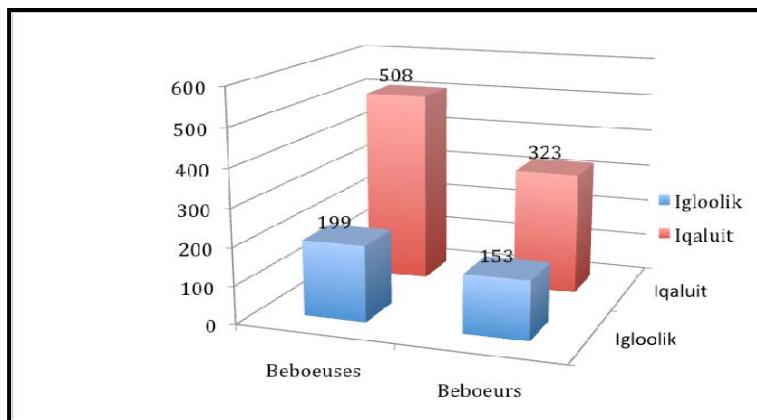
Qui utilise ce site à Iqaluit et Igloolik ? La fonction de recherche de Bebo a été utilisée à l'automne 2008 pour répondre à cette question. Elle a permis de faire une liste des profils des « beboeurs » (*i.e.* utilisateurs du site Bebo) indiquant comme communauté d'origine Iqaluit ou Igloolik. Les résultats ont par la suite été affinés par genre. Utiliser la communauté d'origine comme critère de recherche ne permet pas de confirmer de façon très précise le lieu physique où se trouvent les utilisateurs. En effet, certains de ceux qui disent avoir comme ville d'origine Igloolik peuvent ne plus habiter physiquement la communauté. De plus, les habitants d'Iqaluit peuvent indiquer leur communauté d'origine plutôt que la capitale. Néanmoins, après avoir lu la totalité des descriptions de ces profils, la marge d'erreur apparaît très mince. Ces biographies sont accessibles publiquement, ainsi que les pseudonymes ou noms des usagers et la photo qu'ils choisissent pour s'identifier. En regard de ces investigations, 351 utilisateurs disent provenir d'Igloolik et 833 d'Iqaluit. La popularité de ce site est donc (relativement) bien plus importante à Igloolik que dans la capitale. D'autres sites ne semblent pas être privilégiés à Iqaluit, ce qui voudrait dire que les Iqalumniut (*i.e.* habitants d'Iqaluit) utilisent moins les sites de réseaux sociaux. À Igloolik comme à Iqaluit, plus de femmes sont devant les écrans : 199 beboeuses à Igloolik pour 153 beboeurs, et 588 beboeuses à Iqaluit pour 328 beboeurs. Enfin, les données accessibles publiquement permettent d'évaluer à 15 % le nombre de profils d'utilisateurs *qallunaat* à Iqaluit et à moins de dix personnes à Igloolik.

L'âge des beboeurs montre enfin qu'il s'agit surtout d'un média de jeunes internautes. Notre étude révèle en effet que 388 usagers d'Iqaluit et 255 d'Igloolik avaient moins de 20 ans. Les règles d'utilisation du site fixent un âge minimal de 13 ans pour devenir membre du site. En comparant le nombre de jeunes utilisateurs aux données de Statistique Canada (2006a et 2006b) sur la génération des 10-20 ans, on remarque que la popularité du site à Igloolik pour cette tranche d'âge est étonnante : sur un peu moins de 350 utilisateurs potentiels (les 10-20 ans), 250 ont un profil sur Bebo (13-20 ans). Les graphiques ci-dessous illustrent ces résultats.

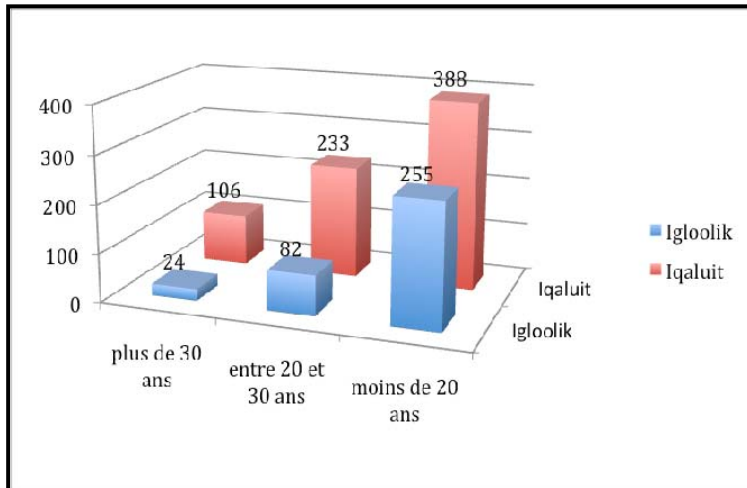




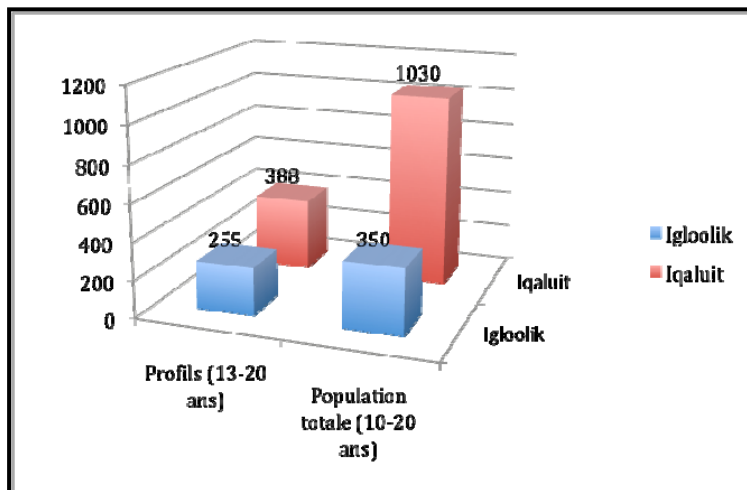
**Graphique 1 : nombre de profils indiquant Iqaluit ou Igloolik comme ville d'origine**



**Graphique 2 : genre des utilisateurs**



**Graphique 3 : âges des utilisateurs**



**Graphique 4 : proportions de jeunes utilisateurs en regard des statistiques générationnelles**

Il est évident que toutes les maisonnées d'Igloolik ne sont pas équipées d'un ordinateur avec une connexion à Internet. Comment cette participation générationnelle est-elle possible ? Les jeunes visitent des membres de la famille ou des amis qui partagent ainsi leur poste avec d'autres utilisateurs. Surtout dans les premières étapes de construction d'un profil, la connexion au site est journalière, que la personne dispose ou non d'un ordinateur. Les connexions fluctuent ensuite en fonction des activités, mais restent très fréquentes.

Quant au groupe créé par ces profils, comme l'indique le titre de cette section (citation tirée d'un profil), il est formé en grande majorité par des membres de sa famille proche ou étendue, ainsi que des amis que l'on côtoie souvent tous les jours. Les liens se recoupent pour créer un maillage serré de relations au sein de la communauté et entre les communautés. Il semble que les utilisateurs d'Iqaluit regroupent autour de leur profil un réseau plus étendu que ceux d'Igloolik, parce que la plupart du temps ils échangent aussi avec leur communauté d'origine.

### **Questions de choix langagiers**

Quelles sont les langues utilisées en ligne par ces jeunes internautes ? Leurs choix reflètent-ils l'organisation du bilinguisme dans leur communauté ? Rappelons que, dans la capitale, la langue inuit n'est la langue maternelle que de la moitié des habitants (Statistique Canada 2006a). La présence importante des *qallunaat* (presque la moitié de la population) et d'Inuit venant d'autres régions de l'Arctique de l'Est font d'Iqaluit une communauté linguistique hétérogène où l'anglais, *lingua franca*, facilite la communication (Dorais et Sammons 2002 ; Tulloch 2004 ; Dorais 2006). À Igloolik, près de 95 % des résidents ont l'inuktitut comme langue maternelle (Statistique Canada 2006a). Ceci implique une dynamique linguistique communautaire et familiale bien différente de celle de la capitale.

En plus de la langue dominante, la question de l'écriture privilégiée par ces internautes se pose. En effet, l'écriture de la langue inuit a été introduite dans plusieurs parties du monde circumpolaire à des époques et par des groupes missionnaires différents (Therrien 1989) et, aujourd'hui, les systèmes graphiques utilisés divergent : l'alphabet latin pour l'Arctique de l'Ouest, le Labrador et le Groenland, une écriture syllabique pour l'Arctique de l'Est. La standardisation de l'écriture a eu lieu pour le Canada en 1976. Elle a mis en place une « orthographe double », où caractères syllabiques et latins sont mis en correspondance. Au

Nunavut, l'écriture syllabique est utilisée par la grande majorité des locuteurs des dialectes inuit, bien qu'à l'ouest du territoire l'alphabet latin soit historiquement privilégié. De manière générale, 71 % des locuteurs de l'inuktitut affirment pouvoir écrire et lire « très bien » ou « relativement bien » le syllabique (Nunavut Bureau of Statistics 2002). Néanmoins, ce taux cache une certaine marginalisation quotidienne de cette écriture et une baisse des compétences dans ce domaine (Hot 2008 et 2009).

De nombreux logiciels ont été développés pour faciliter l'emploi du syllabique sur l'ordinateur. Un texte peut être transcrit du syllabique en alphabet latin et inversement grâce à un logiciel. Plusieurs polices de caractères syllabiques existent (Hitch 1993) depuis l'évolution des capacités d'encryptage informatique des caractères avec Unicode. D'ailleurs, au Nunavut, les organismes ou associations qui communiquent par courrier (et à l'écrit en général) de façon bilingue tentent de reproduire cette situation sur Internet en traduisant leurs sites en langue inuit. La visibilité de la langue inuit est ainsi assurée sur la toile, mais comme l'indiquent les internautes, il est assez peu probable que les sites soient visités en langue inuit plutôt qu'en anglais. Des problèmes avec l'affichage des caractères syllabiques semblent d'ailleurs continuer à se poser pour certains. Mais les raisons pour lesquelles les internautes ne lisent pas la version en inuktitut sont les mêmes que celles des lecteurs face aux écrits sur papier. La lenteur avec laquelle ils lisent le syllabique et les traductions de mauvaise qualité font qu'ils n'entreprennent pas de lire la version syllabique.

Remarquons néanmoins l'existence de sites pédagogiques intéressants qui offrent une version en langue inuit (consultés à l'automne 2009) : *Inuit Myths and Legends* ([www.inuitmyths.org](http://www.inuitmyths.org)), *À l'écoute de notre passé* ([www.tradition-orale.ca](http://www.tradition-orale.ca)), *L'histoire oubliée des baleiniers inuit* ([www.inuitwhalers.ca](http://www.inuitwhalers.ca)) et le dictionnaire en ligne du Nunavut *Asuilaak* ([www.livingdictionary.com](http://www.livingdictionary.com)). Ces sites illustrent le potentiel de l'utilisation du syllabique et de la langue inuit sur Internet.

## **La culture « locale » des jeunes et la création d'une nouvelle variété d'anglais sur Bebo**

Afin d'étudier les choix langagiers faits par les beboeurs, les courtes descriptions des utilisateurs ont été passées en revue. L'utilisation du syllabique avec Bebo est tout à fait possible (pour peu que la police de caractère syllabique soit installée sur l'ordinateur des internautes) : seule l'interface reste dans la langue

majoritaire choisie (ici l'anglais). Pour les profils d'Igloodik, sur 361 profils seulement 5 présentaient une biographie totalement en inuktitut (qu'il s'agisse de quelques mots ou de quelques phrases) et 9 biographies en anglais utilisaient quelques mots en inuktitut. Deux des profils d'Iqaluit (833 en tout) étaient rédigés en inuktitut et 11 en anglais avec quelques mots d'inuktitut. La quasi-totalité de ces textes d'introduction, à Iqaluit comme à Igloodik, est donc rédigée en anglais seulement. Les mots en inuktitut ne sont écrits qu'en alphabet latin.

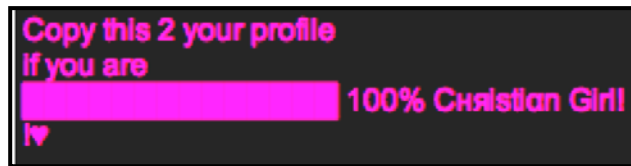
Les petits mots qui apparaissent dans ces biographies sont souvent des façons de dire son nom (« Uvanga X », « Xujunga »), son lieu d'origine (« I'm an Iglulikmiutaq »), des petits mots d'accueil (bienvenue, comment ça va, quoi de neuf : « Tunngasugit ! », « Qanurli ? », « Suzu ? »). Les mots désignant la parenté sont également très présents, avec des choix qui dénotent des innovations morphologiques ou de graphie. Par exemple, les mots « panikallak » (petite fille au sens affectueux), « panikuluga » (ma gentille petite fille) se doublent de « my babykala », où le radical choisi est en anglais mais l'infixe, écrit de façon non standard, en inuktitut.

Une étude non-exhaustive du reste des profils accessibles publiquement montre que ces règles d'écriture (présence symbolique de mots, expressions ou infixes en inuktitut écrits en alphabet latin) ne sont pas limitées aux biographies. Même dans la zone des commentaires entre amis se trouvent peu d'écrits en inuktitut et l'anglais y domine. Les profils d'Iqaluit et d'Igloodik sont semblables en ce qui concerne les choix langagiers, même si les pratiques orales des jeunes d'Iqaluit et d'Igloodik diffèrent. Le choix de l'anglais peut être expliqué par le fait que les jeunes trouvent plus facile d'écrire l'anglais que d'écrire la langue inuit. Ces choix de langue dépendent du contexte sociolinguistique, mais aussi des caractéristiques de l'outil informatique en soi. Cunliffe et Harries (2005) discutent de la promotion des langues minoritaires des communautés linguistiques bilingues en ligne (dans le contexte européen). Ils remarquent que les pratiques en ligne introduisent une « inertie linguistique » vers la langue majoritaire, ainsi que vers l'alphabet latin, même s'il n'existe pas de forme officielle en alphabet latin de la langue minoritaire.

Cependant, cette explication n'est pas suffisante. Au-delà du choix de la facilité, l'anglais est le marqueur de cette communauté de jeunes Inuit en ligne. Tout d'abord, celle-ci s'intègre dans une culture de jeunes globale, avec des

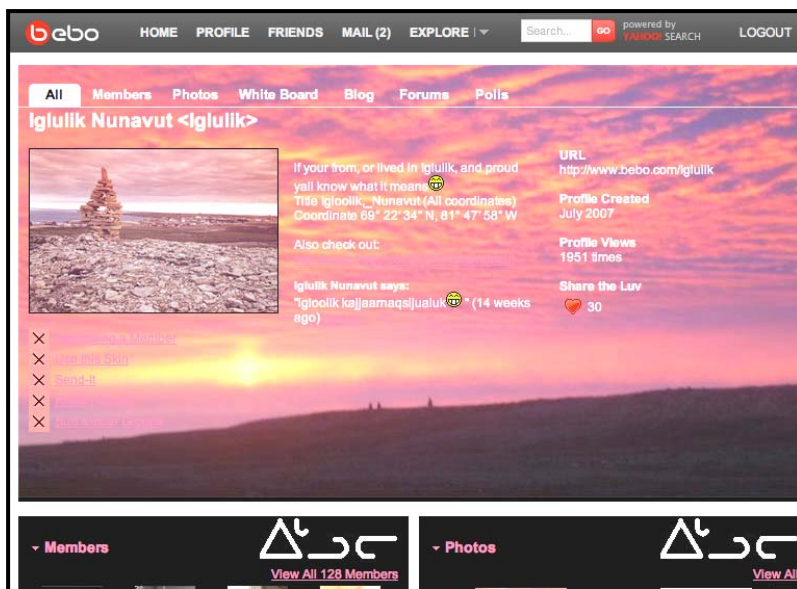
références à la musique ou au sport, qui s'expriment en anglais. Les *skins* (arrière-plans qui décorent les profils) choisis par les adolescents sont souvent ceux de leur groupe de rap favori ou de l'équipe de hockey préférée.

D'autres éléments d'identification ressortent, que l'on pourrait croire plus associés à la langue inuit. Ils sont des marqueurs identitaires de la communauté qui ne changent pas pour autant le choix de l'anglais comme langue de rédaction. Des vidéos de groupes de musique locaux, qui chantent exclusivement en langue inuit, sont affichées sur les profils. Malgré un contenu oral et des titres écrits en inuktitut (alphabet latin), la langue choisie pour discuter de ces vidéos reste l'anglais. Les profils sont également un lieu pour exprimer sa foi et des références au christianisme passent dans les réseaux. Des vidéos d'hymnes en inuktitut illustrent les pages. Mais même si la chanson est en inuktitut et le titre en inuktitut affiché en alphabet latin, les discussions et dédicaces, véritables expressions collectives de foi, s'écrivent uniquement en anglais.



**Image 1 : référence au christianisme en anglais, copiée et collée sur des profils de jeunes femmes utilisatrices de Bebo**

La cohésion de cette communauté en ligne est facilitée par les profils de groupes et de formations musicales. Ces profils fonctionnent comme des profils individuels, bien qu'ils soient généralement ouverts à qui veut les joindre. Le dynamisme de la communauté en ligne d'Igloolik se remarque quand on entreprend de recenser ces sites. Les usagers se retrouvent sur le profil de la communauté *Iglulik Nunavut* (128 membres), les sites de groupes musicaux *Northern Haze Fans* (129 membres), *Eskiez rockingskimo* (100 membres), *Kikkukia* (34 membres), etc. Par comparaison, la communauté en ligne d'Iqaluit ne dispose que du profil de groupe *People of Iqaluit* (avec un chiffre décevant de 35 membres). Le groupe de breakdance *Kaiva* a cependant un profil très actif avec 130 membres.



**Image 2 : partie du profil de groupe *Iglulik Nunavut***

Le profil de groupe d'Igloolik présente enfin un bon exemple des choix de langue. La majeure partie du profil est en effet rédigée en anglais. La langue inuit est utilisée dans quelques expressions ou mots en alphabet latin, et le mot « Iglulik » écrit en syllabique fait office de décor en fond de page. Quant aux profils de groupes musicaux, ils confirment le choix de l'anglais comme langue de l'écrit. Par exemple, les jeunes du groupe *Eskieez*, très populaire à Igloolik, se définissent dans leur profil comme un groupe « punk/rock/indie ». Ils incluent dans leurs pages des vidéos et des chansons en inuktitut (le groupe chante dans cette langue). Outre le titre des chansons, les informations écrites qui entourent ces éléments visuels et auditifs (genèse du groupe, nouvelles et commentaires) sont en anglais.



**Image 3 : trois titres du groupe *Eskiez*, affichés sur leur profil de groupe, à écouter en ligne**

Les profils des individus et des groupes deviennent ainsi des lieux de socialisation. Ceci est particulièrement clair pour la communauté d'Igloodik : ces lieux se définissent par des habitudes langagières. L'écriture s'effectue en anglais, bien que l'on échange souvent avec des amis et des parents avec qui l'on communique exclusivement en inuktitut à l'oral.

Généralement guidés par des aînés ou de jeunes parents eux-mêmes utilisateurs du site, les adolescents créent leur profil en copiant et en échangeant des éléments qu'ils trouvent sur les sites de leurs amis, mais aussi en se conformant aux usages linguistiques du groupe en ligne. Pour les plus jeunes, ces sites deviennent une façon de s'initier à une variété d'anglais écrit où l'inuktitut adopte un rôle symbolique. Des échanges observés entre membres d'une même famille ou entre jeunes à Igloodik autour de l'ordinateur confirment cette dimension de socialisation à l'anglais. Nous avons par exemple eu l'occasion d'observer un jeune utilisateur apprenant de sa mère comment s'inscrire au site et façonner son profil. Leurs discussions se tenaient en inuktitut, la langue utilisée dans la famille, mais le jeune garçon demandait à sa mère des conseils pour rédiger sa page en anglais, concernant le choix des mots, l'orthographe, etc.



## Quelques éléments de comparaison

Le succès des sites de réseaux sociaux s'appuie sur la richesse des dynamiques culturelles et communautaires, comme ont pu le faire d'autres médias par le passé à l'instar de la presse écrite. Les débuts des périodiques inuit sont souvent associés aux organisations religieuses ou gouvernementales. D'ailleurs, la prééminence du débat politique dans les années 1970 s'illustrera par l'explosion du nombre de publications, en lien avec la création d'organismes inuit. Néanmoins, à la même époque, de nombreux bulletins de nouvelles locaux apparaissent dans les communautés, sans relation aucune avec des organisations religieuses, politiques, économiques ou des initiatives culturelles. Les journaux communautaires rassemblent des articles divers, souvent sous la forme de lettres à l'éditeur (McGrath 1984 : 36-37) et permettent ainsi la publication de textes par de nombreux auteurs occasionnels. Il n'est pas aisé de se procurer une bibliographie exhaustive de ces publications, souvent éphémères.

Au Nunavut, les communautés d'Arctic Bay, Cape Dorset, Clyde River, Iqaluit, Igloodik, Baker Lake, Rankin Inlet, Pond Inlet, Resolute Bay (entre autres) produisaient un ou plusieurs journaux communautaires pendant les années 1970 (certaines communautés ayant vu paraître jusqu'à sept journaux communautaires dans les années 1970 et 1980, Rankin 2008). D'après la bibliographie de Gedalof (1979) sur les écrits inuit canadiens, dont la grande majorité sont des articles de périodiques, les thèmes privilégiés pour ces articles sont la vie contemporaine (dans les communautés, les villes), qui représente la catégorie la plus populaire, suivie des histoires et légendes, des autobiographies, des poèmes et chansons, enfin des « histoires culturelles » (savoir-faire et vie avant la sédentarisation). Les articles consacrés aux histoires et souvenirs comme catégorie englobante (histoires et légendes, autobiographies, histoire culturelle), dépassent largement l'ensemble des autres catégories. En règle générale les références citées sont publiées en deux ou trois langues (langue inuit et/ou anglaise et/ou française). Un dépouillement des entrées de cette bibliographie montre que ce n'est que pour la catégorie « histoire culturelle » que les articles sont majoritairement écrits en langue inuit puis traduits. Pour les autres catégories, la première langue d'écriture des textes n'est pas spécifiée ou reste de façon assez équilibrée la langue autochtone ou l'anglais. Ceci rejoint l'analyse de Dorais (1996 : 197) selon laquelle les articles sont écrits à parts égales en inuktitut et en langue seconde. Ce sont par ailleurs souvent les auteurs eux-mêmes qui entreprennent la traduction de leur texte ou qui créent deux versions de celui-ci.

De 1972 à 1977, le titre *Inummarit*, lancé par les missionnaires oblats (Laugrand 2002 : 94), et publié par l'Association *Inummarit* d'Igloolik, proposait des textes culturels et d'histoire orale avec un format unilingue en inuktitut (la traduction en anglais et, parfois, en français étant disponible sur demande). Certains numéros étaient dactylographiés en syllabique et transcrits en alphabet latin (langue inuit), alors que pour d'autres, les articles étaient seulement écrits à la main en syllabique. Cette publication produite en langue inuit revêtait un caractère exceptionnel par rapport aux autres périodiques. Les articles présentent des épisodes de chasse ou de voyage sur le territoire ou expliquent des savoir-faire traditionnels : techniques de chasse en fonction des saisons, traitement des peaux, etc. On retrouve également quelques histoires. Certains textes sont signés par des femmes, mais leur production est moins importante que celle des hommes. Des dessins au crayon illustrent les textes. *Inummarit* semble être la dernière revue communautaire produite à Igloolik.

Depuis la fin des années 1980, on a assisté à une baisse importante du nombre de périodiques et surtout des périodiques locaux. Plusieurs raisons sont avancées à cette baisse, dont la diminution importante des subventions gouvernementales aux médias autochtones (Alia 1999 : 77), le coût de la publication en langue autochtone ou le difficile recrutement d'une équipe de rédaction qui peut avoir l'opportunité de travailler dans des organismes plus importants (McGrath 1991). Les périodiques qui ont continué de paraître jusqu'à aujourd'hui semblent effectivement avoir survécu à un processus de centralisation, de professionnalisation et d'anglicisation qui a été particulièrement néfaste pour les journaux locaux. Seule une poignée d'organismes inuit plus importants peuvent commanditer aujourd'hui la publication de bulletins et de magazines, et s'aventurer dans des éditions de formats bilingues ou trilingues, comme le journal *Inuktitut* édité par Inuit Tapiriit Kanatami.

La fin des petits journaux communautaires entraîne une réduction de l'offre de textes originalement produits en langue inuit, ainsi que des opportunités de publication pour des auteurs amateurs. Un seul périodique communautaire, celui de la capitale Iqaluit, est toujours publié au Nunavut : *Nunatsiaq News*, anciennement connu sous le titre *Inukshuk*. Sa publication a débuté en 1973 et il est désormais édité en version bilingue par une maison d'édition privée. En ce qui concerne *Nunatsiaq News*, Alia (1999) montre que, pour les années 1991-1992, ses journalistes et ses auteurs sont en grande majorité *qallunaat*. Cela semble toujours le cas aujourd'hui et les articles initialement rédigés en langue inuit sont

extrêmement minoritaires. Selon McGrath (1991 : 100) :

The problems faced by Native journalists today are massive compared to those of thirty years ago. [...] One of the difficulties that hampers Native journalists now is that they must not only be highly capable writers in two languages but they must be highly skilled technicians as well.

Au contraire des journaux communautaires, la radio a eu une influence continue depuis son arrivée dans le Nord. Au milieu des années 1960, la radio à Iqaluit est surtout un média anglophone. Elle connaît néanmoins un large succès chez les locuteurs de langue inuit :

Many Eskimo homes seem to keep the radio turned on all day, the main attraction being music, including programs taped in southern Canada as well as popular records selected by local announcers. (Honigmann and Honigmann 1965 : 134-135)

Une station de Radio-Canada a été ouverte à Iqaluit en 1961 (McComber 2001) et la radio locale d'Igloolik a débuté en 1975. À Igloolik comme dans d'autres communautés inuit, la radio est au cœur de la vie des résidents (McComber 2001), notamment grâce aux programmes à micro ouvert consacrés aux témoignages, annonces ou discussions des auditeurs. Dans les communautés du Nunavut, la radio régionale (Radio-Canada) est interrompue pour les plages horaires d'émissions locales en langue inuit. De nombreuses communautés émettent par ailleurs sur une autre fréquence pour la radio locale en inuktitut (Dorais 1996 : 204).

Étudiant le phénomène de la radio communautaire à Iqaluit et Igloolik, McComber (2001) souligne des différences majeures. Il n'a en effet jamais existé de radio communautaire à Iqaluit en raison de la présence, depuis 1960, du service de radio régional. L'audience inuit y est d'ailleurs plus morcelée que dans les communautés, avec des origines et des classes sociales différentes. Au contraire, à Igloolik, le refus de la télévision jusqu'en 1983 a permis à la programmation radiophonique de s'épanouir en langue inuit (*Ibid.* : 80). La radio communautaire a accompagné le processus de sédentarisation et demeure un média plus largement utilisé par la génération des aînés. Les communautés sont ainsi quadrillées par toute une série d'échanges oraux qui s'effectuent par le truchement de la radio communautaire, mais aussi de la *Citizens' Band Radio* (CB) qui a parfois les

mêmes fonctions que la radio locale (annonces, discussions en langue inuit). La CB est cruciale aujourd'hui pour la sécurité des chasseurs qui voyagent sur le territoire (Aporta 2004). Elle fonctionne aussi comme un moyen plus informel pour échanger des nouvelles avec ceux que l'on rencontre par hasard sur les ondes, au cours de déplacements ou de camps en famille.

### **Conclusion : dynamisme culturel, richesse des échanges communautaires et anglicisation des médias**

Qu'il s'agisse des journaux communautaires, de la radio ou d'Internet, l'utilisation informelle des médias comme support des échanges et des débats dans les communautés est notable. Fidèles à cette histoire d'appropriation, les jeunes générations poursuivent l'exploration des échanges communautaires sur les sites de réseaux sociaux, ceci dans un format bilingue.

À l'oral comme à l'écrit, les conversations (vidéos, commentaires, etc.) s'effectuent en anglais et en inuktitut bien que l'utilisation de l'anglais y soit plus importante. La pratique orale de la langue autochtone est privilégiée et montre le dynamisme des groupes de musique locaux. Avec l'écriture de l'inuktitut en alphabet latin, les utilisateurs de sites de réseaux sociaux complètent ce répertoire bilingue. Néanmoins, cette pratique est extrêmement minoritaire, ce qui montre une inertie vers la langue majoritaire.

En ce qui concerne la presse écrite, l'anglicisation des échanges a accompagné la diminution des titres de périodiques. L'anglicisation de l'écrit se confirme par ces données tirées d'un site de réseaux sociaux. Néanmoins, les échanges sur Internet permettent de diversifier les modes de communication (oral, écrit, visuel), ce qui introduit des variables intéressantes concernant les choix langagiers en tant que ressources identitaires.

Cette brève étude ne prétend en aucun cas tirer des conclusions plus générales sur l'utilisation d'Internet par les *Nunavummiut*. Néanmoins, elle permet d'illustrer le fait que la langue anglaise et les communautés en ligne participent à un nouveau processus de socialisation. Dybbroe (2008) a récemment proposé l'expression d'« expérience subjective de l'urbanisation » (*subjectivities of urbanism*) pour désigner certaines dynamiques à l'œuvre dans des communautés arctiques qui ne pourraient objectivement pas être qualifiées d'urbaines. Alors que la radio et les journaux communautaires ont accompagné la sédentarisation et l'installation des

familles dans les communautés d'aujourd'hui, Internet participe certainement à l'exploration d'une nouvelle dimension des échanges culturels et sociaux, en lien avec des processus économiques et migratoires.

## Références

ALIA, Valérie, 1999, *Un/Covering the North. News, Media, and Aboriginal People*, Vancouver : University of British Columbia Press.

APORTA, Claudio, 2004, « Routes, Trails and Tracks: Trail-breaking among the Inuit of Igloodik », *Études/Inuit/Studies*, 28(2) : 9-38.

BOYD, Danah, 2008, « Why youth ♥ social network sites: The role of networked publics in teenage social life », in David Buckingham (Dir.), *Youth, Identity, and Digital Media*, Cambridge : The MIT Press, pp. 119-142.

CUNLIFFE, Daniel et Rhys HARRIES, 2005, « Promoting Minority-Language Use in a Bilingual Online Community », *New Review of Hypermedia and Multimedia*, 11(2) : 157-179.

DORAIS, Louis-Jacques, 1996, *La Parole inuit. Langue, culture et société dans l'Arctique nord-américain*, Paris : Selaf/Peeters.

DORAIS, Louis-Jacques, 2006, *Inuit Discourse and Identity after the Advent of Nunavut*, rapport de recherche non publié, Québec : Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones, Université Laval.

DORAIS, Louis-Jacques et Susan SAMMONS, 2002, *Language in Nunavut. Discourse and Identity in the Baffin Region*, Iqaluit et Québec : Nunavut Arctic College and GÉTIC.

DUPRÉ, Florence, 2010, « Réseaux de parentés virtuels et transmission des savoirs chez les Inuit des îles Belcher (Nunavut) », *Anthropologie et Sociétés*, numéro à paraître.

DYBBROE, Susanne, 2008, « Is the Arctic really urbanising? », *Études/Inuit/Studies*, 32(1) : 13-32.

GEDALOF (McGrath), Robin, 1979, *Annotated Bibliography of Canadian Inuit Literature*, Ottawa : Indian and Northern Affairs.

HONIGMANN, John et Irma HONIGMANN, 1965, *Eskimo Townsmen*, Ottawa : Canadian Research Centre for Anthropology.

HOT, Aurélie, 2008, « Un bilinguisme stable est-il possible à Iqaluit ? », *Études/Inuit/Studies*, 32(1) : 117-136.

HOT, Aurélie, 2009, « Language Rights and Language Choices : The Potential of Inuktitut Literacy », *Journal of Canadian Studies*, 43(2) : 181-197.

JACOBSEN, Birgitte, 2009, « Chat – New rooms for language contact », in Marc-Antoine Mahieu et Nicole Tersis (Dir.), *Variations on Polysynthesis: The Eskaleut Languages*, Amsterdam : Benjamins, pp. 249-260.

HITCH, Doug, 1993, « Inuktitut Syllabics and Microcomputers », *Meta*, 38(1) : 56-72.

KOUTSIOGANNIS, Dimitris et Bessie MITSIKOPOULOU, 2004, « The Internet as a Glocal Discourse Environment », *Language Learning & Technology*, 8(3) : 83-89.

LAUGRAND, Frédéric, 2002, « Écrire pour prendre la parole. Conscience historique, mémoires d'aînés et régimes d'historicité au Nunavut », *Anthropologie et Sociétés*, 26(2-3) : 91-116.

LYNGE, Lona Naja, 2006, *New Forms of Social Gathering and Communication in Greenland: A Glance at Narration among Greenlandic Youth in Cyberspace*, communication présentée au 15<sup>e</sup> Congrès international des Études Inuit (Paris).

McCOMBER, Louis, 2001, *Radio communautaire et ethnicité chez les Inuit du Nunavut*, Mémoire de maîtrise, Québec : Université Laval.

McGRATH, Robin, 1984, *Canadian Inuit Literature: The Development of a Tradition*, Ottawa : National Museum of Man.

McGRATH, Robin, 1991, « *Atuaqnik: The Duration and Demise of a Native Newspaper* », *Native Studies Review*, 7(1) : 94-102.

Nunavut Bureau of Statistics/Nunavummit Kiglisiniartiit, 2002, *Language Data from the 2001 Household Survey. A Presentation Prepared by the Nunavut Bureau of Statistics*, Iqaluit : Government of Nunavut, Nunavut Bureau of Statistics.

PASCH, Timothy James, 2008, *Inuktitut Online in Nunavik: Mixed-Methods Web-Based Strategies for Preserving Aboriginal and Minority Languages*, Thèse de doctorat, Washington : University of Washington.

QINIQ, 2008, *Project History. Broadband for Nunavut: From Vision to Reality*, article, consulté sur Internet: [www.qiniq.com](http://www.qiniq.com), le 15 novembre 2009.

RANKIN, Sharon (Dir.), 2008, *Caninuit. A Comprehensive Bibliography of Canadian Inuit Periodicals*, Teeswater : Reference Press, bibliographie consultée sur internet [www.libris.ca/caninuit](http://www.libris.ca/caninuit) le 15 février 2009.

ROTH, Lorna, 1999, « How comfortably does the Internet Sit on Canada's Tundra? Reflections on Public Access to the Information Highway in the North », in Leen d'Haenens (Dir.), *Cyberidentities: Canadian & European Presence in Cyberspace*, Ottawa : University of Ottawa Press, pp. 83-97.

ROTH, Lorna, 2005, *Something New in the Air: The Story of First Peoples Television in Canada*, Montréal : McGill-Queens University Press.

ROTH, Lorna et Gail Guthrie VALASKAKIS, 1989, « Aboriginal Broadcasting in Canada: A Case Study in Democratization », in Marc Raboy et Peter A. Bruck (Dir.), *Communication for and against democracy*, Montréal : Black Rose Books, pp. 221-234.

THERRIEN, Michèle, 1989, « Identité et forme graphique. Le syllabaire des Inuit de l'Arctique oriental canadien », *L'Ethnographie*, 85(1) : 73-88.

TULLOCH, Shelley, 2004, *Inuktitut and Inuit Youth: Language Attitudes as a Basis for Language Planning*, Thèse de doctorat, Québec : Université Laval.

VALASKAKIS, Gail Guthrie (Dir.), 1983, *Communication and the Canadian North*, Montréal : Department of Communication Studies, Concordia University.

VALASKAKIS, Gail Guthrie, 2005, « Nunavut Territory: Communications and Political Development in the Canadian North », in David Newhouse, Cora Voyageur et Dan Beavon (Dir.), *Hidden in Plain Sight. Contributions of Aboriginal People to Canadian Identity and Culture*, Toronto : University of Toronto Press, pp. 99-111.

WEBER, Sandra et Claudia MITCHELL, 2008, « Imagining, Keyboarding, and Posting Identities: Young People and New Media Technologies », in David Buckingham (Dir.), *Youth, Identity, and Digital Media*, Cambridge : The MIT Press, pp. 25-48.

## Sources Internet

Statistique Canada, 2001, *Profil des communautés de 2001, Iqaluit (Town), Nunavut*, consulté sur le site de Statistique Canada [www.statcan.ca](http://www.statcan.ca) le 15 septembre 2007.

Statistique Canada, 2006a, *2006 Community Profiles, Iqaluit, Nunavut (City)*, consulté sur le site [http://www12.statcan.ca/census-recensement/2006/dp-pd/prof/92591/searchrecherche/frm\\_res.cfm?Lang=E&SearchText=Iqaluit&SearchType=Begins&SearchPR=01](http://www12.statcan.ca/census-recensement/2006/dp-pd/prof/92591/searchrecherche/frm_res.cfm?Lang=E&SearchText=Iqaluit&SearchType=Begins&SearchPR=01) le 15 février 2009.

Statistique Canada, 2006b, *2006 Community Profiles, Igloolik, Nunavut (Hamlet)*, consulté sur le site [http://www12.statcan.ca/census-recensement/2006/dp-pd/prof/92591/searchrecherche/frm\\_res.cfm?Lang=E&SearchType=Begins&SearchPR=01](http://www12.statcan.ca/census-recensement/2006/dp-pd/prof/92591/searchrecherche/frm_res.cfm?Lang=E&SearchType=Begins&SearchPR=01) le 15 février 2009.

## MOTS-CLÉS

Médias électroniques – langue inuit – Nunavut

---

<sup>1</sup> Je voudrais remercier le Fonds québécois de recherche sur la société et la culture, le Programme de formation scientifique dans le Nord (ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada) et le Fonds Georges-Henri Lévesque (Faculté des sciences sociales, Université Laval) pour leur soutien financier.



## recherches amérindiennes au québec

VOLUME XXXVIII, N<sup>os</sup> 2-3, 2008

## recherches amérindiennes au québec

Traditions et transformations rituelles



Faites parvenir votre commande accompagnée d'un chèque à :

Recherches amérindiennes au Québec  
6742, rue Saint-Denis  
Montréal, QC, H2S 2S2 Canada  
(514) 277-6178 ou  
reamau@globetrotter.net

Ce numéro 28,25 \$ (TTC) +  
Frais de port 4,00 \$ (Canada)  
8,00 \$ (Étranger)

Abonnement d'un an - 3 numéros  
(taxes et port inclus)

Étudiant	40 \$
Régulier	55 \$
(à l'étranger)	65 \$
Institution	70 \$
(à l'étranger)	80 \$

[www.recherches-amerindiennes.qc.ca](http://www.recherches-amerindiennes.qc.ca)

## TRADITIONS ET TRANSFORMATIONS RITUELLES

### INTRODUCTION

Traditions et transformations rituelles chez les Amérindiens et les Inuits du Canada  
Frédéric Laugrand et Denys Delâge

Sémantique de la survie dans le rapport au territoire : esquisse interprétative à partir de cas algonquiens  
Charlotte Bréda, Mélanie Chaplier et Olivier Servais

Youri, gardien de la sagesse et des traditions du peuple des Vents : le dernier chamane aléoute?  
Annik Chiron de La Casinière

Réappropriations contemporaines d'une figure mythologique : les multiples visages de la Femme double  
Marie Goyon

« Faire (re)vivre l'Indien au cœur de l'enfant » : rituels de la première fois chez les Atikamekw Nehirowisiwok  
Laurent Jérôme

Cercles de guérison, pratiques d'inspiration chamanique et néo-chamanisme chez les Inuits du Nunavik et du Nunavut  
Frédéric Laugrand et Jarich Oosten

Le pentecôtisme à Qikiqtarjuaq, Nunavut : un discours portant sur la transformation et la guérison  
A. Nicole Stuckenberg

La dimension religieuse des revendications autochtones au Canada  
Jean-Guy A. Goulet

Des peintures et des offrandes : recherches récentes en art rupestre de l'Ontario  
Serge Lemaître et Valérie Decart

Ce numéro a été réalisé sous la direction de  
**Frédéric Laugrand et Denys Delâge**

### AUTRES ARTICLES

Le site Kaapehshapischinikanuuch (EIGF-2) : résultats de l'étude d'un site rupestre à tracés digitaux au lac Nemiscau  
Pascale Vaillancourt

La « réduction » de Sillery 1638-1660 : maquette de l'idée de « réserves indiennes »  
Rémi Savard

L'adoption allochtone d'enfants autochtones aux États-Unis et l'Indian Child Welfare Act de 1978  
Olivier Richomme



# **Les Innus sur Internet : représentations, identités et enjeux politiques<sup>1</sup>**

**Paula Morgado Dias Lopes**

Département d'anthropologie, Université de São Paulo

Membre du LISA

Membre associée du CIÉRA

## **Introduction**

Il est d'ores et déjà possible d'observer les expériences des populations autochtones du Brésil sur le *World Wide Web* (web), auxquelles contribuent des Organisations non-gouvernementales (ONG), des centres de recherche académiques, des organismes gouvernementaux et des fondations<sup>2</sup>. Si nous considérons que le Brésil a encore un grand défi à relever dans le domaine de l'inclusion numérique<sup>3</sup>, il est normal que la participation des peuples autochtones en tant que producteurs de leurs savoirs et des images véhiculées par la cyberculture soit encore timide. Dans ce domaine, une grande partie des expériences existantes proviennent d'initiatives individuelles de jeunes ayant quitté leur région natale, dont les apprentissages ont été réalisés au sein de la société (brésilienne) dans laquelle ils ont construit leur vie<sup>4</sup>. Quelques groupes se sont par ailleurs très vite initiés à ces nouvelles technologies grâce à des programmes gouvernementaux associés à certaines ONG. Les expériences des peuples autochtones sur le web, celles qui résultent du moins de leurs propres initiatives, sont encore récentes, à l'état d'ébauche, mais elles contribuent à l'émergence de nouveaux liens et de nouveaux réseaux.

Au Canada, les expériences cyberculturelles dans le domaine de la cyberautochtonie (élaboration de bases de données, défense des droits, etc.) restent pionnières, bien que tous les groupes autochtones disposent aujourd'hui d'un site

web. Pour cela, de nombreux groupes reçoivent une aide plus ou moins importante de centres de recherche<sup>5</sup> ou d'institutions gouvernementales. Partant de deux paradigmes opposés dans le cyberspace, ceux qui se trouvent en marge de la production et ceux qui s'affichent comme producteurs de telles représentations, la présente étude intègre une analyse plus large des expériences québécoises : celle des Innus de la Côte-Nord. Il ne s'agit alors plus de réfléchir à la manière dont les représentations autochtones sont construites par un tiers, mais de comprendre comment elles sont élaborées par les groupes eux-mêmes.

Les récentes approches anthropologiques de la cyberculture s'opposent à l'idée selon laquelle il existerait une discontinuité entre le domaine des sciences et des technologies d'une part, et la société d'autre part, comme si la première possédait une logique immanente orchestrée par des « communautés techniques spécialisées dont les délibérations sont essentiellement opaques et soi-disant libres de contenu culturel » (Downey *et al.* 1995 : 342). Les sciences subissent les influences des cultures dont elles sont issues, transformant le cyberspace en cyberculture. Cela signifie que, pour réaliser une étude des représentations que les peuples se fabriquent d'eux-mêmes sur le web, il est nécessaire de prendre en considération certains *a priori* : on ne doit pas oublier que dans la lutte pour défendre leurs droits, les peuples doivent s'approprier des valeurs qui, traditionnellement, leurs sont extérieures. Il est également nécessaire d'appréhender le contexte dans lequel ces luttes s'inscrivent et d'avoir accès à une bonne ethnographie des groupes afin de comprendre les processus d'instrumentalisation au sein de cet espace. De nombreuses sociétés en contexte minoritaire objectivent en effet leur propre culture à de fins politiques dans un processus constant de sauvegarde identitaire. Si la vidéo a longtemps été utilisée comme un outil d'affirmation ethnique, il est probable que les pages Internet remplissent aujourd'hui la même fonction. Ainsi, la condition *sine qua non* pour la réalisation de l'analyse que nous nous proposons d'effectuer est la connaissance préalable de l'univers en ligne des créateurs virtuels, afin de comprendre si les outils technologiques modernes sont utilisés pour affirmer les identités locales qui existent déjà hors ligne (*off-line culture*) ou si nous assistons, comme c'est le cas dans d'autres contextes virtuels, à l'émergence de nouvelles communautés sur Internet<sup>6</sup>.

Nous commençons à voir émerger le concept de citoyenneté multiculturelle parmi les sites web autochtones du Québec et du Brésil : les individus souhaitent définir leurs appartenances tout en soulignant leurs différences. Comme le souligne

Boaventura dos Santos au sujet de la question de l'émancipation sociale, un multiculturalisme doit nécessairement créer de nouvelles formes d'hybridation ou d'interaction entre les différentes cultures. Il convient donc à chaque culture de déterminer jusqu'à quel point elle souhaite s'intégrer<sup>7</sup>. Ce phénomène est-t-il précisément en train de voir le jour au sein des populations amérindiennes du Québec ?

Il est certain que, dans le cyberspace, des produits et des désirs humains se projettent à une distance temporelle et spatiale encore jamais atteinte. Ces désirs deviennent aujourd'hui potentiellement accessibles par l'intermédiaire d'Internet. L'aspect utopique du réseau réside en somme dans le fait que tout ce qui appartient au monde réel peut appartenir au monde virtuel. Son aspect réaliste tient quant à lui à ce que nous appelons « monde virtuel », qui utilise l'univers matériel et symbolique du monde réel. C'est en conservant à l'esprit cette ambiguïté intrinsèque de l'espace dans lequel nous réaliserons la présente réflexion que les résultats devront être analysés.

## **Méthodologie**

Dans le but de cerner le contenu des messages et la façon dont ils sont transmis sur les pages Internet, il a tout d'abord fallu identifier les sites web disponibles. Ce travail a été réalisé à l'aide des moteurs de recherche, ainsi qu'à travers des enquêtes orales menées auprès des Innus durant trois séjours dans les communautés de Pessamit (Betsiamites), Mani-Utenam (Maliotenam) et Mingan. Le travail en ligne (*i.e.* sur Internet) a été décisif. Premièrement, il a été nécessaire de localiser des sites inconnus pour une grande partie des Innus. J'ai ensuite essayé de mieux comprendre les coulisses des sites web afin de saisir le contexte de leur production. Concernant le travail en ligne, j'ai pu identifier les liens disponibles sur quelques sites pour repérer les rapports entre institutions et comprendre ainsi les enjeux autochtones qui émergent et circulent au cœur de la cyberculture. À l'aide du site web [www.domaintools.com](http://www.domaintools.com), il a par la suite été possible de vérifier la date de création de chaque site et de prendre connaissance des sites pionniers et des sites les plus récents, ainsi que de la période de production maximale. J'ai ainsi pu constater (cf. tableau B) que le premier site conçu en 1998 est celui de la radio CKAU, de la communauté de Mani-Utenam ([www.ckau.com](http://www.ckau.com)). Le dernier a quant à lui été lancé en décembre 2008 à Pessamit suite à un appel politique ([www.uauitetau.com](http://www.uauitetau.com)). Il est intéressant de souligner que si les premiers sites web ont été conçus en langue française, les plus récents sont préférentiellement bilingue

français/innu (dans le cas des sites au Québec) et anglais/innu (dans le cas du Labrador). Cela montre d'une part le rôle joué par la langue dans le processus d'affirmation ethnique, et d'autre part le désir des Innus de développer leurs réseaux sociaux.

Grâce au travail de terrain hors ligne, j'ai pu découvrir d'autres sites web, à l'instar du site InnuTube ([www.innutube.com](http://www.innutube.com)) qui a connu un important succès parmi les jeunes Innus. J'ai également voulu mesurer l'impact d'Internet dans le quotidien des Innus au sein des communautés visitées et dans le réseau relationnel innu de la ville de Québec que j'ai eu la chance de fréquenter durant un an. Grâce à ce travail à la fois en et hors ligne, j'ai pu identifier 33 sites web, dont un tiers a été produit dans la communauté de Pessamit.

Après avoir délimité le cadre de cette recherche (le contexte de production des sites web et une caractérisation minimale de chacun d'eux), j'ai amorcé l'analyse des sites. J'ai parcouru plusieurs fois les sites de mon échantillon et choisi deux sites révélant de manière paradigmatique le moment « cyberculturel » vécu par la société innue. Ces deux sites sont, d'une part, InnuTube, site web le plus populaire auprès des jeunes Innus et, d'autre part, Innu Aitun ([www.innuaitun.com](http://www.innuaitun.com)), site web qui traduit particulièrement bien les aspirations innues vis-à-vis de cet outil de communication.

## **L'univers des pages Internet innues**

Ce que Joannes Fabian écrivait à propos des courants anthropologiques à l'aube du millénaire pourrait bien s'appliquer aux pages Internet concernant les Innus : « [...] pour autant que je puisse juger de la "situation d'ensemble" de l'anthropologie, c'est qu'il n'y a pas de situation d'ensemble » (2000 : 17). Dans la mesure où Internet est considéré comme un véhicule de communication particulièrement subjectif, proposer une analyse de l'ensemble des pages innues comporte en effet certains risques, comme celui de rester dans le champ des généralités. Pourtant, plus on avance sur le terrain, plus on s'aperçoit qu'il existe un modèle qui dépasse cette récente communication globale nourrie des pages de réseaux en ligne, de fora de discussions et de blogues. Pour dialoguer de manière transnationale dans le cyberspace, j'essaierai de démontrer que nous partageons un langage commun. Dans le cas des pages innues comme dans d'autres cas autochtones, les pages Internet sont investies de représentations imagées qui revendiquent une autonomie culturelle et politique. Je vous propose ici brièvement

de décrire le panorama et les coulisses de sites web existants, puis de montrer comment sont construits deux de ces sites qui me semblent paradigmatiques pour comprendre le rôle joué par ce moyen de communication chez les Innus.

La nation innue est composée de plus de 15 000 personnes réparties dans onze communautés au Québec et deux au Labrador. Cette population occupait traditionnellement un vaste territoire situé entre la région du Saguenay-Lac-Saint-Jean, le fleuve et le golfe du Saint-Laurent, la péninsule du Labrador et la ligne de partage des eaux. En 2007, les Innus représentaient environ 21,1 % de la population autochtone et 1 % de la population totale du Québec<sup>8</sup>.

Entre octobre 2008 et mai 2009, j'ai identifié 33 sites web produits pour et par la nation innue : 28 d'entre eux ont été créés au Québec (avec ou sans partenaires non-autochtones) et 5 au Labrador (cf. tableau A). Il s'agit de sites créés par des institutions politiques (conseil de bande, conseil tribal), des organismes de communication (réseaux de télévision, radios), des associations sportives, des églises, des fondations, ou encore sur des initiatives personnelles. Les premiers sites datent de 1997 et les plus récents de décembre 2008 (cf. tableau A). Dans leur majorité, ces sites résultent d'initiatives personnelles. Ils ont été créés par des membres de la communauté de Pessamit qui vivent dans ou hors communauté. Rappelons que, parmi les communautés innues, Pessamit est réputée pour le développement de projets de gestion économique. La construction de cette dynamique d'entrepreneuriat se manifeste notamment dans l'éclatement des 12 sites parmi les 27 repérés (cf. tableau B).

Sur le plan de la communication intralocale de la vie communautaire innue, n'oublions pas le rôle fondamental joué par la radio, pas seulement sur le plan social mais aussi sur le plan économique, de même que le rôle de la tradition orale<sup>9</sup>. Le média radiophonique permet de s'exprimer par la voix, un moyen qui n'est pas anonyme mais bien localisé et identifiable, tout en renforçant les liens sociaux dans la communauté. Internet inaugure dans cette perspective une nouvelle époque de communication dans les communautés, sans pourtant ébranler les réseaux établis. Elle permet d'une part à son usager de choisir de nouvelles connaissances transmises par ce média, et d'autre part de faire entendre les voix de ces communautés *extra-muros* et *intra-muros* (comme nous le verrons plus loin). Dans le cadre de ces deux niveaux de communication, transmission et partage sont deux concepts-clés pour comprendre la structuration des pages Internet.

## **Considérations préliminaires au sujet des pages Internet**

À l'instar des pages Internet où l'expérimentation et le partage se définissent comme deux caractéristiques importantes, il s'agit donc dans ce texte d'explorer et de présenter mes premières considérations autour d'un univers au développement encore récent. J'ai longtemps travaillé dans la région nord-est de l'Amazonie et je me familiarise depuis 2006 avec le territoire nord-est du Brésil, région la plus aride du pays où habitent des groupes amérindiens. Il faut dire que j'ai pris contact pour la première fois avec la société innue en octobre de 2008, lors de ma découverte du Québec et du Canada. J'ai par la suite effectué trois brefs séjours dans différentes communautés de la Côte-Nord en octobre 2008, en février-mars 2009 puis au mois d'août de la même année. Conformément aux concepts liés à l'étude du cyberspace, la présente contribution est donc un texte BETA, c'est-à-dire en cours de développement, dans lequel des ajouts, des corrections et des mises à jour se feront régulièrement.

Comment procéder sur un terrain de recherche sans frontières où les échanges se produisent entre anonymes ? Pour une approche ethnologique d'Internet comme dans n'importe quel domaine, il est nécessaire d'effectuer un terrain approfondi. Je parlerai dans cette perspective d'immersion numérique. Comment les pages web concernées sont-elles présentées ? Quels sont les contenus retenus ? Quelle est la place des images dans cette forme de communication ? Quels types de réseaux sont créés ? Qui en sont les auteurs et les usagers ? Les possibilités d'approches sont multiples. Dans cette étude, je me suis limitée à comprendre ce que les Innus désirent transmettre à travers leurs pages et comment ils procèdent. Utilisent-ils un langage commun aux sites non-innus et non-autochtones ? Comment peut-on finalement définir un site web innu, ou plus généralement autochtone ?

## **La culture comme héritage et le rôle de la transmission**

Le site Innu Aitun ([www.innuaitun.com](http://www.innuaitun.com)) a été lancé en 2003. Il a été conçu et réalisé par une équipe de membres innus engagés dans la diffusion de la culture, ainsi que par des membres non-innus impliqués dans la connaissance des savoirs locaux et dans la diffusion de cette culture. Tous ces acteurs avaient des connaissances du monde de l'image ou de l'art (cinéma, télévision, médias et arts plastiques), ce que prouve la forme de la structure du site. Aujourd'hui encore, ce site est l'un des plus dynamiques de notre échantillon, contenant beaucoup d'images en mouvement et des paroles ayant pour mission de transmettre des



savoirs innus pour les Innus. Des capsules vidéo produites entre 1997 et 2005 (154 au total) accompagnent tous les discours écrits. Outre les vidéos, le site comprend une photothèque de 970 images (organisées en 16 albums) que les usagers peuvent compléter avec leurs propres photographies.

Le site est organisé en quatre volets : histoire du peuple innu, outils ancestraux, vie culturelle et événements. Sa page d'accueil présente les cinq sujets majeurs qui se juxtaposent dans le volet « Vie culturelle et outils ancestraux » : « De la parole à la lumière », « Sagesse des anciens », « La vie culturelle », « Histoire millénaire » et « Événements mémorables ». Selon les auteurs, le site n'a d'autres objectifs que d'aider les aînés du peuple innu à transmettre aux jeunes générations leurs savoir-faire, leur culture, leur histoire ; autrement dit, leur fierté. Cet ensemble de connaissances ne relève pas du domaine écrit, mais de connaissances orales récitées, imagées, transmises au long des millénaires d'occupation humaine dans la région que l'on appelle aujourd'hui la « Côte-Nord québécoise ».

En somme, il s'agit dans ce cas précis de la parole innue transmise par les Innus (voyez le texte en ligne, sur le site Innu Aitun, *Histoire innue par les Innus*), pour les Innus (sous la forme de vidéos). En effet, pour les Innus, il n'est question de donner la parole aux non-autochtones que pour légitimer l'ancestralité territoriale<sup>10</sup>. Ainsi, les images qui illustrent chacune des pages explorent des thèmes liés à la nature, aux aînés, à l'enfance et à la musique rituelle (plus précisément le tambour)<sup>11</sup>. Comme beaucoup d'autres sites web autochtones, ces pages révèlent un désir (né d'une forte demande extérieure) de se représenter comme les « Indiens » d'autrefois, ainsi que le besoin de maîtriser les codes de la vie moderne (autogestion économique, sociale et politique). Malgré le processus de sédentarisation vécu depuis cent ans et la diminution du gibier, malgré le remplacement d'une économie basée sur la chasse et le piégeage par le travail salarié, malgré les difficultés sociales liées à une politique gouvernementale d'assimilation, les Innus affirment sur Internet qu'il est possible de maintenir la « tradition »<sup>12</sup>. Les textes et les images renforcent systématiquement l'idée d'un peuple aux traditions ancrées dans l'ancestralité, concept utilisé plusieurs fois dans les discours textuels et imagés, même si ces traditions ne sont probablement plus suivies comme autrefois.

Aujourd'hui, à la demande de leurs aînés, les Innus font exception avec ce site web. Sans intermédiaire, passant directement de la tradition orale à l'ère du web (donc à la technologie permettant justement la continuité de cette tradition), ils entendent numériser l'*innu aitun* [note du comité de rédaction : le concept d'*innu aitun* est défini sur le site Innu Aitun comme l'ensemble des connaissances innues transmises par la tradition orale, source : [www.innuaitun.com](http://www.innuaitun.com), consultée le 10 février 2010] au bénéfice de leurs héritiers afin que perdure la tradition, et au bénéfice des autres peuples afin que s'amenuise le fossé séparant les cultures. On assiste donc à la construction d'une auto-image fondée sur deux pôles principaux : sa présence dans la modernité et son caractère figé dans le temps. Or, la critique fréquemment adressée aux autochtones résidant hors du village peut tout aussi bien s'appliquer à certains sites web innus dans la surreprésentation d'un passé lointain et révolu<sup>13</sup>. Les auteurs transmettent davantage leurs désirs et moins leurs difficultés, leur fierté d'être autochtone et les limites rencontrées dans l'exercice de cette autochtonie. Entre l'expérience et le discours, le désir de la spécificité et celui de la modernité s'établissent une distance<sup>14</sup>. Le site web en tant qu'outil pédagogique se transforme alors en instrument politique participant de la quête identitaire.

Cette image médiatique folklorisante, reprise dans les sites web innus, doit être comprise dans le mouvement des démarches d'affirmation culturelle qui fait plus la promotion d'un essentialisme que d'empreintes culturelles. À l'extrême, afin de mieux se démarquer et de faire ressortir leurs identités, certains groupes vont jusqu'à réinventer une image traditionnelle de leur société. Cette tendance essentialiste est présente dans les discours de plusieurs pages innues, ainsi que dans d'autres sites autochtones. On le retrouve également dans les discours des politiciens canadiens et de différents leaders autochtones qui y recourent afin de faire face à une politique fédérale et provinciale à la tendance assimilatrice (Gélinas 2007). Mais plutôt que d'interpréter ces phénomènes comme des pertes culturelles résultant de processus de mondialisation, ils peuvent être considérés comme des actions des peuples autochtones en tant que sujets politiques au sein d'un mouvement de transformations culturelles. Comme l'ajoute Pierre Beaucage (2009), une nouvelle génération d'intellectuels autochtones travaille désormais à perpétuer la différence culturelle que la mondialisation atténue progressivement. Car si les mouvements actuels de revendications produisent de l'autochtonie, ils ne fonctionnent pas en vase clos sur la seule base d'éléments traditionnels refunctionalisés. Leurs discours, centrés sur les concepts d'autodétermination et de droits individuels et collectifs, ne peuvent être compris qu'en rapport avec le

discours de l'État et celui des organisations transnationales (à l'instar des ONG et des agences des Nations Unies, Beaucage 2009 : 224).

Bien différents des textes écrits et publiés par d'autres médias (presse ou télévision), qui sont structurés et pensés dans la perspective d'une lecture quotidienne, hebdomadaire ou mensuelle, les textes présentés sur les sites web sont pensés pour être lus sans compromis du registre temporel, ce qui change considérablement la forme de leur transmission. Le texte d'un site web (différent d'un blogue) doit donc être conçu pour durer plus longtemps. La fabrication du sens repose dans ce cas sur une volonté de produire un signifié indépendant du contexte vécu par son lecteur. Par conséquent, les pages d'accueil et les textes qui introduisent et guident les thèmes explorés à l'intérieur de chaque site doivent s'inscrire dans une logique atemporelle. Il en résulte des textes qui, en général, utilisent un langage hyperbolique et stéréotypé. Comme nous l'avons déjà mentionné, les pages du site Innu Aitun ont été conçues pour la transmission innue, des Innus pour les Innus. Mais parmi les jeunes gens âgés de 15 à 25 ans avec qui j'ai eu l'occasion de discuter, peu connaissaient effectivement le site. Ce type de langage séduit d'ailleurs un tout autre public : des internautes non-autochtones désireux de rencontrer un Autre lointain, une figure inverse (Simard 2003).

Dans la majorité des sites web, exception faite des articles scientifiques, les textes sont signés collectivement et expriment toujours l'esprit du groupe du site. Cette préférence pour l'idée d'un auteur collectif est caractéristique des pages innues. En ce qui concerne les images, elles renforcent deux axes : la question du territoire (images de paysages, de la faune) et la question de la transmission des savoirs traditionnels (images de joueurs de tambours, d'aînés et d'enfants). Lorsqu'il s'agit de parler des croyances (qui expliquent les traditions), le discours textuel, en général, se déroule au passé. Néanmoins, si la tradition est considérée comme appartenant au passé, elle est décrite comme un objet de vénération et de respect. Elle fait partie d'une éthique spirituelle à acquérir vis-à-vis des ancêtres, même si la plupart de ces groupes autochtones comptent des membres catholiques. L'importance accordée aux aînés est proportionnellement aussi imposante que l'absence de problèmes intergénérationnels quotidiens. Si les plus âgés se plaignent ainsi des plus jeunes qui perdent leur intérêt pour les connaissances « traditionnelles », il existe parallèlement de nombreux programmes de revitalisation de la culture innue.

Une autre caractéristique de la forme des pages web innues consiste dans l'interaction entre les différents discours en jeu, autrement dit entre texte, son et image : cet ensemble discursif crée les représentations sociales. Dans le cas de la plupart des pages innues, les documents écrits et audiovisuels faisant référence à un passé révolu démontrent la volonté des auteurs de voir les générations futures se souvenir de valeurs faisant aujourd'hui office de principes éthiques. Les images audiovisuelles jouent un rôle très important dans ce processus visant à renforcer un espace identitaire propre au sein d'un vaste mouvement d'affirmation intégré à la scène mondiale. On assiste par cet intermédiaire virtuel, depuis les dernières années, à une renaissance de la vie culturelle innue par l'intermédiaire d'une création musicale en expansion (principalement masculine) et de l'augmentation des productions littéraires (principalement féminines) diffusées sur le web.

Mais dans le même temps, les Innus, et avec eux les groupes amérindiens minoritaires, revendiquent leur place dans un espace multiculturel. Consécutivement aux importantes inégalités existant entre les forces politiques hors ligne et en ligne, ils parviennent à renforcer leurs propres frontières. Par ailleurs, en fixant les images symboliques d'un passé révolu plutôt que d'un vécu présent, les pages transmettent des valeurs culturelles susceptibles de renforcer l'esprit d'appartenance à une tradition figée non-dynamique conforme à l'image qu'ils souhaitent donner d'eux-mêmes. De nombreux messages rédigés sur les sites doivent être lus dans cette tension insolvable.

Pour comprendre la façon dont les messages sont perçus par le public au sein de cette cyberculture, il devient nécessaire de s'intéresser à un phénomène explosant sur Internet : le besoin de « capital social »<sup>15</sup>, aussi nommé *wuffie*, très répandu parmi les internautes et continuellement alimenté par la naissance récente de centaines de réseaux sociaux virtuels.

## **Besoin de partage et besoin d'appartenance**

J'ai connu personnellement Jérôme au mois de février 2009. Il était alors âgé de 23 ans. Il est sans doute le jeune homme plus doué en informatique dont j'ai fait la connaissance. Il est né à Pessamit (Betsiamites) et n'a jamais quitté le village. En 2005, il a commencé à s'intéresser à l'informatique et aux sites web. Depuis, il fournit l'hébergement web à la totalité de sa communauté<sup>16</sup> et a déjà réalisé 13 sites pour une clientèle innue. Soucieux de la circulation de l'information dans sa communauté, il a dans un premier temps imaginé plusieurs interfaces, puis aidé les

gens à partager leurs textes et leurs photos par l'intermédiaire de blogues et créé des fora de discussion. Cependant, rien ne semblait fonctionner comme il le souhaitait. Il a alors tenté de trouver une réponse efficace à la récurrente question de la mise à jour régulière des informations.

En juin 2008, il a décidé de créer un site permettant aux internautes de partager musiques et vidéos : InnuTube ([www.innutube.com](http://www.innutube.com)), version innue de YouTube qui a très vite gagné une importante popularité dans sa communauté. InnuTube rejoint une approche ludo-éducative artistique et sa structure est familière de ses usagers généralement âgés de 17 à 30 ans. Le 29 juin 2009, il rassemblait presque 780 membres et recevait la visite d'environ 6 000 internautes par mois (soit une moyenne de 250 personnes par jour) dont la presque majorité était issue de la nation innue. Le site permet à ses utilisateurs de déposer et de visionner des vidéos et des fichiers en format mp3. En février 2009, on comptait ainsi 254 vidéos, 276 en mars 2009 et 290 le 29 juin 2009. Précisons à ce propos que la musique est de loin la catégorie la plus recherchée par les utilisateurs.

Lorsque j'ai demandé à Jérôme ce qu'il pensait du site Innu Aitun ou d'autres sites web contenant de nombreuses vidéos, à l'instar du site Tshinanu.tv ([www.tshinanu.com](http://www.tshinanu.com)), il a instantanément répondu : « Ça ne me dit rien. » Après quelques minutes il a cependant ajouté : « Ah oui, une fois j'ai vu ces clips et je me suis demandé "d'où viennent ces images ?" Je ne comprends pas. » Le fait de ne pas se reconnaître dans les images diffusées par ces sites représentait pour lui une barrière à leur découverte. Pour qu'un site web soit visité, il est en effet nécessaire qu'il ait un sens pour l'internaute. Chaque site appelle ainsi un public propre. Dans la mesure où il s'agit d'un site web conçu comme un outil de transmission des savoirs des aînés vers les plus jeunes, on aurait pu imaginer que les jeunes Innus utiliseraient abondamment le site Innu Aitun ; mais il n'en est rien. D'après mes observations, ces pages sont davantage parcourues par les non-autochtones<sup>17</sup>. Que signifie cette pratique ?

Premièrement, sur le terrain du cyberspace, il est possible de modifier la nature du public originellement ciblé par un site. Ensuite, mes observations m'ont conduite à conclure que, parmi les sociétés autochtones, la popularité des sites web suit les logiques de la transmission des savoirs locaux. Pour en revenir à la première remarque, notons que les sites autochtones, comme d'autres médias, remplissent progressivement pour les non-autochtones un rôle didactique dans la

compréhension des réalités autochtones, ainsi qu'un accès privilégié à des pratiques et à des formes de pensées différentes (et ce, même si les savoirs mis en ligne passent toujours par le filtre mis en place par les auteurs du site). N'oublions pas que la mise en ligne dépend d'un consensus atteint au fil d'un long processus de consultation auprès des membres de la communauté. Dans les cas du site Innu Aitun, les importants registres sonores, photographiques et vidéographiques conçus pour être transmis aux Innus deviennent aussi un échantillon de connaissances pour non-Innus et chercheurs (dont les anthropologues). Quant à la seconde remarque, il semble que l'apprentissage des sites web autochtones se réalise toujours selon un mode de transmission traditionnel : apprendre ne doit pas être imposé aux jeunes, le désir doit venir d'eux-mêmes. Or, leur désir de s'exprimer dans la vie contemporaine semble plus fort que le désir d'acquérir les savoirs des anciens. Sur le site InnuTube, il est possible de choisir les thèmes, musiques, clips ou films appréciés (ou produits) et de les partager avec d'autres membres. « C'est facile et rapide et tu peux te faire connaître très rapidement », explique ainsi Jérôme. Lorsque je lui ai demandé la raison qui le poussait le plus à concevoir des sites web, Jérôme m'a tout simplement répondu : « Je suis content de me faire connaître ! » : les pages Internet confèrent plus que jamais du capital social.

Du 29 mars au 29 juillet 2009, il était nécessaire de payer un abonnement pour accéder aux contenus vidéo et mp3 du site InnuTube. Cela rappelle à quel point le maintien d'un site web n'est pas aisé sans un certain support institutionnel et une équipe de techniciens à même de l'intégrer dans une chaîne commerciale. Le 30 juillet 2009, les membres d'InnuTube ont reçu un message du créateur du site les invitant à accéder à son nouveau format, plus dynamique et plus voisin du format des sites de réseaux sociaux déjà disponibles sur le web (Facebook et autres). Les membres du site pouvaient alors naviguer sur le réseau gratuitement. Après quelques mois d'activité, le site a toutefois disparu du cyberspace. Faute de trouver des partenaires partageant ses priorités, Jérôme n'a pas pu donner suite à son entreprise. Selon ses propres termes, « ça prenait tout mon temps pour l'entretenir et le maintenir en vie, puisque personne ne voulait entretenir le site avec moi ». Mais plus encore que son avenir, l'essentiel du site InnuTube est son existence répondant à la volonté des Innus de faire connaître et reconnaître leur culture et leur société dans le monde non-autochtone par l'intermédiaire d'un projet qui leur est propre. Le plus important demeure en ce sens la communauté *intra-muros*<sup>18</sup> et l'univers sans frontières qu'Internet met à jour. Il faut enfin reconnaître que les Innus n'ont perdu, avec la disparition d'InnuTube, qu'une seule des

centaines de batailles qui les attendent encore dans les rapports de forces inégaux du cyberspace.

## **Conclusion**

Si cet article pose des questions préliminaires sur le lien entre les stratégies d'auto-représentation innue sur le web et les enjeux politiques dans le mouvement d'affirmation ethnique, il ouvre des questionnements à partir desquels il nous est possible d'esquisser quelques conclusions. Dans un contexte politique caractérisé par la négation de la multiculturalité autochtone tant par les gouvernements canadien et québécois que par la société civile, la cyberculture devient, pour les groupes autochtones, un espace possible de sa concrétisation. La cyberculture est aussi un espace de création de l'identité interdite et de reconstruction des identités autochtones. Ce faisant, entre en scène une tendance essentialisante de la culture. Force est donc de constater que ce phénomène se retrouve partout où l'identité ethnique est menacée.

Au Québec, et tout particulièrement parmi les Innus, la conscience identitaire des jeunes voit notamment le jour à travers la musique populaire qui, peu à peu, façonne un mouvement d'affirmation culturelle et favorise un processus social de guérison<sup>19</sup>. Nous assistons dans la même dynamique à une naissance de l'art littéraire qui occupe une place de plus en plus importante. Sur le site Innu Aitun, il est d'ailleurs possible de connaître les artistes les plus représentatifs de ce mouvement dans la section « Vie culturelle/portraits des artistes innus »<sup>20</sup>. Depuis quelques années, les autochtones envoient des messages grâce à leurs cellulaires, et plus récemment encore à travers des réseaux sociaux comme Facebook, Myspace, Orkut ou encore Bebo par l'intermédiaire desquels ils partagent photographies, vidéos, matériel audio, etc. Grâce à des dispositifs chaque fois plus mobiles et plus puissants, ils se sentent ainsi de moins en moins isolés, alors que l'isolement social de leurs univers hors ligne demeure un malaise avéré pour beaucoup d'entre eux. Mais les réseaux Internet ne permettent pas uniquement de combler la solitude et de se faire des amis ; ils sont aussi un outil de communication permettant d'acquérir ce que j'ai défini comme du « capital social »<sup>21</sup>.

Dans l'univers de la cyberculture, « tu es ce que tu partages » et non « ce que tu as ». Pour les jeunes autochtones comme pour la plupart des jeunes internautes, l'expression est juste. Mais peut-on dire pour autant que les auteurs innus sur Internet soient sur le point de créer une cyberculture autochtone, ou s'insèrent-ils

plutôt dans une tendance déjà en route ? Pour l'instant, ils prennent selon moi la seconde voie, mais avec une particularité certaine : il s'agit avant tout de fortifier le réseau innu, pour ensuite s'ouvrir au cyberspace sans frontières. Il suffit à ce sujet d'observer combien de sites web ont un accès intranet et ce qui se passe sur Facebook, où le concept de communauté est fortement décrié ; ce qui explique sans doute la raison pour laquelle les jeunes connaissent davantage le site InnuTube et fortifient leurs réseaux sociaux sur Facebook et d'autres réseaux en ligne comme le site Innu Aitun. Sur les premiers sites, ils se reconnaissent instantanément, alors que sur les seconds leur diffusion dépend plus d'un travail éducatif (comme le révèle l'existence des nombreux programmes de mise en valeur des connaissances autochtones de la part des associations et des fondations autochtones). En résumé, des sites comme InnuTube permettent aux jeunes une identification presque immédiate avec leur monde actuel et renforcent socialisation et partage. Ces sites jouent donc un rôle plutôt idéologique d'affirmation culturelle. Et s'ils sont censés devenir un outil pédagogique de transmission pour les Innus, ils deviennent aussi une intéressante porte d'accès à la culture innue pour les non-autochtones. Grâce au travail de terrain, les intimités et les lieux se dévoilent. La rencontre des Innus dans les villages, les discussions avec quelques concepteurs de sites web, la possibilité de demeurer chez les familles m'ont permis de mesurer l'importance et la nature des messages énoncés sur Internet afin de mieux saisir son rôle politique. Ce travail de déchiffrement est en cours et exigera d'autres terrains.

Internet est pour finir un miroir à double tranchant : pour les auteurs, les réseaux virtuels projettent leurs idées, mais aussi leurs désirs parfois réinventés de soi et des autres. Pour leurs usagers, ces sites deviennent des sources de savoirs et, parfois, d'images et de représentations auxquelles ils désirent croire. Internet s'affirme ainsi comme une source importante de savoirs, mais génère également un vaste champ d'imagination. Dans le cas autochtone, il ne s'agit pas seulement de la construction d'identités, mais aussi de consolider un espace propre d'identité. Son défi comme celui de toute autre société est de s'adapter au « village global » et de trouver son équilibre dans un contexte interculturel de communication mondiale.

Le mouvement autochtone auquel nous assistons actuellement dans la cyberculture nous fait penser à celui dévoilé, tardivement, par les anthropologues sur la vie sociale hors ligne. Bien avant l'arrivée des premiers Européens dans les Amériques, ses habitants participaient déjà à un grand réseau de communication et d'échanges culturels. Si pour le monde, au Brésil ou au Québec, la majorité des



peuples autochtones est encore invisible, l'inverse se produit progressivement dans l'espace cyberculturel. Dans la perspective des peuples autochtones, ce qui se passe dans la cyberculture semble vouloir faire référence à certaines dynamiques de la critique postcoloniale. En voulant se débarrasser des pratiques et des écritures qui renvoyaient à sa paternité coloniale, les démarches de plusieurs anthropologues ont été perçues comme paralysantes. Néanmoins, entre le renouvellement de la pratique et la paralysie de la théorie, ces auteurs ont mené une intéressante réflexion sur les travaux anthropologiques. C'est précisément dans cette voie que j'envisage les premières expériences autochtones sur Internet. Le langage et la forme sont sans doute ancrés dans un discours médiatique préétabli, mais il faut prendre en considération leur objectif et leur rôle dans un mouvement d'affirmation ethnique plus large nécessaire pour la survie de nombreux groupes.

L'émergence d'un processus d'autochtonisation fait enfin partie d'un processus complexe plus vaste d'affirmation des identités autochtones directement lié à l'intervention de la politique gouvernementale auprès des peuples<sup>22</sup>. Les réponses culturellement variées apportées à ces politiques façonnent aujourd'hui une riche mosaïque. Le travail anthropologique sur ce nouveau terrain vient donc tout juste de commencer.

**Tableau A :**  
**Tableau des sites Internet innus répertoriés au Québec et au Labrador**

<b>QUÉBEC</b>				
	<b>Sites web</b>	<b>Localités</b>	<b>Organismes</b>	<b>Objectifs</b>
01	<b>www.uauitetau.com</b>	Pessamit		Forum de discussions politiques.
02	<b>www.innusite.ca</b>	Pessamit	Radio Pessamit	Fournisseurs de services sites web.
03	<b>www.cimb.fm</b>	Pessamit	Radio Ntetemuk	Radio Pessamit.
04	<b>www.clsp.ca</b>	Pessamit	Conseil des Innus de Pessamit	Notices des centres soutenus par le Conseil de Pessamit.
05	<b>www.ndbetsiamites.ca</b>	Pessamit	Paroisse Pessamit	Église Notre-Dame de Pessamit.
06	<b>www.neshtesh.com</b>	Pessamit	Équipe Nestesh	Baseball Pessamit.
07	<b>www.pessamit.info</b>	Pessamit		Actualités Pessamit.
08	<b>www.pessamit.ca</b>	Pessamit (Montréal)	Conseil des Innus de Pessamit	Diffusion de la culture innue.
09	<b>www.fondationsuzie.rock.ca</b>	Pessamit	Fondation Suzie Rock	Aide suicides.
10	<b>www.aylesoft.com</b>	Pessamit	AyleSoft	Production de logiciels.
11	<b>www.innutube.com</b>	Pessamit		Diffusion musique/clips/films innus.
12	<b>www.laurentmckenzie.piczo.com</b>	Pessamit	Sites web gratuits	Sites personnels.
13	<b>www.ckau.com</b>	Mani-Utenam	Ckau.fm	Radio Mani-Utenam.
14	<b>florentvollant.miche</b>	Mani-Utenam (Montréal)		Sites personnels.
15	<b>linesarrazin.com</b>	Uashat et Mani-Utenam (Montréal)		Transmission des savoirs.
16	<b>www.icem.ca</b>	Sept-Îles (Montréal)	ICEM	Éducation et langues.

17	<b>www.tipinuaikan.com</b>	Uashat	Centre d'hébergement pour femmes victimes de violences conjugales.	Publicité du centre.
18	<b>http://www.webtamtam.com/shaputuan</b> <b>www.crka.fm</b>	Uashat-Mani-Utenam		Musée innu.
19		Schefferville	Radio Kue Attinukan	Radio Schefferville.
20	<b>www.mamuitun.com</b>	Mashteuiatsh, Essipit, Betsiamites, Uashat mak Mani-Utenam et Matimekush	Conseil tribal	Exposition des ententes des communautés de Mashteuiatsh, Essipit, Betsiamites, Uashat mak Mani-Utenam et Matimekush. Diffusion de l'histoire et de la culture innue. Tourisme à Essipit.
21	<b>www.essipit.com</b> <b>pages.destination.ca/curybuck/index.htm</b>	Essipit		Portail Innu-NetNews diffusant les négociations territoriales.
22				Radio Chuck.
23	<b>www.chukfm.ca/intro.htm</b>	Mashteuiatsh	Radio Chuck	
24	<b>www.museeilnu.ca</b>	Mashteuiatsh		Musée/Éducation.
25		Pointe-Bleue, Lac-Saint-Jean (Montréal)	SOCAM	Développer les communications médiatiques entre les communautés innues et atikamekw.
	<b>www.socam.net</b>	Wendake (Montréal)		

<b>QUÉBEC</b>				
	<b>Sites web</b>	<b>Localités</b>	<b>Organismes</b>	<b>Objectifs</b>
26	<a href="http://www.tshinanu.tv">www.tshinanu.tv</a>	Québec Montréal	TV Tshinanu	Diffuser la culture autochtone du Québec. Poursuivre l'expérience du magazine télé Tshinanu.
27	<a href="http://www.ashini.com">www.ashini.com</a>	Wendake Québec	Entreprise Adventures Ashini	Éco-tourisme autochtone.
28	<a href="http://www.innuvelles.net">www.innuvelles.net</a>			Magazine de nouvelles autochtones.

<b>LABRADOR</b>				
	<b>Sites web</b>	<b>Localités</b>	<b>Organisme</b>	<b>Objectifs</b>
1	<a href="http://www.tipatshimuna.ca">www.tipatshimuna.ca</a>	Labrador (Montréal)	Musée virtuel Canada	Patrimoine culturel.
2	<a href="http://www.innu.ca">www.innu.ca</a>	Labrador	Sheshatshiu Natuashish, Gvt. fédéral et Gvt. provincial.	Diffusion de la culture.
3	<a href="http://www.innu-aimun.ca">www.innu-aimun.ca</a>	Labrador	Memorial University of Newfoundland	Documentation sur la langue innue.
4	<a href="http://www.innuplaces.ca">www.innuplaces.ca</a>	Labrador Dallas (Texas, USA)	LABTOP : Peter Armitage, José Mailhot et Marguerite MacKenzie	Défense de droits territoriaux. Permet de localiser 500 sites innus.
5	<a href="http://www.natuashish.k12.nf.ca/">www.natuashish.k12.nf.ca/</a>	Natuashish		École Mushuau Innu Natuashish.

**Tableau B :**  
**Tableau du financement des sites Internet innus**  
**du Québec et du Labrador**

<b>QUÉBEC</b>				
	<b>Sites web</b>	<b>Date de création</b>	<b>Financements</b>	<b>Langues</b>
01	<b>www.ckau.com</b>	11/02/1998, puis 15/11/2007 Site reformulé par Jérôme Labbé	Privés	français
02	<b>www.socam.net</b>	20/02/1999	Patrimoine Canada, ministère de la Culture, des Communications et de la Condition féminine (Québec)	français
03	<b>www.mamuitun.com</b>	22/03/1999	Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada	français
04	<b>www.icem.ca</b>	10/07/2001	Gouvernement fédéral canadien	français
05	<b>www.ashini.com</b>	23/09/2002	Privés	français
06	<b>www.innuaitun.com</b>	31/03/2003	Aide financière notamment fournie par le Fonds Vidéotron	français/innu

<b>QUÉBEC</b>				
	<b>Sites web</b>	<b>Date de création</b>	<b>Financements</b>	<b>Langues</b>
07	<b>www.museeilnu.ca</b>	05/04/2004	Société d'histoire et d'archéologie de Mashteuiatsh, Fondation de l'héritage culturel autochtone, Artefacts Canada, Société des musées québécois, Musée virtuel du Canada, Réseau muséal et patrimonial du Saguenay-Lac-Saint-Jean	français
08	<b>www.florentvollant.michelinesarrazin.com</b>	08/09/2004	Privés	français/ anglais
09	<b>www.tshinanu.tv</b>	28/09/2004	Patrimoine Canada, Fonds Bell, Téléfilm Canada, Fonds Québecor, SOCAM, ECP nouveaux médias, APTN et TFO	français/ innu/anglais/
10	<b>www.pessamit.ca</b>	07/03/2005 mise à jour épisodique	Conseil des Innus de Pessamit	français
11	<b>www.tipinuaikan.com</b>	20/09/2006	Privés	
12	<b>www.ndbetsiamites.ca</b>	29/11/2006	Privés	français
13	<b>www.pessamit.info</b>	16/01/2007		français
14	<b>www.cls.p.ca</b>	31/05/2007	Privés	français
15	<b>www.cimb.fm</b>	2007 (?)		
16	<b>www.essipit.com</b>			français
17	<b>www.crka.fm</b>	2007 (?)		français
18	<b>www.aylesoft.com</b>	18/05/2008	Privés	français
19	<b>www.innutube.com</b>	18/06/2008	Membres du site	français/innu

20	<a href="http://www.innusite.ca">www.innusite.ca</a>	23/09/2008	Privés	français
21	<a href="http://www.neshatesh.com">www.neshatesh.com</a>	11/09/2008	Privés	français
22	<a href="http://www.fondationsuzierock.ca">www.fondationsuzierock.ca</a>	27/11/2008	Fondation Suzie Rock	français
23	<a href="http://www.uauitetau.com">www.uauitetau.com</a>	01/12/2008	Privés. Hébergement Innusite	français/innu
24	<a href="http://www.chukfm.ca/intro.htm">www.chukfm.ca/intro.htm</a>		Privés	français
25	<a href="http://pages.destination.ca/curybuck/index.htm">pages.destination.ca/curybuck/index.htm</a>		Privés	français
26	<a href="http://www.laurentmckenzie.picz.com">www.laurentmckenzie.picz.com</a>		Privés	français
27	<a href="http://www.innunouvelles.net">www.innunouvelles.net</a>			français
28	<a href="http://www.webtamtam.com/shaputuan">http://www.webtamtam.com/shaputuan</a>			français/ anglais

<b>LABRADOR</b>				
	<b>Sites web</b>	<b>Date de création</b>	<b>Financements</b>	<b>Langues</b>
01	<a href="http://www.innu.ca">www.innu.ca</a>	28/10/2000		
02	<a href="http://www.innu-aimun.ca">www.innu-aimun.ca</a>	06/01/2005	Projet Connaissances et ressources humaines pour le développement de la langue innue	français/ innu/ anglais
03	<a href="http://www.tipatshimuna.ca">www.tipatshimuna.ca</a>	19/05/2005	Gouvernement fédéral canadien	français/ anglais
04	<a href="http://www.natuashish.k12.nf.ca/">www.natuashish.k12.nf.ca/</a>	2006	Gouvernement fédéral canadien	anglais
05	<a href="http://www.innuplaces.ca">www.innuplaces.ca</a>	27/03/2007	Patrimoine Canada, Compagnie multimédia Idéeclac, Environnement Canada, Parcs Canada, Memorial University, Linguistics, and Canadian Boreal Trust.	Anglais (textes)/ innu (audio)

## Références

AUDET, Véronique, 2005. *Innu Nikamu. Expression musicale, affirmation identitaire et guérison sociale en milieu innu contemporain*, Mémoire de Maîtrise en anthropologie, Québec : Université Laval.

BAREILLE, Christophe, *Pour une reconnaissance de l'approche ethnographique en sciences de l'information et de la communication. Ou, pourquoi l'étude des utilisations de l'Internet doit aussi se faire par l'immersion numérique*, consulté sur Internet :

[http://w3.aislf.univ-tlse2.fr/gtsc/DOCS\\_SOCIO/FINITO\\_PDF/Bareille\\_rev.pdf](http://w3.aislf.univ-tlse2.fr/gtsc/DOCS_SOCIO/FINITO_PDF/Bareille_rev.pdf), le 10 janvier 2008.

BEAUCAGE, Pierre, 2009. « Par-delà la pluralité des voix : l'anthropologie face aux mouvements autochtones contemporains en Amérique latine », in Natacha Gagné, Thibault Martin et Marie Salaiün, *Autochtonies. Vues de France et du Québec*, Québec : Les Presses de l'Université Laval, pp. 207-227.

BOAVENTURA DOS SANTOS, 1997, « Vers une conception multiculturelle de droits de l'homme », *Droits et Sociétés*, 25 :79-96.

CANÇADO, José Maria, Juarez GUIMARAES, Patrus ANANIAS et Leonardo AVRITZER, *Boaventura de Souza Santos (Entrevista). DHNET, Rede Direitos Humanos e Cultura*, consulté sur Internet :

[http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/boaventura/boaventura\\_td.html](http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/boaventura/boaventura_td.html), les 15 et 10 janvier 2008.

CHRISTENSEN, Neil Blair, 2003. *Inuit in Cyberspace. Embedding offline Identities Online*, Copenhagen : University of Copenhagen Press.

DOWNEY, G.L, J. DUMIT et S. WILLIAMS, 1995, « Cyborg Anthropology », *Cultural Anthropology*, 10 (2) : 264-269.

DUPRÉ, Florence, à paraître 2010, « Réseaux de parentés virtuels et transmission des savoirs chez les Inuit des îles Belcher (Nunavut) », *Anthropologie et Sociétés*, numéro à paraître.



FABIAN, Johannes, 2000, « Sur la (non-)pertinences du millénaire », *Anthropologies et Sociétés*, 24 (1) : 15-19.

GALLOIS, Dominique, 2000, « Sociedades indígenas em novo perfil: alguns desafios », *Revista do Migrante-Travessia*, ano XIII, 36 : 5-10, consulté sur Internet <http://www.institutoiepe.org.br/media/artigos/doc7.pdf>, le 10 février 2010.

\_\_\_\_\_ 2005, « Materializando saberes imateriais: experiências indiegenas na Amazônia Oriental », Colloque France Brésil, *Diversidade cultural*, BNP, Paris, octobre, consulté sur Internet : <http://www.institutoiepe.org.br/media/artigos/doc4.pdf>, le 3 février 2010.

GELINAS, Claude, 2007. « Le rapport au métissage chez les autochtones du Québec méridional, 1867-1960 », *Recherches Amérindiennes au Québec*, 3(2-3) : 15-27.

LORANGER-SAINDON, Arianne, 2007, *Médias, Innus et allochtones. L'image des Premières Nations dans les journaux de la Côte-Nord et ses effets sur les rapports interethniques*, Mémoire de maîtrise en anthropologie, Québec : Université Laval.

SIMARD, Jean-Jacques, 2003, *La Réduction. L'Autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*, Sillery : Septentrion.

MOTS-CLÉS

Innu – Internet – auto-représentation – identité

---

<sup>1</sup> Cet article présente les résultats préliminaires de ma recherche post-doctorale intitulée *Le WEB et les peuples indigènes : nouvelles formes de représentation – les expériences canadiennes et brésiliennes*, réalisée grâce à une bourse d'études du ministère des Affaires et du Commerce du Canada. Je tiens à remercier le CIÉRA qui m'a accueillie entre septembre 2008 et septembre 2009, et tout spécialement son directeur Frédéric Laugrand, qui m'a introduite aux problématiques des peuples amérindiens d'Amérique du Nord et m'a mise en contact avec des collègues spécialistes de groupes autochtones au Québec. Je remercie également Aurélie Maire pour sa révision linguistique attentive, ainsi que Frédéric Laugrand et Florence Dupré pour leurs révisions critiques.

<sup>2</sup> Il existe, depuis 2003, le Réseau Peuples de la Forêt (*Rede Povos da Floresta*). Ce réseau relie les Indiens, les habitants des *quilombos*, les riverains établis sur les berges et les

---

affluents de l'Amazone et les populations ouvrières ou migrantes. Cette initiative est une actualisation de l'Alliance des Peuples de la Forêt (*Aliança dos Povos da Floresta*), créée dans les années 1980 par des leaders comme Chico Mendes, Ailton Krenak, David Yanomamy, Antônio Macedo et Francisco Ashaninka, entre autres (<http://www.redepovosdafloresta.org.br/drupal/?q=node/3>, consulté le 5 février 2010). La même année a été créé le portail *Indio On-line* regroupant six groupes autochtones du Nord-Est par un réseau de communication sans lequel l'échange en temps réel d'expériences culturelles dans le domaine de l'éducation, de l'environnement, de la santé et d'autres thèmes s'avérerait impossible. L'accès à la technologie de l'information permet à ces peuples vivant dans des localités éloignées de conserver le contact avec d'autres communautés, de défendre leurs droits, de préserver leur culture, leurs traditions et leurs territoires ([www.indiosonline.org](http://www.indiosonline.org), consulté le 5 février 2010).

<sup>3</sup> En janvier 2001, selon l'entreprise *Ibope Nielson online* (<http://www.ibope.com.br>, consulté le 3 février 2010) et le service nord-américain *Nielsen/NetRatings*, le Brésil comptait 9,8 millions d'internautes en décembre 2000, soient 5,7 % de la population brésilienne. En 2003, selon la Carte d'Exclusion Digitale publiée au début du mois d'avril par la Fondation *Getúlio Vargas* (FGV-RJ), approximativement 12,46 % des Brésiliens possédaient des ordinateurs chez eux et un peu plus de 8,31 % d'entre eux étaient connectés à Internet. Selon l'Institut de Recherche *Ibope/NetRatings*, en décembre 2007 le nombre de Brésiliens ayant un accès à la maison ou au travail a atteint 39 millions, soient 21,3 % de la population brésilienne. Mais le grand défi demeure l'accès à des connexions à haute vitesse, qui concerne encore une minorité d'internautes.

<sup>4</sup> Voir les sites <http://www.danielmunduruku.com.br/> et <http://www.elianepotiguara.org.br> (consultés le 5 février 2010). Sur les expériences autochtones au Brésil sur Internet, voir : <http://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas-indigenas/autoria-indigena/sites> (consulté le 5 février 2010).

<sup>5</sup> Je renvoie à ce propos le lecteur à quelques expériences canadiennes : la banque de données réalisée par les Inuit du Nunavik à des fins éducatives : [http://www.parcoursnunavik.com/carte\\_nunavik.asp?langue=1](http://www.parcoursnunavik.com/carte_nunavik.asp?langue=1). Des expériences d'archéologues auprès de populations autochtones : <http://www.unites.uqam.ca/tuvaaluk/> Concernant les Innus, voir le site : [http://pages.destination.ca/curybuck/index\\_fichiers/InnuReactions.htm](http://pages.destination.ca/curybuck/index_fichiers/InnuReactions.htm); <http://www.mamitinuat.com/index.htm> (les sites ont été consultés le 5 février 2010).

<sup>6</sup> J'utilise le concept d'*off-line-culture* développé par Christensen (2003) dans son étude de la relation entre le monde *on-line* et *off-line* des autochtones des îles Aléoutiennes et de l'Arctique canadien.

<sup>7</sup> [http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/boaventura/boaventura\\_td.html](http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/boaventura/boaventura_td.html) (consulté le 5 février 2010).

<sup>8</sup> En 2007, il y avait 76 787 autochtones, dont 16 199 Inuat et 10 464 Inuit. (<http://www.saa.gouv.qc.ca/nations/population.htm>, consulté le 5 février 2010, et les données du SAA du registre des « Indiens » du ministère des Affaires indiennes et du Nord

---

Canada). Ainsi, les Innus représentent environ 21,1 % de la population autochtone du Québec (excluant les Inuit), et finalement à peine 0,2 % de la population totale du Québec.

<sup>9</sup> Les ressources financières des radios autochtones au Québec dérivent majoritairement du bingo qui gère des revenus extraordinaires et rend ainsi possible la réalisation des activités communautaires, notamment sportives.

<sup>10</sup> Voir à ce sujet le seul texte écrit par l'anthropologue José Maillot dans la section « Histoire par les textes ».

<sup>11</sup> Voir aussi le site: <http://www.mamuitun.com/contexte-premieres-nations.asp>, consulté le 5 février 2010.

<sup>12</sup> « Depuis le recul des glaces, les Innus vivent sur le Nitassinan, une immensité boréale dont ils sont les gardiens. Au fil des millénaires, ils ont développé l'*innu aitun*, un ensemble de connaissances uniques dont la transmission a été assurée par la tradition orale. Cette conscience leur a permis de se nourrir, de se vêtir, de se soigner, de se déplacer et leur a permis de développer leur cœur et d'enrichir leur esprit. À travers tout ce temps, ils ont su conserver leur savoir-faire, cela dans le plus grand respect de la Terre Mère, malgré les bouleversements récents, trop souvent douloureux, survenus à l'intérieur de leur société. » (<http://www.innuaitun.com/modules/informations/index.php?id=16>, consulté le 5 février 2010)

<sup>13</sup> En ce sens, voir le site [www.uauitetau.com](http://www.uauitetau.com) (consulté le 10 février 2010) qui réalise une critique et une discussion de la politique locale.

<sup>14</sup> Comme le souligne Iankova, en faisant une récapitulation théorique de l'usage du concept d'« authenticité », le mieux serait d'utiliser le concept de « vrai » pour le groupe qui l'emploie (*Ibid.* 2009).

<sup>15</sup> L'expression « capital social » est notre traduction française du terme anglophone *wuffie*. L'expression *making wuffie* est définie en anglais de la façon suivante : augmenter le capital social gagné en ligne.

<sup>16</sup> <http://www.innusite.ca/>, consulté le 5 février 2010.

<sup>17</sup> Lors de mon dernier terrain, en discutant avec Eddy Malenfant, cinéaste et membre de l'équipe de création du site *innu aitun*, j'ai appris que le site était sur le point d'être complètement renouvelé afin de devenir un outil plus convivial pour les Innus et beaucoup plus complet au niveau du contenu. Au dire de ses concepteurs, le site remplit bien sa fonction vis-à-vis des allochtones. Il reçoit 10 000 visiteurs par mois (données recueillies au début de l'année 2009). Il remplit également son rôle vis-à-vis des jeunes Innus: transmettre des connaissances traditionnelles. C'est plutôt pour augmenter son accessibilité, sa présence en langue innue et sa stabilité technologique que *Les Productions Manitu* développent actuellement le nouveau site *Innu nimetau*. Ce nouveau site sera en langue innue et possèdera un contenu égal au moins au double du contenu d'*innu aitun*. Il profitera par ailleurs de la structure web de l'Office national du Canada, ce qui lui assure une stabilité technologique que *Manitu* ne pourrait pas s'offrir.

---

<sup>18</sup> Voir à ce propos l'article de Florence Dupré (à paraître 2010) au sujet des sociétés inuit du Canada, dans lequel elle montre comment Internet s'est intégré à la pratique sociale déjà existante : dans son cas d'étude, les réseaux de parenté.

<sup>19</sup> Voir Audet 2005.

<sup>20</sup> <http://www.innuaitun.com/modules/informations/index.php?id=35>, consulté le 5 février 2010.

<sup>21</sup> Les réseaux sociaux Internet ont élargi les possibilités de connexion et avec eux, la capacité de diffuser des informations détenues par ces groupes. Dans l'espace hors ligne, une information se propage dans les réseaux parmi les gens. Dans les réseaux en ligne, ces informations sont amplifiées, discutées et retransmises, ce qui permet d'accorder aux gens davantage de voix et de valeur à la construction de ces informations. Ces valeurs sont nommées « capital social ».

<sup>22</sup> Dans le cas brésilien, et tout spécialement pour les peuples de l'Amazonie orientale, voir Gallois 2000 et 2005.

## **Communautés virtuelles et appropriations autochtones : trois hypothèses à explorer**

**Jean-François Savard**

Professeur

Chercheur associé à l'Observatoire de l'administration publique  
École nationale de l'administration publique (ÉNAP)

### **Introduction**

En 1998, la revue *Wicazo SA* a consacré un numéro spécial aux thèmes des technologies et des cultures autochtones. Dans un article publié dans le cadre de ce numéro, j'indiquais que, bien qu'il ait été trop tôt à l'époque pour mesurer les effets de l'arrivée d'Internet dans les communautés autochtones, le plus grand danger qui les guettait était la perte graduelle de leur culture (Savard 1998). Une décennie plus tard, Internet est passé d'un média de masse (au sein duquel chacun peut créer du contenu et le diffuser à tous) à un média social – une révolution qu'aucun autre média (qu'il s'agisse de l'imprimé, de la radiodiffusion ou de la télédiffusion) n'a connue. Son accessibilité s'est accrue de façon exponentielle. S'il y a quinze ans, à l'exemple d'Howard Rheingold (1993), on rêvait de communautés virtuelles, il semble aujourd'hui que le phénomène soit avéré. En partant du postulat que les communautés virtuelles existent, il est donc pertinent de se poser la question suivante : comment les peuples autochtones s'approprient-ils ces réseaux virtuels ?

Une brève revue de la littérature effectuée en 2009 a démontré que nous sommes encore loin de pouvoir répondre à la question, peu de travaux s'y intéressant. Le texte suivant expose les fruits d'une réflexion présentée à l'invitation du CIÉRA dans le cadre de son colloque annuel de 2009. J'y explorerai brièvement trois hypothèses susceptibles d'apporter des éléments de réponses à la question. Ces hypothèses me conduiront à proposer en conclusion un plan de

recherche visant à mieux comprendre les appropriations autochtones des communautés virtuelles. Mais avant de pouvoir explorer ces hypothèses, il convient de définir la morphologie des communautés virtuelles et de faire état des conditions nécessaires à leur accès.

## **La morphologie des communautés virtuelles**

Définir ce que l'on entend par « communauté virtuelle » renvoie à deux facteurs, selon que notre intérêt porte avant tout sur les technologies d'information et de communication (TIC) ou sur les liens sociaux. Ce sont les agencements de ces deux facteurs qui donnent à une communauté virtuelle sa morphologie particulière. Il n'y a donc pas une seule façon de comprendre ou d'imaginer une communauté virtuelle. Parmi les facteurs technologiques, nous trouvons d'abord ce que l'on peut appeler le « web standard », c'est-à-dire des pages web relativement statiques dont le but principal est d'offrir des informations précises à ceux qui les consultent. Il s'agit du web des premières années, qui peut-être appuyé par un certain dynamisme mais dont la principale fonction est d'être consulté, non pas d'interagir avec l'internaute.

Le développement technologique de la fin des années 1990 et du début des années 2000 a permis la création de nouvelles normes qu'il est aujourd'hui convenu d'appeler le « web 2.0 ». Les technologies sous-jacentes à ces nouvelles pages sont beaucoup plus nombreuses et plus complexes, elles permettent des interactions entre l'internaute et la machine (et surtout entre internautes à travers la machine) qui n'existaient pas à l'origine. Ce qui différencie surtout le web standard du web 2.0, c'est que dans le premier, l'internaute est consommateur de contenu, alors que dans le second il devient à la fois consommateur et producteur. La pratique du blogue représente très certainement l'archétype du web 2.0. Il s'agit en effet de pages dans lesquelles un auteur propose aux internautes ses réflexions sur un objet donné (consommation de contenu). En retour, les internautes bonifient ces réflexions en commentant directement au cœur du blogue les réflexions de l'auteur (production de contenu).

Dans ses premières années, le web standard pouvait bénéficier d'un appui visuel en permettant l'affichage d'images. C'est d'ailleurs l'importante révolution d'Internet qui a grandement contribué à sa popularisation. Le web a permis à Internet de passer d'un réseau de technologies uniquement textuelles à un réseau de technologies plus riches en offrant un contenu pictural (photos, images). Vers la fin

des années 1990 se sont rapidement ajoutées des technologies multimédias (vidéo, audio, animation) qui ont davantage enrichi le contenu des pages web. Or, avec l'arrivée des normes du web 2.0, les internautes produisent leur propre contenu qu'ils partagent aisément avec des milliers, voire des millions d'autres internautes. Les technologies contemporaines permettent même aux utilisateurs de tenir des rencontres en visioconférence en travaillant simultanément sur un même document à distance.

Autre technologie populaire sur le web malgré un nombre croissant d'obstacles juridiques, le poste-à-poste (en version anglophone *peer-to-peer* ou *p2p*) permet à l'internaute de partager avec des millions d'autres le contenu de son disque dur grâce à un logiciel spécifique et de se procurer en échange le contenu d'autres utilisateurs. Il s'agit en quelque sorte d'un troc électronique. La technologie du poste-à-poste s'inscrit parfaitement dans la logique du web 2.0 puisque, comme le signale Howard Rheingold, « ce que peut faire le *peer-to-peer*, c'est fournir un champ public dans lequel chaque utilisateur produit la ressource qu'il consomme » (Rheingold 2005 : 117).

S'il est important de cerner les processus de développement et de fonctionnement de ces technologies, il est tout aussi important de bien saisir leurs effets pour comprendre l'émergence des communautés virtuelles. Autrement dit, l'utilisation des différents outils propres aux technologies précédemment présentées a différents effets qui façonnent la morphologie particulière des communautés virtuelles sur Internet. Prenons la création des réseaux sociaux, dont le meilleur exemple est sans doute Facebook. Ce site met en relation un individu avec ses « amis » et lui permet de partager pensées, mais aussi photographies de voyage ou encore vidéos. À l'intérieur du site Facebook se créent des groupes d'internautes partageant des intérêts communs. Il peut s'agir de fan-clubs comme de groupes d'intérêts ou de groupes politisés. Il se forme alors des communautés virtuelles adoptant une morphologie particulière.

D'autres types de communautés peuvent se créer grâce à différents outils, qu'il s'agisse de courriels, de blogues et de microblogues (à l'instar du site Twitter), de fora, d'autres sites interactifs et même de réseaux poste-à-poste. Très souvent, les communautés utilisent simultanément plusieurs de ces outils afin de maintenir le réseautage. On déterminera donc l'existence d'une communauté en s'interrogeant sur les liens qu'entretiennent différents groupes physiques<sup>1</sup> ou

différents individus, ainsi que sur les objectifs poursuivis à travers ces échanges, puis l'on déterminera la forme de cette communauté en s'interrogeant sur les outils qu'elle utilise et la façon dont elle les utilise. La morphologie d'une communauté virtuelle se détermine donc bien en regard de deux facteurs : les liens sociaux qui unissent ses membres et les technologies qu'ils utilisent pour se mettre en rapport.

## **Les conditions d'accès aux communautés virtuelles**

La discussion précédente pourrait donner l'impression que la formation de communautés virtuelles est un phénomène répandu<sup>2</sup> auquel tout le monde, ou presque, adhérerait facilement. S'il est vrai que le développement technologique évolue sans cesse de façon à créer des outils plus simples pour les utilisateurs, il reste qu'il existe en réalité encore de nombreux obstacles limitant l'accès et la participation à de telles communautés. Trois conditions sont en effet nécessaires pour avoir accès aux communautés virtuelles. Il faut tout d'abord en posséder les moyens techniques. D'un point de vue individuel, la personne qui intègre l'une de ces communautés doit à la fois avoir accès à un ordinateur ou à un appareil mobile capable de se connecter à un réseau, et adhérer aux services d'un fournisseur Internet. D'un point de vue social, les communautés « réelles » doivent proposer des services d'accès à Internet sur leur territoire et mettre des accès publics (cafés Internet, bibliothèques, etc.) à la disposition des internautes.

Bien qu'un utilisateur puisse avoir accès aux moyens techniques pour être membre de communautés virtuelles, encore faut-il ensuite qu'il sache les utiliser. Il lui faut connaître non seulement le fonctionnement de l'appareil, mais aussi le fonctionnement des logiciels permettant l'existence des communautés virtuelles. Ces connaissances constituent de véritables prérequis pour accéder aux communautés virtuelles. À ce propos, on associe parfois l'impossibilité de travailler avec un ordinateur ou d'utiliser ces logiciels à une forme d'analphabétisme numérique.

Je préciserais enfin que si l'accès aux technologies et à la connaissance de leur fonctionnement sont des conditions nécessaires à la participation aux communautés virtuelles, elles ne sont toujours pas suffisantes. Ces communautés élaborent des cultures particulières caractérisées par leurs propres codes sociaux, leur propre éthique et parfois même leur propre langage. L'inscription dans ces communautés requiert donc d'être en mesure d'appréhender ces cultures et de les adopter. Il est en somme nécessaire de pouvoir définir une identité culturelle



numérique distincte de sa culture « réelle ». Cette dernière condition est souvent la plus difficile à remplir.

Les obstacles qui empêchent la réunion de ces trois conditions entraînent un phénomène d'exclusion de ceux qui, pour des raisons de compétences cognitives ou de difficultés liées aux technologies ou aux dimensions culturelles, n'ont pas accès aux réseaux virtuels. Ce phénomène d'inégalité numérique, connu sous l'expression anglophone *digital divide*, a été observé dès 1993 par Howard Rheingold qui voyait là l'un des plus importants obstacles à la création de communautés virtuelles (Rheingold 1993). Depuis, l'idée a été reprise et développée par d'autres chercheurs (Alexander et Pal 1998 ; Alvarez et Hall 2004 ; Niezen 2005) qui s'accordent tous sur l'idée selon laquelle la participation aux communautés virtuelles dépend des moyens mis en œuvre pour réunir les conditions d'accès nécessaires.

Dans ce contexte, il convient de s'interroger sur la nécessité pour les peuples autochtones de mettre en place les moyens leur permettant de réunir les conditions de leur participation aux communautés virtuelles. Autrement dit, quels types de processus d'appropriation des communautés virtuelles sont aujourd'hui en pratique parmi les peuples autochtones, qui justifieraient de mettre en place de tels moyens ? Comme je le soulignais en introduction, il ne s'agit pas ici de mettre de l'avant des résultats de travaux de recherche pour répondre à cette question, mais plutôt d'explorer trois hypothèses susceptibles d'y répondre. Ces hypothèses sont fondées sur une revue de la littérature, laquelle laisse entrevoir que les appropriations autochtones des communautés virtuelles peuvent prendre plusieurs formes.

### **Première hypothèse : les formes d'appropriations sociales**

Les appropriations autochtones des communautés virtuelles pourraient prendre différentes formes sociales, la première étant la création d'une identité numérique. Les technologies d'information et de communication (TIC) ont le pouvoir de promouvoir la création de communautés virtuelles qui dépassent le cadre des communautés ethniques, permettant aux individus de réaliser socialement différents traits de leur identité (Niezen 2005). Cette réalisation virtuelle de l'identité dépasse le cadre territorial qui limite les possibilités de réalisation sociale. Si la multiplication de l'identité de soi peut paraître risquée, Elkins (1997) souligne que la réalisation d'une identité dans plusieurs communautés ne constitue pas une

limite, dans la mesure où les communautés se chevauchent et démontrent une certaine complémentarité. Ce qui devient problématique est l'absence de chevauchement entre communautés, qui favorise une fragmentation de l'identité.

L'appropriation de communautés virtuelles peut aussi servir à reconfigurer des liens sociaux (seconde forme d'appropriation sociale), puisqu'elle permet à leurs membres de sortir du cadre territorial. La création de ces communautés permet d'ouvrir l'accès à de nouveaux espaces sociaux dont l'ambition est d'accentuer la communication entre les membres et de promouvoir à la fois coopération et création d'un bien commun (Rheingold 2005). Pour les peuples autochtones dans le monde, ces communautés fonctionnent comme des espaces rassembleurs (Sawhney et Suri 2008). On cherche alors à créer une communion des identités autochtones et à leur donner une vie propre dans un espace qui ne peut exister autrement que par le virtuel (Elkins 1997).

Les appropriations sociales des communautés virtuelles peuvent aussi promouvoir des éléments propres aux cultures autochtones (troisième forme d'appropriation sociale). Ce qui signifie, par exemple, qu'une communauté virtuelle permettrait de mettre de l'avant des éléments culturels aussi variés que la langue et les arts. Ce qu'il faut retenir, c'est que les communautés virtuelles servent à diffuser et à médiatiser les cultures autochtones. Il ne s'agit pas de la forme d'appropriation la plus courante, mais elle se réalise facilement et peut donner une certaine vigueur à des communautés géographiquement isolées.

La communauté virtuelle peut aussi être plus forte et servir à soutenir la production d'éléments culturels (quatrième forme d'appropriation sociale) par la mise en place d'une synergie particulière permettant un partage d'idées, de connaissances et de compétences. La production prend alors un sens collectif, les formes de ce travail étant susceptibles de varier de simples suggestions des membres de la communauté à une création entièrement collective. Il faut par ailleurs souligner que la production culturelle exige une communauté aux liens plus serrés que la promotion. La communauté où se produisent des éléments culturels doit partager des valeurs, des intérêts et surtout des objectifs communs.

Les communautés virtuelles peuvent enfin représenter des espaces d'éducation (cinquième forme d'appropriation sociale). On sort dans ce cas du cadre de la formation institutionnelle reconnue par un système d'éducation défini,

pour se diriger vers une formation plus ouverte et plus collective. De telles communautés pourraient permettre l'enseignement de l'histoire, des langues et des littératures autochtones.

L'appropriation sociale des communautés virtuelles connaît tout de même certaines limites. Pour commencer, la fragmentation des identités que peut induire l'appartenance à plusieurs communautés peut se solder par un conflit de valeurs pour l'individu (Sawhney et Suri 2008) et, en accentuant certains aspects de l'identité plutôt que d'autres, entraîner certaines pertes culturelles. Plus les communautés virtuelles sont désolidarisées du monde réel et proposent leurs propres valeurs et cultures, plus le phénomène d'acculturation est susceptible d'être prononcé. On peut donc se poser les questions suivantes : les communautés virtuelles risquent-elles d'altérer le tissu social des communautés réelles ? Les individus peuvent-ils perdre leur ancrage dans les communautés réelles et les communautés virtuelles accentuer l'individualisme ? Pourrait-on aboutir à une situation où l'identité ne se définirait plus par son essence, mais uniquement de façon relationnelle ?

D'un point de vue sociologique, on peut également se demander s'il n'existerait pas le risque que les liens sociaux ne se définissent plus que par le besoin de communication efficace, entraînant ainsi la perte de l'habilité à communiquer en personne avec les rituels associés (Sawhney et Suri 2008). Les communautés virtuelles pourraient-elles ébranler les bases des relations sociales et familiales existant dans le monde réel ? Les communautés virtuelles pourraient-elles se désolidariser socialement et culturellement des communautés réelles ? Peut-on enfin assurer un équilibre entre les apports positifs et les effets potentiellement dangereux des communautés virtuelles ?

## **Seconde hypothèse : les formes d'appropriations politiques**

Plusieurs recherches ont démontré que les actions des mouvements autochtones se sont internationalisées dans les années 1970, 1980 puis 1990 (Forest et Rodon 1995 ; Frideres 1993 ; Salé, Field et Horn-Miller 2004). Avec l'arrivée des TIC et le développement de leur accessibilité, les actions se sont modifiées en se tournant vers l'usage de ces technologies, ce qui laisse donc supposer qu'il est possible de s'approprier politiquement les communautés virtuelles.

Les communautés virtuelles politiques créent un espace virtuel international dans lequel elles se développent (Niezen 2005). Elles se caractérisent également par le fait que, dans le monde dit « réel », les communautés physiques revendiquent des droits similaires dans leurs États respectifs. La formation de communautés virtuelles leur permet donc de sortir l'action du cadre étatique pour la rejouer dans l'univers virtuel, de façon à créer une pression politique extérieure plutôt qu'intérieure aux frontières étatiques (Niezen 2005).

La création de telles communautés n'est cependant pas sans conséquence. On peut imaginer, en effet, qu'en agissant ainsi se dessine une nouvelle géopolitique en vertu de laquelle les États se doivent de composer avec des mouvements à la fois intérieurs et extérieurs à leurs frontières. Ils ne peuvent donc plus se permettre de contenir les mouvements autochtones à l'intérieur de leur juridiction, ils doivent aussi se justifier sur le devant de la scène internationale (Forest et Rodon 1995). En esquissant ce nouveau type de géopolitique, les communautés virtuelles autochtones sont susceptibles de créer une situation relativement inconfortable pour les gouvernements étatiques.

Niezen (2005) démontre que les communautés politiques virtuelles autochtones ont des caractéristiques qui les distinguent d'autres communautés virtuelles. Elles émergent tout d'abord d'un mouvement mondial, nouveau sens commun au caractère autochtone cherchant à définir une identité transnationale. Ces communautés se définissent en effet par leur attachement au droit international, à l'élaboration de normes légales, à la négociation formelle et surtout aux représentations politiques auprès des organismes internationaux. Et bien qu'elles soient des communautés globales, elles défendent surtout des intérêts locaux : économies locales, productions technologiques locales, etc. Ensuite, ces communautés revendiquent un droit à l'autodétermination conçu comme un ensemble de droits collectifs et une forme de décolonisation de l'État-nation. Enfin, les communautés virtuelles autochtones se servent de l'espace international dans lequel elles s'inscrivent pour combattre la discrimination à l'encontre des peuples autochtones et développer un discours de victimisation. Ce discours est important dans la mesure où il a contribué à élargir la base des membres de la communauté virtuelle autochtone, permettant ainsi à des groupes d'Asie et d'Europe du Nord de se définir comme « autochtones » :

The Internet, then, is able to give shape and substance to political relationships that might otherwise be only fleeting, and even, [...] to define alliances that exist only as ideas rather than as personally negotiated realms of common experience and interest. (Niezen 2005 : 545)

McNutt (2008) et Rethemeyer (2007) pensent quant à eux que les communautés politiques virtuelles peuvent avoir différents effets sur le jeu politique et sur les processus de politiques publiques. Ces communautés pourraient permettre d'élargir la participation du nombre de citoyens dans les réseaux ou les sous-systèmes politiques. Elles pourraient aussi donner une plus grande force aux mouvements de la base (*grass root*) et contribuer à redéfinir les domaines politiques en insufflant notamment de nouvelles idées (Rethemeyer 2007). On peut enfin penser que les communautés virtuelles politiques pourraient avoir une importante influence sur les relations politiques entre les élus et la société civile, raison pour laquelle ces communautés sont souvent perçues comme les agents d'une nouvelle démocratie plus participative (George 2008), qui ne soit pas uniquement un apport plus efficace à l'action collective. L'instauration de communautés virtuelles permettrait ainsi une participation qui développerait le sens de l'intérêt public et la démocratisation des décisions publiques. En un mot, les communautés virtuelles permettraient la création d'une nouvelle démocratie fondée sur un nouveau civisme (George 2008).

Mais ces modes d'appropriations politiques des communautés virtuelles présentent également des limites dont il faut être conscient. Concernant l'idée d'une nouvelle démocratie, il est tout d'abord primordial de tenir compte des inégalités d'accès aux communautés virtuelles (nous l'invoquions précédemment) qui rendent impossible la participation de plusieurs collectivités autochtones de régions isolées.

Ensuite, McNutt (2008) souligne qu'il n'existe pas de véritable indépendance de l'univers virtuel par rapport à l'univers du « réel ». Il serait donc illusoire de penser que les communautés virtuelles puissent être les instigatrices d'une nouvelle démocratie, puisque le désengagement des individus observé dans l'univers réel serait exacerbé dans l'univers virtuel. Il y aurait donc toujours une importante correspondance entre cet univers réel et l'univers virtuel. Les configurations sociopolitiques propres à l'univers réel auraient très souvent tendance à se reproduire dans l'univers virtuel. À cet égard, plusieurs études ont démontré qu'il se fait peu de rencontres nouvelles dans l'univers virtuel. Au contraire, les liens

que l'on retrouve dans les communautés virtuelles seraient une reproduction des liens investis dans l'univers réel. Internet permettrait donc plutôt de solidifier et d'augmenter les échanges entre individus, sans nécessairement créer de nouveaux liens (McNutt 2008 et Rethemeyer 2007). L'action politique virtuelle autochtone relèverait dans cette perspective presque d'un paradoxe : l'action est globale dans le but de défendre et de protéger des intérêts locaux. L'énergie des communautés autochtones virtuelles est dérivée des groupes locaux, elle n'est pas produite par la communauté virtuelle elle-même. Cette dernière est donc perpétuellement enracinée dans les communautés locales « réelles » qui utilisent l'univers virtuel pour mieux définir leur identité politique et intensifier la recherche d'autonomie (Niezen 2005).

Rethemeyer (2007) conclut enfin dans son étude que les réseaux virtuels ne contribuent pas à élargir les réseaux de politiques publiques, puisqu'ils ne sont pas utilisés pour créer de nouvelles relations au sein du réseau. L'univers des politiques publiques semble en cela demeurer un univers encore bien « réel » et très peu virtuel. Rethemeyer précise même qu'il n'existe aucune communication uniquement virtuelle dans les réseaux de politiques publiques, Internet étant simplement considéré comme un moyen de communication multiplexe. Selon l'auteur, les usagers principaux des réseaux virtuels seraient les membres des réseaux politiques déjà influents et bien situés structurellement dans le réseau de politiques publiques. Les membres du noyau central du réseau mettraient en place, consciemment ou inconsciemment, des obstacles pour empêcher les membres marginaux d'avoir accès à la partie virtuelle du réseau. L'utilisation des réseaux virtuels pour mobiliser une masse de citoyens ne serait donc pas liée à la position des acteurs au sein d'un réseau de politiques publiques, et n'aurait qu'un effet minime sur l'influence des acteurs (Rethemeyer 2007). Autrement dit, les acteurs de pouvoir dans les réseaux de politiques publiques ne perdraient que très rarement l'influence de leur position consécutivement à une mobilisation virtuelle.

Malgré tout, on peut penser que les réseaux virtuels demeurent des ressources susceptibles d'être traduites en influences politiques. Les réseaux virtuels pourraient influencer les dynamiques dans les réseaux politiques et de politiques publiques, mais ils ne créeraient pas de nouvelles forces sociales et se conformeraient aux réseaux préexistants. Au bout du compte, Internet pourrait servir à mobiliser ou à influencer, mais ne constituerait pas pour autant une communauté en soi. Serait-ce donc que les appropriations politiques des

communautés virtuelles créeraient surtout des groupes marginaux ayant peu d'effet sans l'appui des communautés réelles ?

### **Troisième hypothèse : les appropriations économiques**

Au Canada, de nombreux programmes ont été mis en place depuis les années 1970 pour stimuler les économies autochtones (Savard et Béland 2009). Le développement économique est même souvent présenté par l'État canadien comme une solution à l'ensemble des défis que doivent relever les peuples autochtones<sup>3</sup>. Il apparaît dans ce contexte pertinent de s'interroger sur les effets des appropriations économiques autochtones des communautés virtuelles.

Il est tout d'abord intéressant de signaler que l'économie virtuelle est fondée sur l'échange d'informations, au contraire d'une économie « réelle » basée sur l'échange de biens. Ainsi, l'hypothèse que je propose d'explorer suppose que dans les communautés virtuelles se créent de l'information et des connaissances échangées contre une valeur monétaire. Ces échanges remplacent les échanges de produits matériels, d'où le besoin de créer de plus en plus d'informations, de connaissances et de savoirs, mais aussi et surtout de contrôler les flux d'informations pour contrôler l'économie virtuelle. Depuis le développement du commerce électronique, cette économie de l'information commence même à produire une économie hybride au sein de laquelle les membres de communautés virtuelles échangent des produits virtuels (c'est le cas des logiciels, j'y reviendrai plus loin). Un des défis pour les communautés virtuelles désirant s'insérer dans cette économie est donc d'être en mesure de produire de l'information, une production qui nécessite des moyens sans lesquels une communauté ne peut aspirer à un développement économique virtuel. Avoir accès à ces moyens exige une formation et des connaissances poussées, ainsi que d'importantes ressources financières.

L'économie du logiciel est selon moi l'un des meilleurs exemples d'économie virtuelle<sup>4</sup>. Il s'agit d'une économie favorisant le logiciel propriétaire qui laisse donc peu de place à ceux qui n'ont pas les moyens de production suffisants. La gestion de bases de données constitue un autre bel exemple d'économie virtuelle. De nombreux moteurs colligent de l'information sur les utilisateurs de réseaux virtuels et l'organise dans de grandes bases vendues, par exemple, à des fins de publicité ciblée. Mais encore une fois, ce type d'économie exige des connaissances poussées et de larges ressources financières rarement accessibles aux communautés

autochtones. Or, si les communautés n'ont pas accès aux capitaux de base ou aux connaissances nécessaires, comment peuvent-elles s'approprier économiquement les communautés virtuelles ? Comment pourraient-elles, par exemple, créer des logiciels dans une économie de logiciels propriétaires, si elles ne disposent pas des moyens appropriés ? Nous avons là une autre forme d'inégalité.

Je crois qu'une autre hypothèse mérite à ce sujet d'être explorée. Je propose l'idée selon laquelle pour s'approprier économiquement les communautés virtuelles, les communautés autochtones auraient avantage à s'orienter vers la production de logiciels libres : les cultures autochtones partagent en effet plusieurs caractéristiques avec la culture du logiciel libre. Il existe par exemple dans la culture du logiciel libre une catégorie d'internautes appelés *hackers* (Rheingold 2005), dont l'éthique semble parfois proche de certaines valeurs autochtones<sup>5</sup>. Les premiers internautes à s'autodésigner *hackers* suivaient un contrat social informel appelé l'« éthique du *hacker* », dont Steven Levy (2001) explique qu'elle incluait quatre principes :

1. L'accès aux ordinateurs devrait être illimité et intégral ;
2. si vous rencontrez un problème, n'attendez pas qu'on le résolve à votre place ;
3. toute information devrait être gratuite ;
4. méfiez-vous de l'autorité, faites avancer la décentralisation (Rheingold 2005).

Blum (2008) ajoute à cette éthique les trois points suivants :

1. Le travail est vu comme un jeu, une passion ;
2. l'argent est moins important que le partage ;
3. le réseau rend la structure ennuyeuse.

Selon Rheingold (2005), sans cette éthique il n'existerait pas de réseaux Internet commercialisables. Pour les *hackers*, la collaboration avait donc pour but de créer une ressource qui profiterait à tous, à commencer par les collaborateurs l'ayant créée. Le logiciel libre est un courant fondé sur le partage des connaissances et du savoir, le meilleur exemple étant le partage de codes sources. Il s'agit aussi d'un courant au sein duquel le logiciel est considéré comme un bien qui appartient à tous et qui peut donc être modifié selon les besoins de ses utilisateurs. Il donne à voir un monde où le statut social n'est pas déterminé par ce que l'on contrôle, mais par ce que l'on donne ou que l'on partage (Blum 2008) – ce qui n'est pas sans rappeler,



par exemple, la ligue haudenosaunee où la valeur d'un chef se mesure à sa capacité de partager avec les membres de sa famille et de son clan (Savard 2006).

Le logiciel libre est enfin un domaine où la propriété intellectuelle est collective. Ceci pose problème dans le mode de production actuel considérant la propriété intellectuelle comme une propriété individuelle. Pour les non-autochtones, la propriété intellectuelle constitue en effet un bien individuel au même titre qu'une terre ou une maison. Or, dans la plupart des cultures autochtones, la propriété intellectuelle est conçue comme un bien collectif. Les savoirs traditionnels en constituent un bon exemple parmi les communautés d'Amérique du Nord et d'Amérique du Sud (Gagnon 2009). Cette façon de penser la propriété intellectuelle du logiciel libre n'est donc pas totalement étrangère aux valeurs autochtones.

Selon Blum (2008), le logiciel libre implique un fort engagement de l'internaute au sein de la communauté virtuelle, avec une diversité des contributeurs qui partagent un ensemble de valeurs. Le fonctionnement de cette industrie est fondée sur une forme de mérito-démocratie dans laquelle chacun a droit à la parole, où l'évaluation est basée sur l'expertise technique et le rôle dans la communauté, et où les membres s'auto-organisent et interagissent les uns avec les autres en tout temps. L'importance du logiciel libre relève aussi de ce qu'il permet l'assimilation permanente de nouvelles connaissances à travers une cyclicité rapide à l'échelle de la communauté, mais adaptée à l'échelle individuelle grâce à un ensemble de rituels qui lui sont propres (Blum 2008). Précisons à ce sujet que le logiciel libre se crée en communauté (virtuelle) et qu'il est sujet à de nombreuses discussions au moment de sa création. S'approprier une communauté de logiciel libre permettrait en ce sens aux peuples autochtones de s'insérer dans une économie aux valeurs relativement familières, tout en leur donnant les moyens de s'affranchir en partie de l'économie du logiciel propriétaire et de trouver leur place dans l'appropriation économique des communautés virtuelles.

S'il s'agit en principe d'un intéressant projet économique, la question se pose toutefois de savoir si ce projet serait viable au sein des communautés autochtones du Canada. Il faut en effet savoir que le logiciel libre relève avant tout d'une économie de services, non de production. Il s'agit donc de vendre par son intermédiaire du conseil ou d'adapter des logiciels. On pourrait ainsi imaginer une communauté virtuelle autochtone adaptant le célèbre système d'opération Ubuntu

pour en créer une ou plusieurs versions autochtones. Ou encore une communauté virtuelle où se créeraient et se vendraient des logiciels produit par des communautés autochtones non seulement aux membres et institutions autochtones, mais aussi à une clientèle plus large. Comme il s'agit d'une économie de conseils, nous pourrions enfin imaginer la création de tels services visant à la fois des groupes autochtones et non-autochtones.

Cette conception des appropriations économiques des communautés virtuelles comporte enfin certaines limites. Premièrement, bien que cela n'exige pas de capitaux de base, ce type d'appropriation implique des connaissances spécifiques généralement acquises au cours d'une formation universitaire. Deuxièmement, il faut avoir accès au matériel logistique nécessaire pour mener des activités de production ou de conseils. Troisièmement, il faut un accès à l'univers virtuel. Or, l'ensemble de ces moyens est actuellement rarement disponible dans les communautés autochtones canadiennes isolées, ces dernières devant compter sur une action gouvernementale fédérale pour s'insérer dans l'univers du logiciel libre. La question est donc de savoir comment le gouvernement pourrait accompagner les peuples autochtones dans ce cheminement. Affinons dans cette perspective la dernière hypothèse que j'évoquais plus tôt. Le gouvernement pourrait mettre en place un programme de formation en partenariat avec des universités et des organismes comme le CEPN<sup>6</sup> afin de permettre aux jeunes gens des communautés éloignées d'acquérir les connaissances requises. Il pourrait également mettre sur pied un fonds pour l'acquisition du matériel nécessaire à la production et à l'adaptation de logiciels libres ou de prestations de conseils. Enfin, il pourrait adopter une politique favorisant l'achat de services ou de produits conçus par les communautés virtuelles autochtones afin de dynamiser cette économie.

Si nous admettons que les communautés politiques virtuelles se reflètent dans les communautés politiques réelles, comme nous l'évoquions dans la section précédente, nous pouvons supposer qu'une dynamique semblable caractériserait les communautés économiques virtuelles et réelles. L'économie virtuelle se transférant dans l'économie réelle, un membre d'une communauté participant à une économie florissante dans le domaine virtuel verra les connaissances et les capitaux acquis soutenir le développement de sa communauté réelle. Autrement dit, une économie virtuelle globale aurait la capacité de soutenir une économie réelle locale : l'univers du logiciel libre permettrait de briser les inégalités créées par l'industrie du logiciel propriétaire à l'égard des peuples autochtones.

## Conclusion

Je soulignais au début de ce texte que lorsque les individus ou les collectivités (autochtones ou non) en possèdent les moyens cognitifs, financiers et matériels, ils peuvent prendre part à des communautés virtuelles dont les formes se définissent en regard des liens sociaux unissant ses membres et des technologies utilisées pour les mettre en rapport. Je proposais ainsi de réfléchir à la façon dont les peuples autochtones étaient susceptibles de s'appropriier ces communautés virtuelles. Pour répondre à la question, j'ai proposé trois hypothèses. La première veut que les appropriations puissent être sociales, permettant la création d'identités autochtones numériques, la promotion ou la production des cultures ainsi qu'une nouvelle forme d'éducation. La deuxième propose que ces appropriations puissent être politiques, entraînant la création d'une nouvelle forme de démocratie, mais aussi d'une nouvelle géopolitique autochtone où les pressions politiques vécues par l'État ne proviendraient plus uniquement de l'intérieur. Enfin, la troisième hypothèse suggère que les appropriations des communautés virtuelles puissent être économiques, à la condition que l'on adopte une forme d'économie alternative (ici le logiciel libre) et que le gouvernement intervienne en partie.

Pour chacune de ces trois hypothèses, j'ai présenté les bénéfices que pouvaient apporter les différentes formes d'appropriations, ainsi que leurs limites. Mais il ne s'agissait ici que d'une première réflexion sur le phénomène. Les trois hypothèses ayant été présentées, il convient à présent de proposer un plan de recherche afin de les analyser en détails. Il serait faire fausse route que de penser que les différents modes d'appropriations soient mutuellement exclusifs. En réalité, les communautés virtuelles font partie d'un système complexe présentant des caractéristiques sociales, politiques et économiques. Mais pour les besoins de la recherche, il est important de pouvoir étudier ces phénomènes distinctement. Cela exige donc un plan de recherche pluridisciplinaire au sein duquel différents points de vue pourront être confrontés. Il serait en cela souhaitable de mettre en place au moins trois projets de recherche distincts qui non seulement analyseraient de façon empirique les éléments avancés dans ce texte, mais qui tiendraient également compte des limites énoncées pour chacune des hypothèses. Chaque projet devrait autrement dit tester à la fois une hypothèse et sa contre-hypothèse présentées dans le texte. La revue de la littérature effectuée en 2009 a démontré que la recherche dans le domaine des communautés virtuelles autochtones est encore très jeune et offre peu de réponses. Le plan proposé ici devrait permettre d'apporter quelques pistes de réflexion supplémentaires afin de mieux comprendre un phénomène de

plus en plus prégnant chaque jour.

## Références

ALEXANDER, Cynthia J. et Leslie A. PAL, 1998, *Digital Democracy: Policy and Politics in the Wired World*, Toronto : Oxford University Press.

ALVAREZ, R. Michael et Thad E. HALL, 2004, *Point, Click & Vote: The Future of Internet Voting*, Washington : Brookings Institution Press.

BLUM, Guillaume, 2008, « Une informatique humainement acceptable est-elle possible ? De l'aliénation à l'émancipation », *Nouvelles pratiques sociales*, 21(1) : 52-67.

ELKINS, David J., 1997, « Globalization, Telecommunication, and Virtual Ethnic Communities », *Revue internationale de science politique*, 18(2) : 139-152.

FOREST, Pierre-Gerlier et Thierry RODON, 1995, « Les activités internationales des Autochtones au Canada », *Études internationales*, 26(1) : 35-58.

FRIDERES, James, 1993, *Native Peoples in Canada. Contemporary Conflicts*, Scarborough : Prentice Hall.

GAGNON, Jacinthe, 2009, *Reconnaissance identitaire et préservation de la culture : l'action internationale des peuples autochtones*, Québec : Laboratoire d'étude sur les politiques publiques et la mondialisation.

GEORGE, Éric, 2008, « De la complexité des relations entre démocratie et TIC », *Nouvelles pratiques sociales*, 21(1) : 38-51.

LEVY, Steven, 2001, *Hackers: Heroes of the Computer Revolution*, New York : Penguin USA.

MCNUTT, Kathleen, 2008, « Policy on the Web: The Climate Change Virtual Policy Network », *Canadian Political Science Review*, 2(1) : 1-15.

NIEZEN, Ronald, 2005, « Digital Identity: The Construction of Virtual Selfhood in the Indigenous Peoples' Movement », *Comparative Studies in Society and History*, 47(2) : 532-551.

RETHEMEYER, R. Karl, 2007, « Policymaking in the Age of Internet: Is the Internet Tending to Make Policy Networks More or Less Inclusive? », *Journal of Public Administration Research and Theory*, 17(2) : 259-284.

RHEINGOLD, Howard, 1993, *The Virtual Community: Homesteading of the Electronic Frontier*, New York : Perseus Books.

RHEINGOLD, Howard, 2005, *Foules intelligentes : la nouvelle révolution sociale*, Paris : M2 Éditions.

SALÉE, Daniel, Ann-Marie FIELD et Kahente HORN-MILLER, 2004, « De la coupe aux lèvres. L'action politique des peuples autochtones sur la scène internationale et la reconfiguration des paramètres de la citoyenneté au Canada », in Micheline Labelle et François Rocher (Dir.), *Contestation transnationale, diversité et citoyenneté dans l'espace québécois*, Québec : Les Presses de l'Université du Québec, pp. 156-207.

SAVARD, Jean-François, 1998, « A Theoretical Debate on the Social and Political Implications of Internet Implementation for the Inuit of Nunavut », *Wicazo SA Review*, 13(2) : 83-97.

\_\_\_\_\_ 2006, *Une approche théorique des conceptions du fédéralisme mises de l'avant par les revendications d'autonomie gouvernementale autochtones comme élément de remise en question du fédéralisme canadien*, Ottawa : Carleton University.

SAVARD, Jean-François et Marie-Ève BÉLAND, 2009, « Une relation nécessaire : le rôle de l'État canadien dans l'habilitation de la gouvernance locale des premières nations », *Télescope*, 15(3) : 116-127.

SAWHNEY, Harmeet et Venkata Ratnadeep SURI, 2008, « Lateral Connectivity at the Margins: Ritual Communication and Liminality on Aboriginal Networks », *Science Technology and Society*, 13(2) : 345-368.

---

<sup>1</sup> Par l'expression « groupes physiques », je désigne des groupes qui se rencontrent non seulement sur Internet, mais également dans des lieux « réels » comme un centre communautaire.

<sup>2</sup> Dans les faits, il est actuellement difficile d'évaluer avec précision le nombre de communautés virtuelles existantes. L'évanescence de ces communautés et de leurs critères de définition rendent tout inventaire particulièrement complexe.

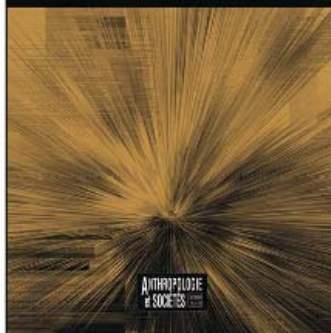
<sup>3</sup> Le dernier *Discours* du trône illustre parfaitement cette affirmation.

<sup>4</sup> Concédonsons tout d'abord qu'il existe une économie réelle des logiciels, que l'on peut se procurer dans les grandes surfaces commerciales. On retrouve ces logiciels sur des supports CD ou DVD. Mais il s'agit ici d'une économie de plus en plus marginale. En effet, aujourd'hui, la majeure partie des logiciels est créée et échangée au sein de communautés virtuelles.

<sup>5</sup> Je me dois ici de distinguer le *hacker* du *cracker*, les deux étant souvent confondus. Le *cracker* est quelqu'un qui s'introduit dans les réseaux et les piratent pour le plaisir. Le *hacker* appartient à une culture de programmeurs. On ne peut se revendiquer *hacker* que si nos pairs nous considèrent comme tel (Blum 2008).

<sup>6</sup> Le CEPN est le Conseil en éducation des Premières Nations.

ANTHROPOLOGIE DE LA MORALE  
ET DE L'ÉTHIQUE



Achetez le numéro en ligne  
et abonnez-vous!

[www.ant.ulaval.ca/anthropologieetsocietes](http://www.ant.ulaval.ca/anthropologieetsocietes)

**ABONNEMENT 2010**

	Canada	Étranger	
Étudiant	35 \$	55 \$	CAN
Régulier	60 \$	80 \$	CAN
Institution sans agence	110 \$	150 \$	CAN
Institution avec agence	105 \$	125 \$	CAN

**Prochain numéro**

Spécial hors thème

**Anthropologie de la morale  
et de l'éthique**

Volume 33, numéro 3 (2009)

Sous la direction de Raymond Massé

**PRÉSENTATION**

L'anthropologie face à la morale et à l'éthique  
*Raymond Massé*

Anthropologie de la moralité et de l'éthique :  
Essai de définitions  
*Raymond Massé*

Généalogies de la vertu :  
Pratiques éthiques en Asie du Sud  
*David Ali et Anand Pandian*

Extension du domaine de l'éthique  
*Ruwen Ogien*

Au-delà de l'universalisme et du relativisme :  
L'horizon d'un pluralisme responsable  
*Christoph Eberhard*

Une éthique du tragique. Considérations  
anthropologiques sur la condition humaine  
*Gilles Bébeau*

La morale de l'interdiction de la clitoridectomie  
en pays kikuyu  
*Yvan Droz*

Expression d'une souffrance sociale en milieu  
rural sénoufo et ethnoéthique  
*Marie Lonford*

Une anthropologie de la bioéthique. Contexte local  
et expérience vécue de l'avortement vs discours  
bioéthique en Maldivie (note de recherche)  
*Ana Marin*

Une anthropologie des moralités de l'obeah  
à Ste-Lucie (note de recherche)  
*Marie Meudec*

**HORS THÈME**

De la tragédie collective à l'individualisation du  
malheur. L'expérience de fin de légitimité de la  
condition de victime des sinistrés de la catastrophe  
La Tragedia (1999) au Venezuela  
*Paula Vásquez Lezama*





# **Un forum de discussion sur la sexualité post-partum constitue-t-il une communauté virtuelle ? Une étude exploratoire**

**Catherine de Pierrepont**

Sexologue M.A. et agente de recherche

Département de sexologie

Université du Québec à Montréal (UQAM)

## **Introduction**

La période post-partum correspond généralement à la période de temps entre l'accouchement et le premier anniversaire de naissance de l'enfant (Bitzer et Alder 2000 : 52). Cette phase s'accompagne de nombreuses adaptations pour les nouveaux parents, que ce soit sur le plan physique, psychologique, interpersonnel ou social (Adams *et al.* 2006 ; Ahlborg, Dahlöf et Strandmark 2000 ; Ahlborg et Strandmark 2001 ; Barrett *et al.* 2000 ; Condon, Boyce et Corkindale 2004 ; Olsson, Lundqvist et Faxelid 2005 ; Pacey 2004 ; Pastore, Owens et Raymond 2007 ; Trutnovsky *et al.* 2006 ; Wyder 2007). Elle exige aussi des ajustements importants de la part des conjoints dans la sphère maritale et sexuelle, en particulier pour les femmes qui vivent des problèmes d'ordre sexuel comme la diminution de l'intérêt sexuel et la fréquence des relations sexuelles (Adams *et al.* 2006 ; Ahlborg, Dahlöf et Hallberg 2005 ; Ahlborg, Dahlöf et Strandmark 2000 ; Ahlborg et Strandmark 2001 ; Barrett *et al.* 2000 ; Condon, Boyce et Corkindale 2004 ; Olsson, Lundqvist et Faxelid 2005 ; Pacey 2004 ; Pastore, Owens et Raymond 2007 ; Trutnovsky *et al.* 2006 ; Wyder 2007). Ces problèmes peuvent être amplifiés par la présence de tabous ou de non-dits touchant la sexualité post-partum. Si dans de nombreux groupes culturels la période post-partum s'accompagne d'une abstinence sexuelle plus ou moins longue liée à des considérations physiologiques et religieuses (Pacey 2004 ; Laughlin 1989 ; Laughlin 1992 ; Laughlin 1994 ; Saucier 1972), dans la culture occidentale le tabou est plus diffus mais toujours présent, renvoyant à des considérations d'ordre

médical (von Sydow 1999). Les professionnels impliqués dans le suivi des nouveaux parents évitent ainsi de parler de cette question (Adams *et al.* 2006 ; Barrett *et al.* 2000 ; Olsson, Lundqvist et Faxelid 2005 ; Pacey 2004 ; Pastore, Owens et Raymond 2007 ; Trutnovsky *et al.* 2006 ; Wyder 2007 ; Bitzer et Alder 2000). Les informations ou les conseils sont plus souvent rares et portent essentiellement sur la contraception et la reprise des relations sexuelles. Cet évitement renvoie à plusieurs motifs : manque de connaissances et de formation professionnelle dans ce domaine, réticences à discuter d'un sujet intime, gêne ou inconfort.

Confrontés à ces carences, les parents en quête d'informations et de soutien sur les plans relationnels et sexuels se tournent souvent vers les ressources offertes par Internet qui leur permettent d'accéder à des informations ou à des réseaux de personnes qui partagent leurs préoccupations. Nous tenterons de voir dans quelle mesure ces usages donnent lieu à la formation d'une communauté virtuelle à partir de l'analyse d'échanges sur un forum de discussion français.

## **La communauté virtuelle**

L'accessibilité d'Internet, son prix abordable et l'anonymat qu'il procure contribuent au succès de ce nouveau médium (Barak et Fisher 2001 ; Barak et Fisher 2003 ; Cooper Sportolari 1997 ; Cooper, McLoughlin et Campbell 2000 ; Katz et Rice 2002 ; Ross *et al.* 2005). Les fora de discussion en ligne constituent un outil particulièrement apprécié par les différents groupes d'internautes en raison de leurs caractéristiques conviviales. Définis comme des documents numériques dynamiques (conversation en processus) et collectifs (Marcoccia 2001), ils sont considérés comme un sous-type spécifique de conversations multiples ou une forme hybride de conversation : les fora se fondent sur la quasi-simultanéité des échanges, le rapport structurant entre les interventions (interventions-initiatives suivies d'interventions réactives diverses) et un style proche de l'oral, tout en se différenciant de la conversation traditionnelle par l'anonymat qui accompagne les discussions, l'asynchronicité, la nature publique des messages et le cadre participatif complexe (présence de polylogues : soient de multiples conversations souvent discontinues et de multiadressage au sein de ces polylogues, soit un message transmis à plusieurs en même temps sans nécessairement connaître les interlocuteurs directement, Marcoccia 1998, 2000, 2004a et 2004b). Plusieurs fonctions sont associées à l'usage des fora : obtention d'informations et de ressources, offres de services, productions collectives, partage d'informations et

d'expériences, assistance, soutien, conseils, mais aussi empathie, considération et encouragements (Breshnahan et Murray-Johnson 2002 ; Henri et Charlier 2005 ; Hirt 2005). Paganelli *et al.* (2008) avancent ainsi que les fora sont à la fois des vecteurs de motivation informationnelle (pour combler un manque de connaissances) et émotionnelle (lieu de partage des émotions et du vécu). Ils constituent donc des espaces de communication virtuelle d'où émergent des réseaux, des groupes ou des communautés d'échange et de soutien.

Plusieurs travaux ont tenté de définir la notion de communauté virtuelle. Pour Marcoccia, ces communautés renvoient à « des regroupements socioculturels qui émergent du réseau lorsqu'un nombre suffisant d'individus participent à ces discussions publiques pendant assez de temps en y mettant suffisamment de cœur pour que des réseaux de relations humaines se tissent au sein du cyberspace » (Marcoccia 2002 : 2). Il ajoute aussi que la communauté virtuelle « se définit comme la résultante d'un intérêt commun ponctuel entre des individus autonomes en situation d'interaction dans un espace symbolique » (*Ibid.* : 3) et qu'elle correspond à une « tribu affectuelle », soit une forme de communication faite d'habitudes, de complicité et d'affectivité (Marcoccia 2002). Proulx, pour sa part, avance la définition suivante :

[...] cette expression [communauté virtuelle] désignera le lien d'appartenance qui se constitue parmi les membres d'un ensemble donné d'utilisateurs d'un espace de clavardage, d'une liste ou d'un forum de discussion, ces participants partageant des goûts, des valeurs, des intérêts ou des objectifs communs, voire dans le meilleur des cas, un authentique projet collectif. (Proulx 2006 : 17)

Plusieurs critères ont été avancés pour définir la présence d'une communauté virtuelle. Pour Proulx (2006), il s'agit d'abord et avant tout d'une communauté d'intérêts, une communauté permettant de développer un sentiment d'appartenance définissant sa propre culture par l'usage de conventions linguistiques, d'abréviations et de codes partagés entre ses membres. Selon Marcotte (2001), la communauté virtuelle permet ainsi de créer un sentiment d'appartenance, un esprit de groupe par différents moyens : une fréquentation et une participation régulières, le développement de relations d'amitié, le développement et le partage de règles, de valeurs, de pratiques, de codes, de croyances, d'un langage et d'intérêts communs au groupe, ainsi que l'instauration d'un mode de régulation (règles de politesse et de savoir-vivre, formelles ou informelles, associées à un système de sanctions et de gratifications). Pour Sangwan, Guan et Siguaw (2009), quatre

critères sont essentiels : le sentiment d'appartenance, l'influence entre internautes, l'intégration des membres et la réponse et aux besoins exprimés par les membres ainsi que le partage de relations affectives. Marcoxia (2001 et 2002) a quant à lui développé une liste plus exhaustive de critères pour définir et reconnaître une communauté de parole virtuelle :

1. La possibilité de construire et de maintenir un sentiment d'appartenance chez les membres ;
2. la possibilité de construire son identité ;
3. l'importance de la dimension relationnelle ;
4. l'engagement réciproque des membres ;
5. le partage des valeurs et des finalités du groupe ;
6. l'émergence d'une histoire commune ;
7. la durée des échanges ;
8. la présence de principes de pilotage et de mécanismes de résolution de conflits ;
9. la réflexivité du groupe, soit la conscience d'appartenir à une communauté.

Nous chercherons à savoir si ces critères se retrouvent dans le contexte d'une analyse d'échanges entre participants d'un forum en ligne portant sur la sexualité post-partum. Trois questions seront soulevées dans cette perspective : comment les parents interagissent-ils sur le forum ? Ce forum se définit-il comme un espace de soutien ? Ces échanges contribuent-ils à la création d'une communauté virtuelle ?

## **Méthodologie**

Pour répondre à ces questions, 250 fora couvrant les années 2003 à 2008 ont été recueillis durant l'été 2008 puis standardisés. Ce processus a permis d'uniformiser les fora en français pour en permettre l'analyse par un logiciel d'analyse de textes Sémato, logiciel web d'assistance sémantique à la catégorisation et à l'exploration des données textuelles développé par des chercheurs de l'Université du Québec à Montréal (Plante, Dumas et Plante, S.d.). Ces échanges ont été collectés sur le site Doctissimo ([www.doctissimo.fr](http://www.doctissimo.fr)), dans la catégorie générale « sexualité » et le sous-thème de discussion « sexe et grossesse ». Les fora choisis concernaient directement le post-partum et possédaient au moins trois interactions. La collecte de ces données ne pose pas de problèmes éthiques particuliers puisqu'elles sont publiques et accessibles sans contraintes. L'anonymat des participants est respecté, rendant toute reconnaissance ou identification impossible. Seul le sexe des participants est indiqué dans l'étude.

## Résultats

### *Données sociodémographiques*

Sur les fora concernés, 1 250 locuteurs ont été répertoriés, dont 1 097 femmes et 153 hommes. Consécutivement à leur très forte représentation, ce sont les femmes qui initient majoritairement les fora de discussion (222 femmes pour 28 hommes). Sur les 138 locuteurs ayant donné leur âge, la moyenne est de 26,6 ans, avec une étendue de 17 à 35 ans. Sur les 114 partenaires de participants dont l'âge a été identifié, la moyenne est de 30,2 ans, avec une étendue de 19 à 48 ans. Plus de la moitié des participants (684 locuteurs) ont défini leur état parental : 392 étaient primipares, 187 multipares (de 2 à 6 enfants), 63 étaient enceintes, 30 étaient déjà primipares et enceintes de nouveau, 11 étaient déjà multipares et enceintes de nouveau, et une personne a changé de statut au fil des fora (après avoir accouché, elle est devenue primipare). Parmi les fora, 99 étaient mixtes (comprenant des discussions d'hommes et de femmes), 2 se composaient d'hommes uniquement et 149 de femmes uniquement. Les modes d'interaction utilisés présentaient une grande diversité, mais les plus fréquents étaient les suivants :

1. Des femmes primipares discutant avec des femmes multipares ;
2. des femmes primipares discutant entre elles ;
3. des femmes primipares ou multipares discutant avec un homme (dont le statut de la conjointe est rarement révélé) ;
4. des hommes dont la conjointe est primipare discutant avec des femmes primipares.

### *Critères de définition des communautés virtuelles*

Selon Marcoccia (2002), nous l'avons vu, la possibilité de construire et de maintenir un sentiment d'appartenance chez les membres d'une communauté constitue l'un des critères fondamentaux de l'existence d'une communauté virtuelle qui se fonde sur plusieurs indices présents dans le forum sur le post-partum. Tout d'abord, comme le postule Marcoccia, la thématique du forum, celle de la sexualité post-natale, est bien circonscrite. Les internautes dont les questions ou les commentaires ne répondent pas à cette problématique sont orientés vers d'autres sites : « Essaye de poser ton problème sur le forum grossesse ou accouchement tu auras assurément plus de réponses » [F152- femme]), ou sont totalement expulsés : « Tu devrais aller voir un autre site car des déséquilibrés comme toi n'ont pas du tout leur place ici ABRUTI » [F240- femme].

En second lieu, on retrouve l'utilisation, l'adoption et la validation d'un vocabulaire, d'un langage et de codes communs (abréviations et acronymes) permettant aux internautes de développer un sentiment d'appartenance au groupe. Outre le recours à des abréviations faisant appel aux expressions qui se retrouvent sans doute sur d'autres fora, telles que « MP » (message privé), « pe » (peut-être), « gsp » (je ne sais pas), « pb » (problème) et « pk » (pourquoi), d'autres sont directement liées à la problématique du post-partum, à l'instar de « Bb », « bb1 », « bb3 » (bébé et parité), « gygy » ou « gynéco » (gynécologue), « RC » (retour de couches), « VB » (voie basse), « PDS » (points de suture), « sg » (sage-femme), etc. La présence d'un lexique commun indicateur de comportements langagiers partagés qui nécessitent un apprentissage, contribue à développer un sentiment d'appartenance à une communauté de parole virtuelle.

On retrouve aussi l'utilisation importante des émoticônes, autre indice permettant aux participants d'exprimer et de partager leurs émotions. Ceci contribue à pallier l'absence d'indices non-verbaux faisant partie des processus de communication en personne et réduit ainsi, en partie, les échanges anonymes sur le forum. Tout un registre d'émotions (joie, déception, colère, surprise et peur) est ainsi exprimé par les émoticônes qui personnalisent les messages, tout comme le recours aux majuscules pour insister sur un point particulier. L'usage de rituels d'interaction spécifiques contribue aussi à l'émergence du sentiment d'appartenance, comme le souligne Marcoccia (2002).

Les salutations directes et indirectes (« Salut Caroline » [F174- femme] ; « Bonjour à toutes » [F177- femme] ; « Salut les filles ! » [F223 – femme]) et les remerciements anticipés ou à la suite de réponses (« Merci d'avance ! » [F010 – femme] ; « Merci d'avance pour votre aide... » [F103 – femme] ; « Je te remercie beaucoup de ta réponse » [F104 – femme] ; « Merci, ton message me rassure » [F106 – femme]) contribuent à la ritualisation des échanges et à la formation d'une communauté. Les témoignages et le partage de certains vécus et d'expériences contribuent aussi à cimenter les relations et à créer un sentiment de groupe, les internautes se confiant les uns aux autres en toute liberté autour de sujets habituellement considérés comme tabous – ce qui recueille l'assentiment des participants : « Il n'y a pas de soucis, on est sur un forum, c'est fait pour ça » [F030 – femme] ; « Super votre discussion ! Encore un tabou de levé ! » [F029 – femme] ; « Merci pour votre ouverture d'esprit ! » [F240 – femme].

La possibilité de construire son identité dans la communauté, notamment par la personnalisation des signatures, est le second critère avancé par Marcocchia (2002) et l'on retrouve le recours à cette stratégie sur le forum. Les messages sont souvent accompagnés de citations, de maximes, de liens vers des pages web personnelles et de banderoles appelées *tickers* sur le site Doctissimo. Ces dernières permettent de visualiser la progression de la grossesse, de l'âge de l'enfant, ainsi que toute autre donnée temporelle.

Le troisième critère de communauté virtuelle est l'importance de la dimension relationnelle des échanges, notamment permise par l'expression des émotions (de façon écrite ou par signes typographiques comme les émoticônes) à travers des témoignages. Ces derniers constituent d'ailleurs le type d'interaction le plus courant sur les fora. La familiarité entre internautes, autre indice, contribue aussi à la dimension relationnelle, que ce soit par l'utilisation des prénoms, le tutoiement (« Bridget, en as-tu parlé à ton homme ? » [F071- femme] ; « PS: Keni est gentil ! (tu comprendras s'il intervient !) » [F120 – homme]) ou l'humour (« Mais oui, il faut ramoner tout ça après tant de jours non je blague, oui tu peux recommencer » [F116 – femme] ; « Pourvu qu'il ait compris qu'il faut être moins brusque sinon je le jette (non je blague !) » [F008 – femme] ; « C'est toi que l'on voit accoucher d'un bébé pieuvre dans le premier Men in black ? Il est mignon en plus » [F170 – femme]). La dimension relationnelle est également présente dans l'application et le respect des règles de politesse, non sans certains écarts associés à l'usage d'un vocabulaire inconvenant et à l'utilisation de majuscules non recommandée par l'étiquette du web, aussi appelée « Netiquette », mais atténuée par des formules d'excuses (« De plus je te prie de m'excuser d'avance pour mes propos que je vais tenir : Quand je lis ce que tu as écrit, je ne peux dire qu'une chose : ELLE SE FOUT DE TA GUEULE ! » [F035 – homme]).

La présence du quatrième critère, qui porte sur l'engagement réciproque des membres dans la communauté virtuelle, est démontrée par les modalités de coopération entre les membres du forum par le biais des messages incitatifs, qui comprennent des questions adressées aux participants, et les messages réactifs qui suivent (par échange de témoignages, d'expériences, d'informations scientifiques ou expérientielles, ainsi que de savoirs et de savoir-faire populaires sous la forme de conseils et d'avis) : « Vous devriez essayer un sexologue ou un conseiller conjugal » [F008 – femme] ; « Si je peux me permettre de vous donner un conseil ce serait simplement d'en parler avec lui » [F248 – homme] ; « Alors je peux te

conseiller d'essayer le lubrifiant ça marche pas mal sinon il faut que ton chéri soit très doux » [F060- femme]. Ces conseils peuvent influencer les internautes qui se repositionnent alors dans leurs démarches : « Je vais essayer... ça me changera » [F029 – femme] ; « On va essayer de se détendre » [F110 – femme]. Les marques de soutien et d'encouragement attestent de l'implication affective des participants : « Allez, bon courage » [F174 – femme] ; « Ne t'inquiète pas ça va revenir avec le temps comme dit... » [F209 – femme] ; « Garde espoir » [F249 – femme] ; « Ne désespère pas ... avec le temps et beaucoup de patience ça reviendra » [F010 – femme] ; « Bonne chance ! » [F250 – femme]. Ces remerciements (avant ou après les conseils) contribuent à renforcer les liens en démontrant de la gratitude pour l'aide apportée ou anticipée.

Le cinquième critère de communauté virtuelle porte sur le partage de valeurs et des finalités du groupe. Ce partage est révélé par le même intérêt central des internautes, celui de la question sexuelle post-partum. Tous les participants des fora s'intéressent à ce thème commun et se questionnent sur ses diverses composantes (modifications physiques, reprise des activités sexuelles, dimensions affectives, etc.). Des valeurs communes sont aussi mises en évidence par la volonté de discuter de questions considérées socialement comme taboues et de situer la sexualité dans toutes ses dimensions à travers l'usage d'un vocabulaire direct et la révélation de soi sur des préoccupations intimes.

Le sixième critère, celui de l'émergence d'une histoire commune, est confirmé par la mise en place d'une histoire conversationnelle entre internautes : au fil des échanges, les préoccupations et les récits reflétant les itinéraires sont dévoilés et partagés, accompagnés de questions et suscitant des réactions de la part des répondants. Ils révèlent ainsi des récurrences et des points communs dans les interrogations des participants. L'archivage des échanges sur le site permet par ailleurs de conserver une mémoire collective à laquelle les participants peuvent accéder et contribuer.

Le septième critère, qui porte sur la durée des échanges, est plus malaisé à cerner. Les discussions surviennent généralement sur une période de temps limitée, mais les internautes peuvent revenir sur le site, poser des questions et proposer des solutions, des conseils, des avis et des témoignages en relation avec les interventions précédentes. Néanmoins, l'évaluation de la continuité de la présence des internautes montre que celle-ci reste faible, le roulement étant élevé. Ainsi, les



mesures de fréquentation indiquent qu'à travers les 250 fora, la très grande majorité des répondants n'ont participé qu'à une seule occasion aux discussions alors que 108 répondants sont intervenus entre 2 et 7 fois, 7 entre 8 et 27 fois et un répondant, masculin, 50 fois.

Le huitième critère, renvoyant à l'existence de principes de pilotage des comportements des membres et à la présence de mécanismes de résolution de conflits, semble être partiellement présent. Les internautes sur les fora se doivent en effet de suivre la charte pour les fora du site Doctissimo, qui comprend des règles de savoir-vivre et de savoir-parler comptant notamment l'interdiction de citer directement le nom de professionnels de la santé ou de leurs institutions. La présence exceptionnelle du modérateur sur un forum permet de fournir une réponse à une question en attente de réponse depuis quelques temps, mais son rôle traditionnel (supprimer les messages perturbateurs et surveiller les discussions virtuelles) est passé sous silence dans notre échantillon. Un système de normes et de sanctions contribuant à l'autorégulation du forum semble par ailleurs être en vigueur : les internautes invectivent eux-mêmes ceux dont les propos ne sont pas en lien avec le sujet du forum (en les orientant parfois vers d'autres ressources) ou se permettent des commentaires directs si le langage utilisé n'est pas conforme aux normes (il est par exemple interdit de parler en langage de type messagerie instantanée).

Le dernier critère de définition d'une communauté virtuelle, celui de la réflexivité du groupe ayant conscience d'appartenir à une collectivité spécifique, semble aussi être présent. Sans référer à un « nous » collectif concret, ce sentiment se manifeste par des interpellations directes et indirectes à l'ensemble des internautes : « Merci les filles » [F008 – femme] ; « Bonjour à tous ! » [F015 – femme] ; « Coucou les bloggeurs et les bloggeuses ; tous les papas et les mamans vont bien ? » [F088- femme].

## **Conclusion et discussion**

Les résultats de cette étude exploratoire consacrée aux fora de discussion touchant la sexualité post-partum sur le site Doctissimo suggèrent que les échanges en ligne se situent dans le cadre d'une communauté virtuelle post-natale selon la définition par critères qu'en propose Marcocchia (2002) et qu'ils se fondent à la fois sur des éléments d'ordre thématique, conversationnel et organisationnel. Les fora, surtout féminins dans leur composition, constituent ainsi un espace de

questionnements, d'informations, de ressources et de conseils portant sur la sexualité post-natale, une thématique par ailleurs peu traitée sur le plan social ou par les intervenants en santé relativement aux tabous entourant cette période (de Pierrepont 2009). Les nouvelles technologies de communication offrent donc des possibilités d'échange où les parents primipares ou multipares peuvent discuter avec leurs pairs virtuels de leurs préoccupations intimes, et partager expériences et témoignages contribuant à diffuser des savoirs et des savoir-faire parfois experts, souvent populaires.

Ces fora de discussion où s'entrecroisent des espaces privés (renvoyant à la vie et aux confidences intimes, personnelles et biographiques, d'expressions de récits sexuels) et publics (partage de discussions, d'arguments, de valeurs, etc., Daoust S.D.) sont aussi des lieux d'expression affective qui signalent les modes de communication (graphie ou émoticônes) contribuant à la création d'une « tribu affectuelle » (Marcoccia 2002) et conversationnelle. Les participants partagent en effet plusieurs traits langagiers communs dont le vocabulaire, les abréviations, etc. Cette communauté d'intérêts s'arrime ainsi à une « communauté de paroles » (Marcoccia, 2002). Celle-ci demande l'acceptation de normes de conduite et de savoir-vivre définies à la fois par le site qui héberge les fora, le modérateur qui supervise les échanges et les règles internes au groupe. La transgression de ces normes appelle des réactions de la part des participants et parfois des sanctions symboliques visant à punir la personne prise en défaut. Cette « netiquette » a donc pour but de « compenser l'absence de contrôle sur la communication médiatisée par ordinateur (dans les forums de discussion non modérés par un webmestre, par exemple) et le sentiment d'impunité provoqué par l'anonymat des internautes par une forme d'autocensure fondée sur des règles de comportements » (Marcoccia 2000 : 253). L'analyse des échanges montre cependant que dans cette communauté virtuelle les liens entre participants ne s'inscrivent pas dans la longue durée, peu de répondants maintenant une présence à long terme sur les fora – et ce, même si une histoire commune se tisse puisque les archives du site permettent une transmission intergénérationnelle des expériences et des savoirs.

Cette étude exploratoire confirme donc l'intérêt de l'observation ethnographique de fora de discussion qui permettent de cerner l'existence de communautés particulières. Il serait par exemple important de poursuivre ces analyses en comparant des fora portant sur le même sujet dans le temps et dans des langues autres que le français, afin de dégager des perspectives dynamiques et de

comprendre jusqu'à quel point les préoccupations et les modes d'échanges varient selon les milieux socioculturels. Il serait aussi nécessaire de voir si ces échanges, conseils et avis, contribuent à la transformation des représentations, des perceptions et des pratiques entourant la sexualité post-partum chez les internautes. Ce type d'études pourrait contribuer à évaluer la mesure dans laquelle Internet pourrait constituer un outil d'intervention significatif dans le domaine de la santé, ainsi qu'à développer de nouvelles ressources dans ce domaine.

## Références

ADAMS, Lisa G. *et al.*, 2006, « New mothers and sexual intimacy: an existential framework for counselling », *The Family Journal: Counselling and Therapy for Couples and Families*, 14(4) : 424-429.

AHLBORG, Tone, Lars-Gösta DAHLOF et Lillemor R.-M. HALLBERG, 2005, « Quality of the Intimate and Sexual Relationship in First-Time Parents Six Months after Delivery », *The Journal of Sex Research*, 42(2) : 167-174.

AHLBORG, Tone, Lars-Gösta DAHLOF et Margaretha STRANDMARK, 2000, « First-time parents' sexual relationships », *Scandinavian Journal of sexology*, 3(4) : 127-139.

AHLBORG, Tone et Margaretha STRANDMARK, 2001, « The Baby was the Focus of Attention – First-Time Parents' Experiences of their Intimate Relationship », *Scandinavian Journal of Caring Sciences*, 15(4) : 318-325.

BARAK, Azy et William A. FISHER, 2001, « Toward an Internet-Driven, Theoretically-Based, Innovative Approach to Sex Education », *Journal of Sex Research*, 38(4) : 324-333.

BARAK, Azy et William A. FISHER, 2003, « Experience with Internet-Based, Theoretically Grounded Educational Resource for the Promotion of Sexual and Reproductive Health », *Sexual and Relationship Therapy*, 18(3) : 293-308.

BARRETT, Geraldine, 2000, « Women's Sexual Health after Childbirth », *BJOG: An International Journal of Obstetrics & Gynaecology*, 107(2) : 186-195.

BITZER, Johannes et Judith ALDER, 2000, « Sexuality during Pregnancy and the Postpartum Period », *Journal of Sex Education & Therapy*, 25(1) : 49-58.

BRESHNAHAN, M.J. et L. MURRAY-JOHNSON, 2002, « The Healing Web », *Health Care for Women International*, 23 : 398-407.

CONDON, John T., Philip BOYCE, et Carolyn J. CORKINDALE, 2004, « The First-Time Fathers Study: a Prospective Study of the Mental Health and Wellbeing of Men During the Transition to Parenthood », *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry*, 38 : 56-64.

COOPER, A. et L. SPORTOLARI, 1997, « Romance in Cyberspace: Understanding Online Attraction », *Journal of Sex Education and Therapy*, 22(1) : 7-14.

COOPER, A., I.P. MCLOUGHLIN et K.M. CAMPBELL, 2000, « Sexuality in Cyberspace: Update for the 21<sup>st</sup> Century », *Cyberpsychology & Behavior*, 3(4) : 521-536.

DAOUST, Valérie, S.d., « Sexualité et démocratie : un dialogue entre le privé, le public et le social », 10 pages.

DE PIERREPONT, Catherine, à paraître 2010, « La sexualité post-partum dans les fora Internet : un nouveau mode de socialisation ? », à paraître.

HENRI, F. et B. CHARLIER, 2005, « L'analyse des forums de discussion : pour sortir de l'impasse », in M. Sidir, E. Bruillard et G.-L. Baron, *Symposium, formation et nouveaux instruments de communication*, consulté sur Internet : [http://www.dep.upicardie.fr/sidir/articles/henri\\_charlier.htm](http://www.dep.upicardie.fr/sidir/articles/henri_charlier.htm), le 10 février 2010.

HIRT, Christine, 2005, *La baisse ou absence de désir sexuel après l'accouchement : analyse de la construction d'un problème social*, mémoire de Licence en ethnologie, Neuchâtel : Université de Neuchâtel.

KATZ, J.E., et R.E. RICE, 2002, *Social Consequences of Internet Use: Access, Involvement, and Interaction*, Cambridge : MIT Press.

LAUGHLIN, Charles D., 1989, « Pre- and Peri-Natal Anthropology: A Selective Review », *Pre- & Peri-Natal Psychology Journal*, 3(4) : 261-296.

\_\_\_\_\_1992, « Pre- and Peri-Natal Anthropology II: The Puerperium in Cross-Cultural Perspective », *Pre- & Perinatal Psychology Journal*, 7(1) : 23-60.

\_\_\_\_\_1994, « Pre- and Peri-Natal anthropology III: Birth Control, Abortion and Infanticide in Cross-Cultural Perspective », *Pre- & Perinatal Psychology Journal*, 9(1) : 85-102.

MARCOCCIA, Michel, 1998, « La normalisation des comportements communicatifs sur Internet : étude sociopragmatique de la Netiquette », in N. Guégen et L. Tobin, *Communication, société et internet*, Paris : L'Harmattan, pp.15-32.

MARCOCCIA, Michel, 2000, « Les Smileys : une représentation iconique des émotions dans la communication médiatisée par ordinateur », in C. Plantin, M. Doury et V. Traverso, *Les émotions dans les interactions communicatives*, Lyon : ARCI – Presses Universitaires de Lyon, pp.249-263.

MARCOCCIA, Michel, 2001, « L'animation d'un espace numérique de discussion : l'exemple des forums *usenet* », *Document numérique*, 5(3-4) : 11-26.

MARCOCCIA, Michel, 2002, « Les communautés en ligne comme communautés de paroles », Conférence présentée dans le cadre des Journées d'études *Internet, jeu et socialisation*, Paris : Organisées par le GET.

MARCOCCIA, Michel, 2004, « L'analyse conversationnelle des forums de discussion : questionnements méthodologiques », in F. Mourlhon-Dallies, F. Rakotnoelina, et S. Reboul-Touré, *Les discours de l'Internet : nouveaux corpus, nouveaux modèles ?*, Paris : Presses de la Sorbonne Nouvelle, pp. 23-38.

MARCOCCIA, Michel, 2004b, « On-line Polylogues: Conversation Structure and Participation Framework in Internet Newsgroups », *Journal of Pragmatics*, 36 : 115-145.

MARCOTTE, Jean-François, 2001, *Les communautés virtuelles : mécanismes de régulation et identités sociales*, Mémoire de maîtrise en sociologie, Montréal : Université du Québec à Montréal.

OLSSON, Ann, Martina LUNDQVIST et Elisabeth FAXELID, 2005, « Women's Thoughts about Sexual Life after Childbirth: Focus Group Discussions with Women after Childbirth », *Scandinave Journal of Caring Science*, 19 : 381-387.

PACEY, Susan, 2004, « Couples and the First Baby: Responding to New Parents' Sexual and Relationship Problems », *Sexual and Relationship Therapy*, 19(3) : 223-246.

PAGANELLI, Céline *et al.*, 2008, « Web participatif et santé : de nouveaux rapports à l'information ? », communication présentée dans le cadre du Congrès de l'ACFAS 2009 *Web participatif : mutation de la communication ?*, Session 10 : *Web participatif, santé et éducation*.

PASTORE, Lisa, Annette OWENS et Colleen RAYMOND, 2007, « Postpartum Sexuality Concerns Among First-Time Parents from One U.S. Academic Hospital », *Journal of Sexual Medicine*, 4(1) : 115-123.

PROULX, Serge, 2006, « Les communautés virtuelles : ce qui fait lien », in Serge Proulx, Louise Poissant et Michel Sénécal, *Communautés virtuelles. Penser et agir en réseau*, Québec : Les Presses de l'Université de Laval, pp.13-25.

ROSS, Michael W. *et al.*, 2005, « Biases in Internet Sexual Health Samples: Comparison of an Internet Sexuality Survey and a National Sexual Health Survey in Sweden », *Social Science & Medicine*, 61 : 245-252.

SANGWAN, Sunanda, Chong GUAN et Judy A. SIGUAW, 2009, « Virtual Social Networks: Toward a Research Agenda », *International Journal of Virtual Communities and Social Networking*, 1(1) : 1-13.

SAUCIER, Jean-François, 1972, « Correlates of the Long Post-Partum Taboo: a Cross-Cultural Study », *Current Anthropology*, 13(2) : 238-249.

TRUTNOVSKY, Gerda, Josef HAAS, U. LANG et Edgar PETRU, 2006, « Women's Perception of Sexuality during Pregnancy and After Birth », *Australian and New Zealand Journal Of Obstetrics and Gynaecology*, 46 : 282-287.

VON SYDOW, Kirsten, 1999, « Sexuality during Pregnancy and after Childbirth: a Metacontent Analysis of 59 Studies », *Journal of Psychosomatic Research*, 47(1) :27-49.

WYDER, Mathilde, 2007, *Sexualité et parentalité*, mémoire présenté pour le certificat de Formation continue en études de genre, Genève : Université de Genève.

### **Sources Internet**

Doctissimo, [www.doctissimo.fr](http://www.doctissimo.fr), consulté en 2008 et 2009.

Plante, Dumas et Plante, S.d., Sémato, <http://semato.uqam.ca/guidexpert-ato/gea.asp>, consulté en 2008 et 2009.

MOTS-CLÉS

Internet – forum de discussion – communauté virtuelle – sexualité – post-partum





## Notices biographiques

### Catherine de Pierrepont

[de\\_pierrepont.catherine@courrier.ugam.ca](mailto:de_pierrepont.catherine@courrier.ugam.ca)

Catherine de Pierrepont est bachelière en sexologie à l'Université du Québec à Montréal (UQAM) et candidate à la maîtrise en sexologie. Ses intérêts de recherche portent sur la sexualité post-partum et son traitement dans les nouveaux médias de communication. Récipiendaire de la bourse canadienne du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH) pour sa première année de maîtrise, elle souhaite poursuivre des études doctorales dans le domaine de la santé post-partum.

### Aurélie Hot

[aurelie.hot.1@ulaval.ca](mailto:aurelie.hot.1@ulaval.ca)

Aurélie Hot est candidate au doctorat en anthropologie à l'Université Laval et chargée de cours à l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue. Sous la direction de Louis-Jacques Dorais (Département d'anthropologie, Université Laval), elle a étudié les choix linguistiques contemporains à Iqaluit et Igloolik (Nunavut) en lien avec les pratiques de lecture et d'écriture en langue inuit. Elle s'intéresse tout particulièrement à la question de la promotion des langues autochtones et minoritaires.

### Monica Ille

[mille@aptn.ca](mailto:mille@aptn.ca)

Monika Ille est Abénaquise originaire d'Odanak. Elle œuvre professionnellement en milieu autochtone afin d'aider son peuple en travaillant dans le domaine des communications. Elle a notamment occupé un poste en relations publiques à l'Office national du film et travaillé aux relations de presse pour l'Assemblée des Premières nations. Elle est aujourd'hui gestionnaire de la programmation pour APTN dans les bureaux de Montréal et a été mandatée par la compagnie pour couvrir les Jeux Olympiques de Vancouver 2010, concrétisant ainsi la première présence du Réseau de télévision des peuples autochtones aux Jeux Olympiques.

### Aurélie Maire

[Aurelie.Maire@ciera.ulaval.ca](mailto:Aurelie.Maire@ciera.ulaval.ca)

Aurélie Maire poursuit un doctorat en cotutelle à l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales (Inalco) à Paris et au Département d'anthropologie de

l'Université Laval. Elle est membre du Centre d'étude et de recherche sur les littératures et oralités du monde à l'Inalco, du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones à l'Université Laval et du groupe de recherche « Mutations polaires : sociétés et environnement » au Centre national de la recherche scientifique (GDR 3062, CNRS). Ses recherches doctorales sont consacrées à la sphère artistique du Nunavut dans l'Arctique canadien, et plus spécifiquement à la création graphique contemporaine inuit dans les communautés de Panniqtuuq et de Kinngait (île de Baffin). Ses travaux mettent en lien la création artistique et l'oralité selon une approche théorique et une méthodologie à la fois empruntées à l'anthropologie, à l'ethnolinguistique et à l'histoire de l'art.

### **Paula Morgado Dias Lopes**

[paulamdl@gmail.com](mailto:paulamdl@gmail.com)

Paula Morgado Dias Lopes détient un doctorat en anthropologie sociale de l'Université de São Paulo (Brésil) et travaille depuis 1991 avec le Laboratoire d'images et sons en anthropologie (LISA) affilié au Département d'anthropologie de l'Université de São Paulo. Après avoir suivi les séminaires de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris, 1985-1987) et obtenu son diplôme d'études approfondies (DEA) en ethnologie, elle a mené des recherches en ethnomédecine parmi les peuples Aparai et Wayana au nord-est de l'Amazonie brésilienne, puis s'est progressivement tournée vers l'anthropologie visuelle en Guyane française. Elle travaille depuis 2006 sur la question du lien entre représentations autochtones et nouvelles technologies, avec un intérêt tout particulier pour Internet. Elle a effectué un stage post-doctoral au CIÉRA (2008-2009) consacré aux pratiques d'auto-représentation du peuple innu du Québec dans le cyberspace, grâce à une bourse du Ministère des Affaires Étrangères et du Commerce International du Canada. Elle poursuit actuellement ce projet dans la comparaison entre expériences canadiennes et brésiliennes.

### **Jean-François Savard**

[Jean-Francois.Savard@enap.ca](mailto:Jean-Francois.Savard@enap.ca)

Détenteur d'un doctorat en science politique de l'Université Carleton, Jean-François Savard est professeur à l'École nationale d'administration publique (ÉNAP) depuis 2006, où il y enseigne l'analyse et le développement des politiques publiques. Ses travaux de recherche sont consacrés aux politiques autochtones et portent plus particulièrement sur les questions d'autonomie gouvernementale et sur l'utilisation des technologies dans les processus de formulations politiques. Outre

ses nombreuses conférences, Jean-François Savard est l'auteur de plusieurs publications dans son champ d'expertise. Il a par ailleurs dirigé l'élaboration de programmes crédités de deuxième cycle en administration publique offerts dans plusieurs communautés autochtones du Canada dans le but d'en favoriser l'autonomie. Il est enfin l'un des principaux responsables du programme *Appui à la gouvernance et à la gestion en milieu autochtone* offert par l'ÉNAP.

## **Stéphane Rituit**

[stephane@isuma.ca](mailto:stephane@isuma.ca)

Après une formation en expertise comptable et plusieurs expériences dans le milieu communautaire, Stéphane Rituit arrive au Canada en 2000 et s'installe à Montréal. Il y rencontre Norman Cohn, intègre la compagnie inuit Igloolik Isuma Productions comme expert comptable et y occupe à partir de 2002 le poste de producteur. Il est aujourd'hui en charge de la production de la totalité des films d'Igloolik Isuma Productions et du projet de réseau virtuel IsumaTV.



## Note à l'intention des auteurs

Les auteurs soumettent leurs textes ou leurs projets de numéro par courrier ou par courriel à l'intention du Comité de rédaction des *Cahiers du CIÉRA*. Les textes ne dépassent pas 20 pages à interligne 1 et demi, justifié, police Times new roman, bibliographie comprise. Le plan du texte est le suivant : titre de l'article, nom de l'auteur et coordonnées professionnelles complètes (postale, téléphonique et électronique), texte de l'article, notes de fin de texte, références citées, sites internet consultés, notice biographique de l'auteur, résumé et mots-clés. Les graphiques, les tableaux et les photos sont présentés sur des feuilles distinctes. Leur place est indiquée dans le texte (exemple : insérer tableau 1). Les notices biographiques et les résumés d'articles ne dépassent pas 10 lignes.

Dans le texte, les références sont signalées selon le modèle (Auteur Date : numéro de page), par exemple (Larose, Bourque, Terrisse, Kurtness 2001 : 155). À la fin du texte les références citées sont indiquées comme suit :

### Pour un livre ou un rapport :

NOM DE L'AUTEUR, Prénom(s), Année de publication, *Titre*, Lieu d'édition : Nom de l'éditeur.

### Exemple :

CASTELLANO, Marlene Brant, Lynne DAVIS, et Louise LAHACHE (Ed.), 2001, *Aboriginal Education : Fulfilling the Promise*, Vancouver : University of British Columbia Press.

### Pour un article dans une revue :

NOM DE L'AUTEUR, Prénom(s), Année de publication, « Titre de l'article », *Nom de la revue*, Volume(Numéro) : première et dernière pages de l'article.

### Exemple :

LAROSE, François, Jimmy BOURQUE, Bernard TERRISSE, et Jacques KURTNESS, 2001, « La résilience scolaire comme indice d'acculturation chez les autochtones : bilan de recherches en milieux innus », *Revue des Sciences de l'Éducation*, 27(1) : 151-18

Pour un article dans un ouvrage collectif :

NOM DE L'AUTEUR, Prénom(s), Année de publication, « Titre de l'article », *in* Prénom(s) Nom(s) du ou des directeurs de publication, *Titre du livre*, Lieu d'édition : Nom de l'éditeur, pp. première et dernière pages du chapitre.

Exemple :

HAMPTON, Eber, 2001, « First Nations-Controlled University Education in Canada », *in* Marlene B. Castellano, L. Davis, et L. Lahache (Ed.), *Aboriginal Education : Fulfilling the Promise*, Vancouver : University of British Columbia Press, pp. 208-221.

## Les Cahiers du CIÉRA

### Abonnement annuel

Réguliers	20 \$
Étudiants*	15 \$
Organismes et institutions	25 \$

\* Avec preuve

### Achat par numéro\*\*

n° 1	« Défis de l'éducation chez les Premières nations et les Inuit »	<i>épuisé</i>
n° 2	« La restitution du patrimoine matériel et immatériel : Regards croisés, Canada/Mélanésie »	<i>épuisé</i>
n° 3	« La négociation politique : Conciliations et contradictions ? »	10 \$
n° 4	« L'histoire des nations au Québec et au Canada : Un travail en chantier »	10 \$
n° 5	« Cyberespaces et médiatisation des cultures »	10 \$
n° 6	« Notes de terrains : expériences de jeunes chercheurs »	10 \$

\*\* Il faut ajouter des frais de manutention de 2 \$ par numéro commandé

### Mode de paiement :

Avec un chèque ou un mandat à l'ordre de l'*Université Laval* que vous faites parvenir par la poste ou en personne à l'adresse suivante :

*Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones*

Pavillon Charles-de-Koninck, local 0450

1030, avenue des sciences humaines

Université Laval

Québec, QC

G1V 0A6

(418) 656-7596

[ciera@ciera.ulaval.ca](mailto:ciera@ciera.ulaval.ca)

[www.ciera.ulaval.ca](http://www.ciera.ulaval.ca)





