

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

© Éditions du CIÉRA
2010

Les Cahiers du CIÉRA
n°6
novembre 2010

De l'expérience de terrain
dans les sciences sociales

*Numéro réalisé sous la direction de
Florence Dupré et Aurélie Maire*

Les Cahiers du CIÉRA

Direction

Frédéric Laugrand, directeur du CIÉRA (2005-2010)

Comité de rédaction, révision des textes francophones et mise en page

Florence Dupré et Aurélie Maire

Révision des textes anglophones

Peter Frost, membre de l'Ordre des traducteurs et interprètes agréés du Québec

Maquette de couverture

Aurélie Maire, avec la participation de Caroline Hervé et Florence Dupré

Illustrations

Michel Hellman et Mathieu Benoit

Tous les droits de reproduction sont réservés

Les droits d'auteur des illustrations reproduites dans ce numéro sont la propriété des illustrateurs

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

www.ciera.ulaval.ca

ISSN 1919-6474

Illustration de la couverture

L'illustration présentée en page de couverture est une création originale de Michel Hellman.

Illustrateur et journaliste, Michel Hellman vit et travaille à Montréal (Québec). Il exprime et explore son intérêt particulier pour la bande dessinée dans ses différents travaux d'illustration et de recherche consacrés à deux de ses champs de prédilection : l'Arctique et l'art autochtone canadiens.

Michel Hellman a collaboré à de nombreux journaux et magazines, parmi lesquels *Le Devoir*, *Le Bathyscaphe*, *Géo Plein Air*, *Québec Science* et *Vie des Arts*. Son blogue offre un aperçu de son travail : www.lifeinapanel.blogspot.com.

Le comité de rédaction le remercie chaleureusement pour son travail bénévole dans le cadre de l'illustration de la couverture de ce numéro des *Cahiers du CIÉRA*.

Quelques références

COLLECTIF, 2009, *Bagarre*, Montréal : Jimmy Beaulieu Éditeur, collection Colosse.

HELLMAN Michel, 2010, *ᐱᑦᑲᑲᑦᑲᑦ* (piqalujaq/iceberg), traduit en inuktitut par George Filotas, Montréal : Jimmy Beaulieu Éditeur, collection Colosse.

Contact

Michel Hellman
www.lifeinapanel.blogspot.com

Illustration intérieure du numéro

L'illustration présentée à la page 82 de ce numéro est une création originale de Mathieu Benoit.

Mathieu Benoit est illustrateur professionnel. Il a codirigé de 2005 à 2008 le groupe d'auteurs *Surpriz Comix*, aboutissant à la publication de trois albums collectifs ainsi qu'à de nombreuses présentations et animations au Québec. Il a dessiné en 2006 les deux albums de la série *Jim Reaper* publiés par Silent Devil Productions aux États-Unis et il a collaboré à plusieurs albums collectifs au Québec et en Europe. Il présente actuellement ses publications les plus récentes sur son site www.mathieubenoit.net.

Le comité de rédaction le remercie chaleureusement pour son travail bénévole dans le cadre de l'illustration de ce numéro des *Cahiers du CIÉRA*.

Quelques références

COLLECTIF, 2008, *Surpriz Comix*, 5, Montréal.

COLLECTIF, 2007, *Surpriz Comix*, 4, Montréal.

COLLECTIF, 2006, *Plan Cartésien*, Montréal : Les 400 Coups.

COLLECTIF, 2005, *Surpriz Comix*, 3, Montréal.

COLLECTIF, 2005, *Lézard Hurlant*, 2, France.

DWIGHT L. MACPHERSON, 2006, *Jim Reaper: Week One*, Los Angeles : Silent Devil Productions.

DWIGHT L. MACPHERSON, 2006, *Lil'Hellions: A Day at the Zoo*, Los Angeles : Silent Devil Productions.

Contact

Mathieu Benoit

www.mathieubenoit.net

Sommaire

De l'expérience de terrain dans les sciences sociales

Présentation	3
Analyser la position sociale du chercheur : des obstacles sur le terrain à l'anthropologie réflexive <i>Caroline Hervé</i>	7
Entre l'étranger et le familier, le personnel et le professionnel. L'engagement personnel et émotif dans nos rapports humains en milieu autochtone <i>Véronique Audet</i>	27
Pour décomplexer mon anthropologie. Réflexions sur un travail de terrain en collaboration avec une chercheuse autochtone <i>Marise Lachapelle</i>	47
Réflexions méthodologiques autour d'une recherche géographique en collaboration à Salluit (Nunavik) <i>Émilie Ruffin</i>	65
La recherche linguistique de terrain en milieu urbain <i>Anna Berge</i>	83
 <i>Contributions hors-thème</i>	
<hr/>	
Une démarche inuit de sensibilisation aux troubles du spectre de l'alcoolisation fœtale (TSAF) : éthique, sensibilité et connaissance (note de recherche) <i>Fabien Pernet</i>	95
Rules of the Game: an Interview with Gilbert Whiteduck Entretien avec <i>Gilbert Whiteduck</i>	109

The Income Security Program. Sustaining the Domestic Economy in Eastern James Bay <i>Vincent Collette et Serge Larivière</i>	123
Notices biographiques	145
Note à l'intention des auteurs	149

Présentation

Ce numéro des *Cahiers du CIÉRA* diffère des précédents à la fois par son essence et son contenu. Il émane en effet d'une pensée collective et majoritairement étudiante qui s'est progressivement formulée, parallèlement au contexte épistémologique contemporain de la recherche en milieux autochtones, au cours d'échanges informels et récurrents entre étudiantes et étudiants du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA). Ces échanges ont la caractéristique d'interroger l'expérience personnelle et émotionnelle de la recherche de terrain et la difficulté attenante à rendre en une pensée réflexive, organisée et pertinente pour la recherche et ses participants, le contenu de cette réflexion. Nous avons souhaité, avec ce sixième numéro, formuler ces pensées et approfondir certaines de leurs principales problématiques.

Comment les différentes disciplines des sciences sociales définissent-elles le travail de terrain ? Qu'est-ce qu'un « terrain » aujourd'hui ? Qu'implique cette catégorie dans la définition méthodologique et épistémologique du travail de recherche, mais surtout quels impacts a-t-elle dans le vécu et l'expérience personnels de la recherche ? Voici les questions larges, complexes et pourtant fondamentales à leurs pratiques scientifiques quotidiennes que posent les auteurs de ce numéro. Que le lecteur ne cherche toutefois pas, à travers les textes qui suivent, de constructions théoriques achevées pour y répondre. Il se confrontera plutôt au processus d'élaboration de la pensée qui pose ses premières limites et donne à lire un ensemble de données riches, multiples et parfois contradictoires.

Les articles présentés dans ce numéro prennent leur source dans une littérature riche consacrée à la recherche contemporaine en milieux autochtones au Canada et hors du Canada, dont les différents développements interrogent la catégorie contemporaine de « terrain » (Sheper-Hugues 1995 ; Clifford 1996), mais aussi les catégories de « chercheur » et de « participant » (Agiar 1997 ; Madden 1999 ; Jacobs-Huey 2002), les bénéfices et les difficultés rencontrées dans le cadre de partenariats de recherche (Collignon 2004 et 2010), la nature des relations et des échanges formels et informels impliqués par le processus de recherche (Tedlock 1991 ; Narayan 1993 ; Leservoisier 2005) ou encore le « bricolage » interne dont résulte le processus de recherche et son élaboration (Castellano 2004 ; Robben et Sluka 2007). Au cœur de ces réflexions qui nourrissent différemment, et depuis une quarantaine d'années, les différentes disciplines des sciences humaines, la réception émotionnelle du processus de recherche et sa transformation, par des

voies réflexives, en un ensemble de données opérantes pour la recherche demeurent fondamentales.

Les trois premiers textes de ce numéro proposent différentes approches de la question, qui se répondent parfois de façon contradictoire. À partir de plusieurs expériences dans l'Arctique québécois, Caroline Hervé propose de réfléchir au travail de terrain à travers le caractère « manqué » ou « réussi » qui lui est attribué dans le processus de recherche. Elle définit un ensemble de normes, parfois implicites, qui conditionnent la préparation, le déroulement et le jugement scientifique d'une enquête de terrain en milieu autochtone. La réflexion menée par Véronique Audet offre une toute autre perspective de cette normativité. Elle rappelle le lien étroit entre les dimensions humaines et professionnelles fondant l'expérience ethnographique, au cours du récit de son cheminement personnel construit sur un mode narratif et retraçant ses voyages, ses rencontres et l'élaboration de sa position de chercheure dans le cadre de son travail d'anthropologue. Nourri d'une réflexion centrée sur la discipline anthropologique, l'article de Marise Lachapelle répond aux précédents en exprimant le malaise né de la rencontre des normes scientifiques, éthiques et morales dont est emprunt l'exercice ethnographique, avec la réalité du travail de terrain. À défaut d'être entièrement résolu au terme de l'article, ce malaise, qu'elle qualifie de « complexe » anthropologique, est mis en perspective par une intéressante réflexion consacrée à la catégorie de chercheur *natif* et de ses différentes problématiques.

À ces trois premiers textes directement consacrés à l'expérience intime de la pratique ethnographique en anthropologie, suivent deux articles abordant des aspects méthodologiques plus spécifiques du travail de terrain en milieux autochtones. Émilie Ruffin développe les aspects collaboratifs d'une recherche géographique dans des communautés inuit et anicinape (algonquine). Elle discute les différentes étapes liées à l'élaboration et au suivi d'un tel projet, mais aussi ses limites pratiques et logistiques sur le terrain. Dans une perspective différente, Anna Berge revient sur le développement de ce qu'elle nomme les « milieux urbains » comme terrains riches et problématiques de la recherche en linguistique. Elle propose au lecteur de repenser la frontière entre le « terrain traditionnel » et le « terrain urbain » afin de redéfinir la recherche consacrée aux langues autochtones comptant de moins en moins de locuteurs.

Le numéro propose à la suite de ces cinq articles trois contributions ne relevant pas directement du thème de l'expérience de terrain mais dont l'objet

donne parfois à lire, en filigrane, une réflexion pertinente sur le statut du terrain et de l'expérience de terrain en sciences sociales. En guise d'exemple, Fabien Pernet procède à l'analyse détaillée d'un dépliant créé par les sages-femmes inuit de la maternité Inuulitsivik de Puvirnituk (Nunavik, Québec) visant à informer les femmes de la communauté des dangers des troubles du spectre de l'alcoolisation fœtale (TSAF). Cette ethnographie minutieuse interroge le statut des « données » de terrain et la perspective analytique du chercheur. Prolongeant cette réflexion consacrée aux perspectives autochtones de la recherche, l'entretien avec Gilbert Whiteduck mené et retranscrit dans ce numéro par Robert Falcon Ouellette développe une perspective crie sur l'éducation et la recherche en éducation en contexte colonial. Vincent Collette et Serge Larivière proposent enfin le rapport d'une recherche consacrée aux perspectives autochtones sur le programme de sécurité du revenu, fournissant notamment d'intéressantes données relatives à l'économie domestique dans les communautés de la baie James.

Ce sixième numéro des *Cahiers du CIÉRA* marque le passage à la quatrième année de parution de la revue. Nous tenons tout particulièrement à remercier le directeur du CIÉRA de 2005 à 2010, Frédéric Laugrand, qui en a initié la publication en 2008 et confié le travail d'édition aux étudiantes et aux étudiants du CIÉRA avec la confiance et la générosité qui le caractérisent. La publication de ce numéro doit beaucoup à la participation bénévole des illustrateurs Michel Hellman et Mathieu Benoit, dont la disponibilité a été sans limite ! Nous adressons aussi nos plus chaleureux remerciements à toutes les auteures et à tous les auteurs de ce numéro, à la fois pour leur travail de rédaction et pour les échanges intellectuels et scientifiques constants dont ils font profiter le CIÉRA et les réseaux de jeunes chercheurs au Québec, au Canada et au sein des différents centres de recherche autochtones dans le monde. Merci enfin à celles et ceux de ces étudiants qui, pour une raison ou pour une autre, n'ont pas pu contribuer directement au numéro, mais dont l'initiative leur revient pleinement.

Au-delà de la thématique abordée, nous souhaitons sincèrement voir se multiplier à l'avenir des projets de recherche et d'écriture sinon collaboratifs, du moins collectifs impliquant les jeunes chercheurs en sciences sociales, autochtones et non-autochtones. De tels projets permettront de nourrir d'approches, de problématiques et de compétences diverses des perspectives pertinentes et originales permettant d'avancer dans la compréhension de la richesse et de la complexité des cultures.

Florence Dupré et Aurélie Maire

Références

AGIER, Michel, 1997, *Anthropologues en danger. L'engagement sur le terrain*, Paris : Jean-Michel Place.

CASTELLANO, Marlene Brant, 2004, « Ethics of Aboriginal Research », *Journal of Aboriginal Health*, janvier : 98-114.

CLIFFORD, James, 1996, *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX^e siècle*, Paris : École nationale supérieure des Beaux-arts.

COLLIGNON, Béatrice, 2004, « It's a long way to the other geographers and geographic knowledge », *GeoJournal*, 60 : 375-379.

_____, 2010, « L'éthique et le terrain », *L'Information géographique*, 1 : 63-83.

JACOBS-HUEY, Lanita, 2002, « The Natives Are Gazing and Talking Back: Reviewing the Problematics of Positionality, Voice, and Accountability among "Native" Anthropologists », *American Anthropologist*, 104(3) : 791-804

LESERVOISIER, Olivier, 2005, *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales. Retour réflexif sur la situation d'enquête*, Paris : Karthala.

MADDEN, Raymond, 1999, « Home-Town Anthropology », *The Australian Journal of Anthropology*, 10(3) : 259-270.

NARAYAN, Kirin, 1993, « How a Native is a "Native" Anthropologist? », *American Anthropologist*, 95(3) : 671-686.

ROBBEN, C.G.M et Jeffrey SLUKA (Dir.), 2007, *Ethnographic fieldwork: an anthropological reader*, Malden, MA : Blackwell Publishing.

SHEPER-HUGHES, Nancy, 1995, « The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology », *Current Anthropology*, 36(3) : 409-440.

TEDLOCK, Barbara, 1991, « From participant observation to observation of participation », *Journal of Anthropological Research*, 47 : 69-74.

Analyser la position sociale du chercheur : des obstacles sur le terrain à l'anthropologie réflexive

Caroline Hervé

Étudiante au doctorat
Département d'anthropologie
Université Laval
EHSS
Membre du CIÉRA

Le savoir de l'homme sur l'homme est inséparable du cheminement de l'être individuel qui le découvre. (Jamin 1985 : 21)

Revenir d'un séjour sur le terrain avec le sentiment de ne pas avoir atteint ses objectifs, ou pire encore, de n'avoir « rien » récolté, est une expérience culpabilisante pour un anthropologue. En plus de la remise en question de son propre sujet d'étude, du terrain choisi et de la façon de mener l'enquête, il doit parfois faire face à une interrogation personnelle et angoissante : ai-je bien compris comment aborder cette expérience cruciale qu'est le terrain en anthropologie ? Heureusement, la discipline consacre depuis une quarantaine d'années une réflexion aux obstacles rencontrés par les chercheurs sur le terrain et certains auteurs ont montré qu'ils peuvent être la source d'un autre type de connaissances des mondes sociaux observés. Plusieurs publications¹ ont favorisé l'émergence de cette posture réflexive en proposant de considérer les émotions telles que l'anxiété, la colère, la peur, le dégoût ou la frustration non plus comme un mur contre lequel le chercheur se cogne, mais plutôt comme un point de départ pour la recherche. Démontrant que la position objective du chercheur relève de l'illusion, ces auteurs invitent à prendre conscience de la nature interprétative (plutôt qu'explicative) du travail anthropologique. Que ce soit dans le regard que l'ethnographe pose sur les mondes qu'il observe ou dans la retranscription de ses observations, l'interprétation est toujours à l'œuvre. En prenant en compte les dimensions subjectives de la recherche, le chercheur peut ainsi accéder à une compréhension plus complète des

dynamiques sociales. Par ailleurs, poussés à prendre parti dans les contextes de décolonisation ou de conflits politiques pour les populations en demande de justice et d'indépendance, les anthropologues ont été amenés à réfléchir aux conséquences de leur propre engagement dans la conduite du terrain et la production des données (Copans 1974). Ils se sont vus également contraints de redéfinir leur posture d'observateur face à des situations extrêmes (telles que la faim, la souffrance sociale, la mort) et d'analyser les répercussions épistémologiques de leur positionnement dans la société étudiée (Sheper-Hugues 1995 ; Agier 1997 ; Fassin 2004). De son côté, Bourdieu (Bourdieu et Wacquant 1992) affirme que le « retour » sur sa propre expérience doit également prendre en compte une analyse du positionnement du chercheur dans le champ intellectuel, ce qu'il nomme « objectivation participante »².

Le terrain est avant tout une expérience déstabilisante. D'abord culturellement, puisque le chercheur est confronté à des façons de faire et de penser qui lui sont inconnues. Ensuite, il doit accepter l'étiollement progressif de son appareillage théorique et méthodologique (contrainte des institutions académiques ou financières de la recherche) face à la nature mouvante et insaisissable de la réalité. Une fois sur place, tout ce qui était planifié est bousculé, les stratégies imaginées sont déboutées. C'est justement par sa capacité à se défaire de sa propre culture et d'une partie de son bagage intellectuel que le chercheur laisse le champ libre à l'apparition de nouvelles pistes. Que le terrain soit une expérience difficile n'est donc pas une idée nouvelle. S'il peut paraître anodin de relater ces difficultés pour ceux qui ont de l'expérience et qui ont dû y faire face à bien des reprises, prendre le temps de les comprendre et d'y réfléchir représente une étape enrichissante dans les premiers temps d'un travail ethnographique. Dans le cadre de ma recherche de doctorat sur la transformation politique au Nunavik, il s'est avéré en effet constructif de repenser certains obstacles auxquels j'ai été confrontée. Cet article propose de revenir sur une expérience de terrain vécue et ressentie comme « ratée » et d'en démêler, autant que possible, les nœuds afin de tirer de nouvelles données de cet apparent vide informatif. Je me baserai pour cela sur deux expériences de terrain qui se sont déroulées en été 2009 et au printemps 2010 à Ivujivik (Nunavik)³. Lors du premier séjour, j'ai rencontré de nombreux obstacles (difficulté à avoir un entretien avec certaines personnes, quasi-impossibilité de trouver un interprète, sentiment d'isolement face à la communauté), mais je les ai vite attribuées aux tribulations inhérentes à un premier terrain. Or, à mon retour dans la même communauté quelques mois plus tard, la situation était toujours bloquée et j'étais dans l'incapacité d'atteindre mes objectifs de recherche. À la fin de ce deuxième terrain, découragée et culpabilisée, j'avais le

sentiment de revenir avec « rien ». C'est donc en repensant à ce sentiment d'isolement vécu sur le terrain que j'ai commencé à observer la position sociale que j'y occupais. Cette posture, offrant un point de vue unique sur l'organisation des communautés inuit, a été l'occasion de répondre à certaines de mes questions de recherche.

Dans le champ qui nous intéresse, celui de l'anthropologie politique, deux contributions intéressantes relèvent l'importance d'étudier la position sociale de l'ethnologue sur le terrain dans l'optique de comprendre l'organisation socio-politique locale. L'ouvrage collectif dirigé par Olivier Leservoiser (2005) rassemble plusieurs articles dans lesquels les auteurs repensent leur implication sur le terrain, notamment leur positionnement au sein des hiérarchies locales. Dans l'introduction, Leservoiser note l'absence de publications significatives sur ce sujet et précise que, pourtant, la réalité hiérarchique apparaît à toutes les étapes de l'enquête de terrain :

[...] de l'arrivée sur le lieu de recherche où l'ethnologue se voit assigner un « statut » et doit négocier sa place, jusqu'au retour de l'information, qui pose la question des usages sociaux des savoirs, en passant par le recueil des données et le travail d'écriture, lesquels doivent prendre en compte la pluralité des positions défendues. (Leservoiser 2005 : 21)

Marc Abélès, dans son ouvrage *Le lieu du politique* (1983), relate les circonstances d'une « gaffe » dont il est le responsable et en tire des informations riches sur l'organisation du pouvoir dans le village⁴. Durant son séjour chez les Ochollo (Éthiopie méridionale), l'ethnologue organise une fête et invite les dignitaires du village. La réception est un fiasco : aucune des personnes invitées ne vient. Au lieu de considérer cet événement comme un échec révélant son manque d'intégration sur place, l'auteur en tire profit. Il comprend qu'en se positionnant en tant que pourvoyeur, il bouscule l'organisation socio-politique de la société ochollo et profite de ce malentendu pour décrypter la configuration des hiérarchies locales.

Au-delà de sa dimension réflexive, cet article propose une contribution aux réflexions méthodologiques et épistémologiques sur la question du terrain en anthropologie, dans le champ des études autochtones. Il présente certaines normes de la pratique ethnographique. Nous discuterons notamment l'idée qu'il est préférable de loger dans une famille inuit et celle selon laquelle l'anthropologue doit « choisir son camp » entre les Inuit et les *Qallunaat*⁵. Une fois sur le terrain, certaines de ces normes, proférées par des personnes plus expérimentées, sont

devenues le baromètre du succès ou de l'échec de mon travail, preuve que je les avais moi aussi bien intégrées. Or, elles étaient la source de nombreuses angoisses dès lors que j'étais dans l'impossibilité ou dans le refus de m'y conformer⁶. L'analyse réflexive devient dans ce cas un recours nécessaire afin de dépasser ces difficultés et de transformer les sentiments d'angoisse et de culpabilité en une expérience riche de nouvelles connaissances⁷.

Un sujet, un terrain : du fantasme à la réalité

Mon projet de recherche doctorale consiste à analyser les transformations des relations d'autorité chez les Inuit du Nunavik au XX^e siècle afin de comprendre l'émergence de la figure du leader politique. Menant une thèse interdisciplinaire en histoire et en anthropologie, je suis amenée à travailler à la fois dans les archives et sur le terrain. Mes objectifs de départ étaient de réaliser la monographie d'un village, Ivujivik, dans le but d'ancrer mes observations localement et de pouvoir ainsi utiliser des données situées dans le temps et dans l'espace. Lors du premier séjour sur le terrain, je voulais collecter des données sur l'histoire du village et l'organisation de la vie politique locale en menant des entretiens avec les aînés et certains acteurs-clés. J'ai choisi cette communauté car je souhaitais résider dans un petit village pensant, d'une part, qu'il y serait plus facile de perfectionner ma maîtrise de l'inuktitut (langue inuit) et que, d'autre part, l'organisation socio-politique inuit y serait moins bouleversée qu'ailleurs. Ivujivik est en effet l'une des plus petites communautés du Nunavik comptant approximativement 350 habitants. Village le plus septentrional du Québec, il est situé sur le détroit d'Hudson. Région très riche du point de vue de la faune, elle offre aux Ivujivimmiut (habitants d'Ivujivik) l'occasion de vivre encore beaucoup de la chasse et de la pêche. Par ailleurs, la présence de cette communauté au sein du mouvement des dissidents à la *Convention de la Baie James et du Nord québécois*⁸ révélait une prise de position forte et originale qu'il paraissait intéressant de documenter.

Dégagée de toute préoccupation identitaire ou politique par le fait même de ma nationalité française, j'abordais ce voyage sereinement, nourrie par les expériences difficiles ou prolifiques de mes prédécesseurs et préparée par deux pré-terrains au Nunavik⁹. Je n'étais pourtant pas exempte de tout fantasme ethnographique. À la veille de mon départ, j'avais la sensation de me jeter dans le vide et je portais en moi, déjà, un amour aveugle pour ce village et ses habitants que je ne connaissais pas, le sentiment d'une rencontre importante dans ma vie. Or, en arrivant dans le village pour la première fois, je me suis heurtée à cette évidence : ici, personne ne m'attendait. Je n'étais qu'une personne parmi le flot de

Qallunaat qui ne font que passer¹⁰. J'apprenais leur langue depuis plusieurs années et je m'intéressais à leurs pratiques culturelles mais cela ne semblait pas faire de moi une personne plus intéressante à leurs yeux. Je restais l'anthropologue *qallunaat* qui vient pour prendre et repartir. Finalement, étais-je si différente des autres ?

Le premier problème auquel j'ai été confrontée fut la quasi-impossibilité de trouver un interprète. J'ai cherché sans relâche pendant deux mois et demi une personne intéressée par ce travail. Deux semaines avant mon départ, quelqu'un se décida finalement à m'accompagner. Nous avons pu mener quelques entretiens mais il fallait compter avec la saison : c'était l'été et tout le monde préférerait partir camper plutôt que de rester dans le village. À la fin de mon séjour, j'avais seulement mené trois entretiens avec des aînés. La deuxième difficulté à laquelle je dus faire face fut la réticence des gens devant une participation à des entretiens ou même à des discussions informelles. Certaines personnes acceptaient le rendez-vous mais ne se présentaient pas à l'entretien, d'autres refusaient. En fait, j'ai le sentiment d'avoir passé mon été à courir après les gens, à chercher les meilleurs mots pour me présenter, à imaginer sans cesse de nouvelles stratégies pour négocier des entretiens. Je ne me suis pas inquiétée : je savais que mes collègues rencontraient les mêmes difficultés sur leurs terrains respectifs. De plus, je débarquais dans un village où personne ne me connaissait ; il fallait du temps et du travail pour que quelque chose se passe, pour que des liens se nouent.

Malgré ces obstacles, j'ai décidé de retourner à Ivujivik pour un deuxième terrain. En effet, à la fin de mon premier séjour, j'avais trouvé une interprète avec qui je travaillais bien et qui manifestait son intérêt pour continuer. De plus, j'avais le sentiment que les gens commençaient à m'apprécier : d'une part, le village avait connaissance des objectifs de mon travail et d'autre part, le conseil municipal et le comité culturel local, composés de certains aînés influents du village, m'avaient donné avec enthousiasme leur assentiment. De plus, le « retour » sur le terrain est souvent une période faste : le chercheur n'arrive plus dans un village inconnu et le travail d'intégration commence à porter ses fruits. Malheureusement, au cours de ce deuxième séjour, la situation ne s'est pas débloquée. D'abord, mon interprète n'était plus disponible et je devais me relancer dans la course afin d'en trouver un nouveau. Pour donner une idée concrète de ces difficultés, sur les huit semaines passées à Ivujivik, huit personnes se sont engagées à travailler avec moi puis ont abandonné au dernier moment (sans compter les nombreuses autres personnes sollicitées qui ont refusé dès le premier jour). Par deux fois, je me suis retrouvée seule devant un aîné, démunie, à devoir faire moi-même l'entretien malgré mon

inuktitut approximatif, dans l'attente désespérée de voir l'interprète arriver. De plus, les personnes que je sollicitais pour un entretien continuaient à manifester de la réticence et j'avais le sentiment qu'on me fuyait.

Même si, au cours de ces deux séjours, j'ai réalisé quelques « bons » entretiens et des observations intéressantes, cette situation a progressivement engendré un découragement, une usure morale et un repli sur moi. De retour à l'université, je me sentais coupable de ne pas avoir surmonté ces difficultés. Pourtant, mes objectifs de recherche n'étaient pas impossibles à atteindre : la monographie est depuis longtemps une méthode fertile de collecte de données au Nunavik¹¹. Pourtant, j'avais pris soin de me présenter clairement à la communauté en expliquant à la radio et aux élus locaux les raisons de ma présence. Pourtant, je prenais garde à ne pas être trop directive dans mes demandes, sachant que les Inuit n'apprécient pas ce genre de comportement¹². Certes, j'avais rencontré des difficultés de cet ordre à Kuujuaq et à Puvirnituk, mais à Ivujivik, j'avais le sentiment de me trouver face à un mur.

Une expérience d'intégration : auto-analyse et production de données inattendues¹³

Si je n'ai toujours pas réussi à comprendre pleinement ce « mur » contre lequel je me suis heurtée, la démarche réflexive m'a permis de le contourner. En analysant la place qui m'était attribuée dans la communauté, j'ai pu saisir quelques aspects de l'organisation du pouvoir au niveau local. C'est ainsi, avant tout dans le travail d'observation et de participation à la vie quotidienne, que j'ai collecté les données les plus intéressantes. Cette observation a été particulièrement riche dans le cadre de mon intégration dans la famille qui me logeait lors du premier séjour dans ce village.

Quelques mois avant de partir sur le terrain, j'ai eu la chance de rencontrer le maire d'Ivujivik lors d'un court séjour à Kuujuaq. Ne connaissant personne de ce village, je lui ai demandé s'il connaissait des familles susceptibles de me loger. Il me recommanda alors de contacter Siasi¹⁴. C'était, selon lui, la meilleure famille où loger puisque je désirais parler inuktitut. Siasi accepta de me louer une chambre pendant trois mois, bien qu'elle ne me connaissait pas. À 64 ans, cette femme unilingue occupe encore la fonction d'enseignante à l'école. Elle est considérée par les plus jeunes comme une aînée et on dit d'elle que c'est une femme respectée du fait de ses connaissances linguistiques, mais aussi en matière de couture et de plantes médicinales. Sa parole a une certaine influence dans la communauté. Elle

s'exprime souvent à la radio et n'a pas peur de donner son avis dans les réunions publiques¹⁵. Siasi vit dans une grande maison avec son mari et sa fille et accueille régulièrement ses enfants, leurs conjoints et ses petits-enfants.

Lors de mon premier séjour à Ivujivik, j'ai commencé à aider Siasi tout naturellement, dans l'idée qu'il est important de participer à la vie d'une maison. Je l'aidais dans les tâches ménagères, puis dans certains petits travaux qu'elle engageait (nettoyer les vitres et épousseter les meubles, dégager la neige, ranger le cabanon, préparer le *misiraq*¹⁶). Elle appréciait grandement cette aide et me le faisait savoir. J'observais également sa fille et ses petites-filles dans leur relation avec elle. Il était par exemple frappant de voir avec quel empressement l'une de ses petites-filles lui servait du thé et de la banique et essayait de prévenir le moindre de ses besoins. Sa sœur, Lydia (14 ans), la plus jeune des petites-filles de Siasi vivant dans le village, assistait également beaucoup sa grand-mère dans les tâches quotidiennes : le ménage, la lessive, les courses à la coopérative, chercher l'eau, etc. Ainsi, on pouvait voir apparaître un certain ordre social au sein de la maisonnée qui s'observait très facilement à travers les relations d'aide.

Lorsque la maison s'est vidée, pendant une semaine, de la fille et des petites-filles parties en vacances, et qu'il n'y restait alors plus que moi, ma place en tant que fille de la maison fut renforcée. Durant cette semaine, Siasi me fit prendre la place de la plus jeune de ses petites-filles dont les tâches principales étaient de l'accompagner à la coopérative pour faire des courses et l'aider à aller chercher de l'eau potable. Siasi appréciait mon comportement et lorsqu'elle me présentait à des proches ou des amis, elle mentionnait toujours que je l'aidais beaucoup. Mais surtout, j'obtenais une place provisoire à l'intérieur de la famille, et plus précisément dans le groupe des femmes. Plusieurs fois, Siasi me gratifia en me disant : « Puisque tu m'aides beaucoup, tu es un peu comme ma fille ». À la fin de mon séjour chez elle, elle me positionna même dans sa parenté en me disant que j'étais la grande sœur de sa dernière fille et elle demandait à son petit-fils de me nommer *aksaapik* (petite tante). J'avais bien compris cet aspect de l'organisation sociale au sein de la famille et je tenais mon nouveau rôle aussi bien que je le pouvais, à tel point que j'étais devenue une « fille parfaite » aux yeux de l'aînée qui ne cessait de me complimenter. J'ai pu également vérifier cela à mes dépens lorsque j'ai compris que l'une de ses filles éprouvait une certaine jalousie à mon égard. Cette dernière, lors d'une petite altercation, me fit remarquer que je m'étais bien intégrée dans « ma nouvelle famille » et je compris qu'elle me reprochait indirectement de lui « faire de l'ombre ».

Cette expérience d'intégration dans la famille et l'analyse de la position sociale qui m'était attribuée ont fourni de nombreuses pistes pour comprendre la nature des relations de pouvoir à Ivujivik. J'ai donc commencé à mener des entretiens avec d'autres personnes du village sur ces questions d'aide, d'entraide et de place dans la famille. J'ai ainsi pu comprendre que certaines relations d'autorité peuvent se lire à travers les relations d'aide (*ikajuqtuq* : il/elle aide). Ces relations concernent la plupart du temps un plus jeune et un aîné¹⁷ qui sont liés, pour le plus jeune, par le besoin d'apprendre en aidant et pour le plus âgé, par la volonté d'enseigner en se faisant aider. Mais on n'aide pas de la même façon un homme et une femme, son grand-frère et son père. Lorsque Miaji (21 ans) a besoin d'aide pour porter quelque chose de lourd, elle demande à son père. Lorsqu'elle a besoin d'argent ou de la motoneige, elle demande à sa grand-mère. Lorsqu'elle a besoin que quelqu'un aille lui chercher quelque chose à la coopérative, c'est à sa jeune sœur qu'elle s'adresse.

Se dessine alors un semblant d'ordre social à l'intérieur de la famille, perceptible à travers ces relations d'aide. Mes informateurs expliquaient qu'aider les autres était le meilleur moyen d'apprendre. Les Inuit considèrent qu'ils peuvent apprendre de personnes plus expérimentées qu'eux tout au long de leur vie¹⁸. Le plus jeune se met donc dans une position de disponibilité et d'écoute vis-à-vis des plus âgés. S'il n'est pas d'accord avec une décision, rien ne l'empêche de prendre la parole et d'expliquer son point de vue. Mais la plupart du temps, la position de cadet engendre une relation d'obligation envers son aîné. D'un autre point de vue, l'aîné a presque le devoir de demander de l'aide aux plus jeunes. C'est ainsi qu'il transmet son savoir. Refuser de l'aide à un aîné (plus âgé qu'*ego*), c'est lui témoigner de l'irrespect et une remise en cause de cet ordre social. Bien souvent, mes informateurs ouvraient de grands yeux et s'empressaient de me répondre par la négative lorsque je leur demandais s'ils disaient parfois « non » à leurs aînés, notamment à leurs grands-parents. Ils m'expliquaient alors qu'ils respectaient leurs aînés (*iliravuuq* : il respecte/craint). Pour Lydia, la plus jeune des petites-filles de la famille de Siasi, aider sa grand-mère représentait plutôt un fardeau. Mais, jamais je ne l'ai vu refuser ou s'opposer à celle-ci. La seule marque de contrariété pouvait se lire subrepticement dans un froncement de sourcil ou une moue silencieuse lorsque la grand-mère avait le dos tourné. Aujourd'hui, les plus âgés regrettent fortement que « les jeunes n'aident plus autant », exprimant par là que c'est la culture qui se perd. En effet, la pertinence de ces relations d'aide repose sur le fait que c'est le savoir, et donc la culture, qui se transmet à travers cela. C'est du moins ce que les gens expriment à Ivujivik¹⁹.

Repenser les obstacles rencontrés sur le terrain

L'expérience d'intégration dans la famille et les informations que j'en ai tirées ont donc fourni des pistes intéressantes pour comprendre l'organisation des relations sociales dans la communauté. Elle m'a aussi permis de repenser les obstacles que j'ai pu rencontrer. En effet, au-delà des raisons personnelles ou conjoncturelles qui pouvaient expliquer qu'une personne refusait de faire un entretien ou de travailler en tant que traducteur, se cachaient d'autres logiques.

En discutant avec mes interlocuteurs, j'ai pu comprendre que certains d'entre eux refusaient de travailler avec moi sous le prétexte qu'ils ne possédaient pas les connaissances nécessaires et ils me renvoyaient vers des personnes supposées mieux savoir. Par exemple, s'excusant de ne pas maîtriser suffisamment bien l'anglais, certains informateurs potentiels refusaient, gênés, l'entretien que je leur demandais. Par ailleurs, lorsque je demandais un entretien à un responsable local, je sentais que s'il avait pu partir en courant, il l'aurait fait et bien souvent, on me renvoyait vers d'autres personnes qui « savaient mieux ». Au final, rares étaient ceux qui osaient prendre la parole pour m'expliquer comment la communauté fonctionnait. Il semblait plutôt que ceux qui avaient un poste à responsabilité apprenaient sur le tas et faisaient de leur mieux pour répondre aux urgences locales, mais qu'ils ne se sentaient pas légitimes d'expliquer leur fonction à une anthropologue. Par ailleurs, dès qu'il s'agissait d'aller interroger des aînés, les réticences semblaient grandes. Annie, une jeune Inuk de 15 ans, me rejoignait souvent après l'école pour venir m'aider à transcrire certains entretiens en inuktitut. La trouvant efficace et volontaire, je lui proposai un jour de m'accompagner à un entretien avec un aîné. Elle accepta, mais le lendemain elle revint sur sa décision. L'interrogeant sur la raison de son refus, elle me confia : « I am afraid of old words ». L'inuktitut est une langue qui évolue très rapidement et les jeunes aujourd'hui ne comprennent pas toujours ce que les aînés disent. Ces mots qui ne sont pas compris appartiennent à un ensemble de savoirs dont les aînés sont les principaux détenteurs et qui sont relatifs bien souvent au mode de vie semi-nomade (Pauktuutit association 1990 : 27). On peut percevoir dans la phrase prononcée par cette jeune fille le sentiment d'*ilira* (mélange de crainte et de respect) envers les aînés. Au cours de mon séjour à Ivujivik, il est apparu à plusieurs reprises que l'inconfort des jeunes devant les aînés pouvait être compris en ce sens. Il faut également ajouter que les Inuit considèrent qu'il est impoli de poser des questions directes aux aînés (Owlijoot 2008 : 5).

Ainsi, la plupart de mes interlocuteurs manifestaient un certain inconfort à l'idée de travailler avec moi pour la raison, bien souvent, qu'ils ne se sentaient pas légitimes : mauvaise maîtrise de l'anglais, de l'inuktitut, des outils de gestion municipale, etc. Ils me renvoyaient facilement à des personnes supposées mieux savoir. La possession d'un savoir garantit une place prépondérante dans la société inuit, qu'il s'agisse du savoir lié à la chasse et au territoire (Saladin d'Anglure 1967), à la vie spirituelle (Laugrand 2002) ou aux activités de gestion locale (Simard 1982). Et les Inuit n'aiment pas parler au nom des autres ou lorsqu'ils ont le sentiment de ne pas maîtriser suffisamment bien le sujet (Laugrand 2008). Si cette idée est communément admise, il importe néanmoins de pousser l'analyse de façon plus systématique afin d'éclairer ce rapport entre la possession d'un savoir et les positions de pouvoir au sein d'une communauté. Il serait intéressant d'analyser quels sont les savoirs jugés pertinents aujourd'hui, quel type de personne les détient et comment se structure ce jeu des savoirs au sein d'une communauté.

Différentes logiques sont à l'action dans cette relation entre le savoir et le pouvoir. Les individus se positionnent en fonction du type de savoir qu'ils supposent détenir ou non, et font de même avec les autres. De plus, ils évaluent sans cesse leur niveau par rapport aux savoirs provenant de la société dominante (anglais, comptabilité, gestion, etc.). Il serait en effet intéressant d'analyser cette idée de « contexte subjectif » du savoir (Lave 1985) : comment les individus se positionnent-ils par rapport à ce qu'ils sont censés utiliser comme connaissances et quel est l'écart entre ce qu'ils utilisent effectivement et ce qu'ils disent utiliser ? Ces aspects sont d'autant plus intéressants lorsque l'on cherche à comprendre un groupe qui se trouve sous la tutelle d'une société dominante, comme c'est le cas des Inuit du Canada.

Faut-il choisir un camp ?

Ainsi, je n'attribue pas les difficultés rencontrées sur le terrain au fait de ne pas maîtriser l'inuktitut ou au fait d'avoir logé quelques temps chez un *Qallunaaq*. Et pourtant, sur place, ces idées me culpabilisaient. Elles méritent d'ailleurs qu'on s'y arrête quelques instants. Dans les villages arctiques, une division entre les Inuit et les *Qallunaat* apparaît de façon très marquée, tant au niveau géographique (on voit apparaître des quartiers d'habitations réservés aux Blancs), que social et culturel ; si bien que « deux mondes » semblent coexister. Plusieurs fois, au cours de mon parcours, j'ai entendu dire que pour faire un bon travail de terrain, il fallait choisir un camp : loger dans une famille inuit, s'isoler de la communauté blanche

au maximum, voire s'en couper totalement, mener des entretiens uniquement en inuktitut et non en anglais, etc.

Il faut noter que l'inuktitut occupe encore une place prépondérante à Ivujivik : c'est la langue utilisée à la radio, à l'église, à la municipalité, à la coopérative, dans la rue. Rares sont les échanges en anglais ou en français. L'anglais est utilisé de façon ponctuelle dans le cadre d'activités plus techniques (par exemple pour discuter du budget de la municipalité ou de la fiche technique d'un objet) ou lors de conversations avec des allochtones. Soulignons aussi que les Inuit font souvent l'effort de s'adapter à la langue de l'allochtone et que le contraire est plus rare. Même si l'inuktitut est encore la langue dominante à Ivujivik, la maîtrise de l'anglais constitue un atout pour occuper une fonction importante dans la communauté comme celle de maire ou de gérant de la coopérative. Il est évident que la maîtrise de l'inuktitut m'aurait permis de débloquent certaines situations et d'avoir accès plus facilement aux catégories de pensée des acteurs. Or, l'apprentissage de cette langue est difficile et il nécessite des années de pratique sur place et un travail assidu de perfectionnement. Beaucoup de chercheurs font le choix de mener leurs entretiens en anglais ou de faire appel à un interprète. Chacun, suivant ses intérêts, ses possibilités et la nature de son sujet de recherche peut décider ou non de s'engager dans ce lourd mais riche apprentissage. Ne parlant pas encore suffisamment bien l'inuktitut, j'ai donc mené une partie de mes entretiens en anglais, une langue que finalement ni moi, ni la plupart de mes informateurs ne maîtrisons bien.

De façon générale, la question du logement est relativement peu discutée par les anthropologues et dans les guides méthodologiques. Mauss n'en parle pas dans son *Manuel d'ethnographie* (1967 [1947]). Dans *Notes and Queries on Anthropology*, il est conseillé au chercheur de choisir de vivre à l'intérieur ou à l'extérieur de la communauté, selon ce qui conviendra le mieux à la personne et à la recherche :

The fieldworker, after taking stock of general conditions, his own training and temperament, and the aim of his investigation, must be guided by common sense in setting up his living quarters. He must remember that his methods of working will be affected by his decision. (A Committee of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 1951 : 40)

Dans leur *Guide de l'enquête de terrain*, Stéphane Beaud et Florence Weber conseillent de loger dans la communauté. Quant au logement chez l'habitant, il

comporte selon eux des avantages, notamment celui de voir le logeur peut devenir un informateur, mais également l'inconvénient de ne pas pouvoir travailler tranquillement et confortablement et le souci permanent de protéger ses documents et son matériel (Beaud et Weber 2003 : 102-103).

Dans le milieu des études inuit, il semble que la norme implicite²⁰ reste d'être logé dans une famille. Le logement chez l'habitant est en effet reconnu pour être l'occasion de riches observations. Or, cette cohabitation peut devenir difficile pour le chercheur comme pour ses hôtes, surtout lorsque le terrain se prolonge plusieurs mois. Certains de mes hôtes tentaient gentiment de s'adapter pour que je me sente bien, une position qu'ils ne pouvaient évidemment pas tenir longtemps. En outre, la présence de l'anthropologue dans la maison peut bousculer les relations familiales et ce dernier devient alors responsable de certaines oscillations de l'équilibre social. Si, lors de mon premier séjour, le logement dans une famille inuit a été essentiel pour comprendre certains aspects de l'organisation locale, j'estime que loger chez un enseignant québécois lors du deuxième séjour n'a en rien provoqué une coupure avec la communauté inuit. En fait, cette norme implicite selon laquelle l'anthropologue doit « choisir son camp » posait un problème dans le cadre de mon travail. En effet, elle constitue un *a priori* selon lequel n'est digne d'observation que ce qui se manifeste ou s'expérimente du « côté inuit »²¹. Or, les Inuit et les *Qallunaat* sont sans cesse en interaction les uns avec les autres et pour saisir cette dynamique, je me devais justement de ne pas m'enfermer dans un camp. J'ai donc, durant mon séjour, voyagé entre ces deux mondes et cela n'a pas posé de problème du moment que je m'imprégnais des façons de faire et de penser de chacun de ces groupes. Dans ce sens, je suis la proposition de Barbara Glowczewski pour qui « une anthropologie critique ne saurait faire l'économie de ce “ point de vue des dominants ”, trop souvent occulté au nom d'une solidarité de bon aloi avec les dominés » (Abélès et Glowczewski 2010). L'important n'est, à mon avis, pas de choisir un camp, mais plutôt d'être impliqué dans des relations et des activités collectives, qui sont l'occasion de multiples observations. Les moments durant lesquels je me sentais coupée de la communauté correspondaient en fait à des périodes où je n'étais engagée dans aucune interaction.

Faire du terrain dans une communauté autochtone et loger dans une famille peut aussi mener à être confronté à des violences physiques ou verbales. Lors de mon séjour dans l'Arctique, j'ai subi une fois des violences dirigées contre moi. Mon agresseur me reprochait implicitement d'avoir outrepassé ma position de *Qallunaaq* en cherchant à m'intégrer à la communauté. Mais j'ai surtout été témoin, à bien des reprises, de consommation de drogue et d'alcool, de cris, de

coups, de pleurs, d'enfants qui fuient parce qu'ils ont peur. J'ai dû à deux reprises appeler la police du village et je suis allée voir la travailleuse sociale pour la prévenir de certaines situations. Par ailleurs, ce qui m'a le plus marqué lorsque j'ai commencé mon enquête de terrain, c'est de ressentir un décalage important entre mes préoccupations scientifiques et les souffrances physiques et psychologiques des gens que je côtoyais. Comment réagir lorsque mon informatrice semble aujourd'hui bien préoccupée parce que son mari est dans ses mauvais jours, les jours où la boisson rend agressif? Comment réagir quand je sais que l'un des informateurs-clés du village que je dois interroger est aussi un homme violent qui a commis un nombre incalculable d'abus sexuels? Comment réagir lorsqu'une jeune fille que j'interroge me confie que ses deux meilleurs amis se sont suicidés? Comment garder son statut d'observateur devant tous ces drames? Notre désir d'intégration dans la communauté et notre empathie pour les Inuit nous amène à vivre, parfois à côté d'eux, parfois avec eux, ces violences quotidiennes²². Est-ce là une condition primordiale à l'imprégnation et à l'intégration de l'ethnographe dans la communauté? Doit-on considérer l'expérience de la violence comme un préalable nécessaire à l'accès à une connaissance sensible de la culture inuit? Ce sujet reste encore trop discrètement abordé au sein des études autochtones, et en particulier en anthropologie où le silence sur cette question est frappant. Il faut certainement y voir là la prudence des chercheurs ne souhaitant pas alimenter les préjugés déjà trop nombreux sur les peuples autochtones. La mission de l'anthropologie est pourtant de produire une lecture plus complexe des phénomènes sociaux et il paraît urgent de proposer une lecture plus culturelle, sociologique et historique de la violence chez les peuples autochtones.

Conclusion

Si j'ai le sentiment que les deux séjours de terrain accomplis dans la communauté d'Ivujivik n'ont pas rempli les objectifs que je m'étais fixés, je garde à l'esprit que le travail d'auto-analyse m'a permis à bien des égards d'accueillir un autre type d'informations. En étudiant la position sociale qui m'était attribuée dans des contextes d'intégration ou de rejet, j'ai pu saisir quelques facettes de l'organisation du pouvoir au niveau familial et local dans un village inuit. Le sentiment de rejet que j'ai pu ressentir à certains moments ne doit en effet pas être considéré comme de la simple exclusion. Le rejet est une forme de lien, il s'agit simplement d'en étudier la nature. Dans ce cadre, analyser la position sociale qui m'était attribuée ou celle que mes interlocuteurs pensaient tenir m'a permis malgré tout de saisir un des aspects de l'organisation du pouvoir au niveau local, notamment l'importance du savoir comme élément structurant les rapports de

pouvoir dans la communauté. Si j'ai rencontré de nombreuses difficultés à mener des entretiens, l'observation a été la méthode la plus fructueuse.

Au-delà de sa fonction cathartique, cet article traite de certaines difficultés rencontrées par les anthropologues dans leur travail sur le terrain avec les peuples autochtones. Il cherche à ouvrir la discussion sur des questions qui, si elles sont discutées à l'abri dans le bureau d'un professeur ou dans les échanges entre collègues étudiants, restent relativement peu exprimées publiquement. Le sentiment d'angoisse que j'ai pu ressentir à un moment donné est plutôt lié à ma conformité ou non à des normes implicites qui structurent ma pratique. Le fantasme du terrain parfait est encore bien enraciné malgré les critiques menées depuis plus d'une trentaine d'années sur la pratique ethnographique et la réflexion anthropologique. Dans le contexte des études autochtones, les questions de la compensation financière des informateurs, de la langue, du logement dans les familles, du silence devant la violence sont rarement discutées. Il resterait encore un gros travail à faire pour comprendre d'où viennent ces normes, ce qu'elles disent de notre conception du travail ethnographique et de notre perception des groupes avec lesquels nous travaillons. Le plus urgent semble, à mon avis, de penser cette question de la violence dans les communautés autochtones et de briser le silence qui l'entoure.

L'analyse réflexive constitue ainsi un recours nécessaire afin de dépasser ces difficultés et de transformer les sentiments d'angoisse et de culpabilité en une expérience positive ouvrant la voie à un autre type de données, aussi riches. Ainsi, c'est en posant un regard distant et constructif sur une expérience personnelle qu'il me semble possible de dépasser le sentiment d'avoir réalisé un « mauvais » terrain.

Références

ABÉLÈS, Marc, 1983, *Le lieu du politique*, Paris : Société d'ethnographie.

ABÉLÈS, Marc et Barbara GLOWCZEWSKI, 2010, « Aborigènes : anthropologie d'une exigence de justice », *Vacarme*. Consulté sur Internet, <http://www.vacarme.org/article1891.html>, le 5 septembre 2010.

A COMMITTEE OF THE ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE OF GREAT BRITAIN AND IRELAND, 1951 [1874], *Notes and Queries on Anthropology*, Londres : Routledge and Kegan Paul Ltd.

AGIER, Michel, 1997, *Anthropologues en danger. L'engagement sur le terrain*, Paris : Jean-Michel Place.

ARBESS, Saul E., 1966, *Social Change and the Eskimo co-operative at Georges River*, Ottawa : Northern Coordination and Research Centre, Departement of Northern Affairs and National Ressources.

BEAUD, Stéphane et Florence WEBER, 2003, *Le guide de l'enquête de terrain. Produire et analyser des données ethnographiques*, Paris : La Découverte.

BOUILLON, Florence, Marion FRESIA et Virginie TALLIO, 2006, *Terrains sensibles. Expériences actuelles de l'anthropologie*, Paris : Centre d'études africaines, EHESS.

BOURDIEU, Pierre et Loïc J. D. WACQUANT, 1992, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris : Seuil.

BRIGGS, 1983, « Le modèle traditionnel d'éducation chez les Inuit : différentes formes d'expérimentation face à l'inconnu », *Recherches amérindiennes au Québec*, 13(1) : 13-25.

COPANS, Jean, 1974, *Critiques et politiques de l'anthropologie*, Paris : Maspero.

CLIFFORD, James, 1996, *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX^e siècle*, Paris : École nationale supérieure des Beaux-arts.

DEVEREUX, Georges, 1980, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris : Flammarion.

DORAIS, Louis-Jacques, 1984, *Les Tuuvaalummiut. Histoire sociale des Inuit de Quaqtaq*, Montréal : Recherches amérindiennes au Québec.

_____, 1997, *Quaqtaq. Modernity and Identity in an Inuit Community*, Toronto : University of Toronto Press.

DUVAL, Maurice, 1993-1994, « Les ethnologues dans les filets de la hiérarchie », *Journal des anthropologues*, 53-54-55 : 21-27.

FASSIN, Didier, 2004, « Et la souffrance devint sociale », *Critique*, 60(680-681) : 16-29.

GEERTZ, Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York : Basic Books.

GHASARIAN, Christian, 2002, *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris : Armand Colin.

JAMIN, Jean, 1985, « Le texte ethnographique. Argument », *Études rurales*, 97-98 : 13-24.

_____, 1986, « Du ratage comme heuristique ou l'autorité de l'ethnologue », *Études rurales*, 101-102 : 337-341.

LANTIS, Margaret, 1972, « Factionalism and Leadership: A Case Study of Nunivak Island », *Arctic Anthropology*, 9(1) : 43-65.

LAVE, Jean, 1985, « La qualité de la quantité », *Culture technique*, 14 : 47-57.

LAUGRAND, Frédéric, 2002, *Mourir et renaître. La réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien*, Québec : Presses de l'Université Laval.

_____, 2008, « L'école de la toundra. Réflexions sur l'éducation à partir de quelques ateliers de transmission des savoirs avec des aînés et des jeunes inuit », *Les Cahiers du CIÉRA*, 1 : 77-95.

LESERVOISIER, Olivier, 2005, *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales. Retour réflexif sur la situation d'enquête*, Paris : Karthala.

MALINOWSKI, Bronislaw, 1967, *Journal d'ethnologue*, Paris : Seuil.

MAUSS, Marcel, 1967 [1947], *Manuel d'ethnographie*, Paris : Petite bibliothèque Payot.

OWLIJOOT, Pelagie, 2008, *Guidelines for Working with Inuit Elders*, Iqaluit : Nunavut Arctic College.

PAUKTUUTIT ASSOCIATION, 1990, *The Inuit Way: A Guide to Understand Inuit Culture*, Ottawa : Pauktuutit Association.

SALADIN D'ANGLURE, 1967, *L'organisation sociale traditionnelle des Esquimaux de Kangiqsujuaq (Nouveau-Québec)*, Québec : Centre d'études nordiques, Université Laval.

SHEPER-HUGHES, Nancy, 1995, « The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology », *Current Anthropology*, 36(3) : 409-440.

SIMARD, Jean-Jacques, 1982, *La révolution congelée : Coopération et développement au Nouveau-Québec inuit*, thèse de doctorat, Université Laval, Faculté des sciences sociales.

MOTS-CLÉS

Inuit – anthropologie réflexive – terrain – position sociale

¹ Pour n'en citer que quelques-unes : Malinowski 1967 ; Geertz 1973 ; Devereux 1980 ; Clifford 1996.

² « Ce qui doit être constamment soumis à examen et neutralisé dans l'acte même de construction de l'objet, c'est l'inconscient scientifique collectif inscrit dans les théories, les problèmes, les catégories (en particulier nationales) de l'entendement savant. Il s'ensuit que le sujet de la réflexivité doit, en dernière analyse, être le champ des sciences sociales lui-même. » (Bourdieu et Wacquant 1992 : 35)

³ Mes deux séjours sur le terrain ont été financés par l'Institut Paul-Émile Victor en France, par le Fonds Georges-Henri-Lévesque de la Faculté de sciences sociales de l'Université Laval et par le Programme de formation scientifique pour le Nord. J'ai également trouvé un grand soutien au CIÉRA. Je tiens donc à remercier tous ces partenaires.

⁴ Voir également l'excellente critique qu'en fait Jean Jamin (1986).

⁵ Terme en inuktitut pour désigner les Blancs. Est considérée dans cette catégorie, dans les communautés inuit, toute personne qui n'est pas issue d'un parent inuit.

⁶ On pourrait citer d'autres normes qu'il serait intéressant de discuter et d'analyser : pour faire un « bon terrain » dans les communautés arctiques, la maîtrise de la langue inuit est essentielle à une compréhension fine des relations sociales ; l'ethnographie est la méthode idéale de collecte de données ; il faut donner une compensation aux informateurs, etc.

⁷ Si j'ai le sentiment que ces questions reflètent une réalité qui ne m'est pas seulement propre, je tiens à souligner que cet article est basé sur mon vécu et que les idées qu'il développe n'engagent que moi.

⁸ Les habitants d'Ivujivik, de Puvirnituq et une partie de ceux de Salluit ont décidé de s'opposer aux négociations de la *Convention de la Baie James et du Nord québécois* en créant, en 1974, l'association Inuit tungavinga nunamini. Le mouvement est resté très actif jusque dans les années 1980. Aujourd'hui, les membres et les sympathisants affirment que le mouvement n'est pas mort malgré son silence.

⁹ J'ai réalisé ces deux pré-terrains à Kuujuaq, en juin 2006 et septembre 2008.

¹⁰ Les Inuit expriment souvent l'idée selon laquelle les *Qallunaat*, y compris les anthropologues, passent du temps dans les communautés pour collecter des informations et repartent pour la plupart sans retourner les résultats de leur recherche. Ils regrettent, par exemple, que les publications ne leur soient pas accessibles, du fait du choix de la langue ou tout simplement du style d'écriture mobilisé. C'est pour cette raison que certains organismes, tels que le Nunavut Research Institute, veillent à l'éthique de la recherche en imposant désormais au milieu académique de collaborer plus étroitement avec les communautés autochtones en les impliquant plus largement dans le processus de recherche.

¹¹ Pour n'en citer que quelques-unes : Arbess 1966 ; Saladin d'Anglure 1967 ; Dorais 1984 et 1997.

¹² La valorisation de ce type de comportement a été bien documentée, notamment dans les travaux sur les questions de l'éducation des enfants (Briggs 1983), mais aussi par des organismes inuit désireux d'offrir des conseils aux chercheurs (Pauktuutit 1990 ; Owljoot 2008).

¹³ Ce chapitre présente très succinctement quelques idées qui feront l'objet d'une analyse détaillée dans ma thèse de doctorat.

¹⁴ Pour conserver l'anonymat de mes informateurs, j'ai décidé de changer leurs noms.

¹⁵ En fouillant dans les archives, j'ai pu trouver la trace de certaines de ses interventions lors de consultations publiques organisées par les deux paliers de gouvernement (rapport Neville-Robitaille en 1970 et Commission du Nunavik en 1999-2000).

¹⁶ Ici, graisse de bélouga rancie.

¹⁷ Je parle d'ainé au sens de plus âgé, non de personne âgée. En inuktitut, on distingue *nukaq* (un cadet) et *angajuk* (un aîné).

¹⁸ *Nukait nukatuinnaujannгимата* signifie que les jeunes adultes ne sont pas que des jeunes. Cela signifie qu'un jeune adulte connaît plus de choses que des plus jeunes, mais il peut également connaître plus que des personnes âgées (merci à Georges Filotas pour cette remarque). En fait, comme le dit un informateur, on apprend des autres toute la vie durant, il y a toujours quelqu'un qui sait plus de choses que nous-mêmes.

¹⁹ En posant les mêmes questions à Puvirnituq, j'ai pu observer que les gens y justifient l'importance du respect à accorder aux aînés en s'appuyant sur la Bible plutôt qu'en invoquant la question de la transmission du savoir traditionnel. Une seule personne à Ivujivik a fait référence à la Bible lorsque je l'interrogeais à ce sujet : c'était une femme originaire de Puvirnituq.

²⁰ Je parle de norme implicite, parce qu'il s'agit d'une idée qui n'est écrite nulle part mais qui semble malgré tout bien ancrée dans les pratiques, à tel point que ceux qui ne logent pas

dans une famille autochtone sur le terrain éprouvent le besoin de donner une justification ou, tout simplement, se taisent.

²¹ Le problème est d'emblée de définir ce qui fait partie de ce « monde inuit ».

²² « Pour comprendre les Inuit, il faut souffrir avec eux », m'a également confié un informateur qui a travaillé plus de 50 ans avec et pour les Inuit du Nunavut et du Nunavik.

**Entre l'étranger et le familier, le personnel et le professionnel.
L'engagement personnel et émotif dans nos rapports humains en milieu autochtone**

Véronique Audet
Étudiante au doctorat
Département d'anthropologie
Université de Montréal
Membre du CIÉRA

L'anthropologue s'engage nécessairement dans un processus intersubjectif¹ afin de co-crée un certain savoir. Toutefois, jusqu'à quel point y engage-t-il/elle sa vie, ses sentiments et sa personne ? Le terrain ethnographique est classiquement conçu comme un travail d'observation, d'écoute, de dialogue, de participation et de partage, réalisé dans un espace et un temps délimités. Ce terrain devient ensuite la mémoire d'une expérience transformatrice, quoique passée, et ailleurs. Cependant, et de plus en plus dans le monde globalisé contemporain, ces limites spatiales et temporelles éclatent, au point où la frontière entre le « monde étudié » et le « sujet-chercheur/e » devient difficilement repérable, ce dernier étant pleinement engagé dans et avec le monde qu'il/elle cherche à comprendre et représenter. Ce qui est mon cas. Dans ces rapports humains intersubjectifs qu'il/elle engage à des fins académiques et/ou professionnelles, est-ce que l'anthropologue y investit et y risque sa personnalité et ses sentiments, voire sa vie ? Où se situe-il/elle entre ses traditions et ses identités d'origine, et celles d'adoption ? Comment être en contact avec l'« autre » et être transformé par ce contact, tout en restant soi-même ?

Je parlerai de mes expériences et de mon identité comme personne et comme anthropologue en milieu autochtone, d'une certaine ambiguïté que ces différentes postures génèrent dans mes rapports avec mes ami-e-s autochtones, ainsi que des émotions et de l'immersion dans un contexte de problèmes sociaux et de souffrance. Cette contribution est de l'ordre de l'expérience vécue et du témoignage réflexif, arrimés à la réflexion anthropologique autour de

l'intersubjectivité en terrain ethnographique, développée notamment par Fabian (1991 ; 2000 ; 2001), Goulet (2007), Miller (2007), Wikan (1992), Taylor (1998) et White *et al.* (2008)². Ainsi que le dit Fabian, « critically understood, autobiography is a *condition* of ethnographic objectivity » (2001 : 13).

Un défi : être québécoise « blanche » en milieu autochtone au Québec

Les expériences et problématiques exposées ici sont propres à toutes les expériences de terrain de recherche ethnographique, bien que chacun les vive à différents degrés, sous différents angles. Une particularité vient du fait qu'elles sont situées dans le milieu autochtone du Québec, lié historiquement et territorialement à la société québécoise dont je suis issue et à laquelle j'appartiens, mais dont les relations sont marquées par la méfiance et une série d'incompréhensions et de mauvaises expériences. Il en résulte des situations contemporaines émotionnellement explosives où les nerfs sont encore à vif d'un côté comme de l'autre, où la discussion interculturelle est souvent jonchée d'obstacles, de préjugés solides, comme si l'on marchait continuellement sur des œufs en tentant de se rapprocher.

Cette minorité autochtone constitue une altérité « chez soi », invisible comme le dit le chanteur cinéaste Desjardins (2007), mais aussi invincible comme le dit le rappeur algonquin Samian (2010) et politiquement menaçante pour le commun des Québécois. Les sociétés québécoises et canadiennes y sont les majorités dominantes, perpétuant, souvent inconsciemment, les politiques de colonisation et d'assimilation à son égard. Toute rencontre dans ce contexte met en jeu des relations politiques plus larges que celles des simples personnes qui y sont impliquées. On y porte le poids de l'histoire et des incompréhensions persistantes. Et encore plus lorsque cette rencontre s'inscrit dans les obligations d'un *curriculum* universitaire ou d'un contrat professionnel, qui alourdissent l'identité et les relations du poids des institutions de la société dominante et du passé de la recherche en milieu autochtone (Jérôme 2008). Comme on le sait, les mauvaises expériences des peuples autochtones avec la recherche, notamment anthropologique, et la méfiance qui en résulte, ont donné lieu à une série d'ouvrages et de protocoles sur la décolonisation et l'éthique de la recherche visant à assurer le respect des populations et de leurs préoccupations dans la relation et le produit de la recherche (Mamu minu-tutamutau 2010).

Ainsi, bien qu'un ethnographe anthropologue peut avoir les meilleures intentions du monde, être attentif à s'intégrer à un milieu et vouloir y participer de

façon respectueuse et empathique, il reste toujours certaines frontières infranchissables et des terrains de malentendus interculturels. Ces relations sont ancrées dans la contradiction de l'attrait de la rencontre et la peur de l'exploitation. Elles sont sujettes à une renégociation constante. Je fais ainsi attention, dans ma vie et ma pratique anthropologique, à ne pas alimenter des stéréotypes concernant les « Blancs » par mon comportement : par exemple, ceux d'un (post-)colonisateur irrespectueux ou d'un chercheur anthropologue qu'on trouve souvent distant ou intellectualisant, qu'on dit chercher son profit, sa graduation ou sa renommée à travers la rencontre anthropologique. Aussi, dans mon travail d'anthropologue, je m'assure de travailler sur des sujets pertinents aux yeux des personnes concernées et participantes, de mettre en valeur leurs points de vue et expériences du monde tout en offrant un regard critique, d'échanger à propos de mes interprétations, de faire vérifier et approuver mes écrits par les participants avant publication et enfin de retourner les produits de la recherche dans les communautés aux personnes participantes intéressées.

Heureusement, je m'en sors plutôt bien dans cette arène. Après plus de dix ans de fréquentation des communautés innues puis de diverses nations autochtones au Québec, je suis généralement bien acceptée et appréciée à la fois en tant que personne et en tant qu'anthropologue dans les milieux autochtones. Étrangement, on me considère même souvent comme l'une des leurs, bien que je n'en ai pas l'aspect physique. Mon identité devient confuse et intrigante pour plusieurs, qui ne sont pas habitués à côtoyer des Québécois-es s'intéressant autant à eux, à vivre avec eux et dont les comportements ne sont pas si distincts des leurs ou comparables au stéréotype étranger. Par exemple, on me prend souvent pour une Huronne-Wendat (cette nation est plus métissée et physiquement « blanche »), ou pour une Française (de nombreux touristes et anthropologues intéressés aux peuples autochtones sont français). Pourquoi pas simplement pour une Québécoise ? Comme si cela semblait de l'ordre de l'impossible, ou du moins de l'inhabituel. Plusieurs disent que j'ai certainement un ancêtre autochtone, ce qui expliquerait, par mon « sang » autochtone, l'intérêt que je porte à ces gens et la compréhension sensible que je développe. Par le temps passé avec les Innus et les peuples autochtones du Québec à créer ainsi de fortes relations et à chercher à les comprendre, par les livres et par le partage de leur vie, de leur mode d'être au monde, j'en suis devenue profondément imbibée. Pour les Innus qui me connaissent bien, je fais désormais partie des leurs. Pour ceux qui ne me connaissent pas, je reste toujours l'étrangère ignorante des réalités autochtones, colonisatrice, et c'est souvent pire si j'utilise le suffixe « -logue ». Pour ma famille et mes ami-e-s québécois, je suis quelqu'un qui a beaucoup d'affinités avec les

peuples autochtones, qui connaît en partie la vie des communautés et qui y est peut-être trop engagée.

Humilité, écoute, respect, participation radicale, engagement, résonance

Je dirais que c'est une attitude privilégiée d'ouverture, d'humilité, de respect, d'écoute, de participation radicale et d'engagement personnel et émotif qui m'a ouvert les portes du monde autochtone tel que je le vis et le représente, de mes premières rencontres jusqu'à aujourd'hui.

Je pense que pour déjouer la méfiance et gagner honnêtement la confiance, il faut adopter cette attitude humble et cet engagement, en y ajoutant le rire partagé et le sens de l'humour généralement chers aux peuples autochtones. Comme le soutient Escobar (1997), les relations de recherche dans le monde autochtone gagneront en mutuelle confiance, en impact et en pertinence à travers un engagement affectif et politique clair, voire sérieux et honnête, de la part de l'anthropologue, ainsi que des populations concernées.

Si les anthropologues entendent jouer le rôle de médiateurs entre les mondes, et s'ils désirent participer à accroître le pouvoir (*empowerment*) des autochtones, contribuer à étayer leurs actions culturelles et politiques, et favoriser la reconnaissance et l'expression d'autres modes d'être-au-monde, d'autres choix de sociétés, il leur faudra manifester « un engagement affectif et politique parfaitement clair à l'égard des cultures locales » (Escobar 1997 : 553). (Poirier 2000 : 151)

La participation radicale (Goulet 2007 ; Miller 2007 ; Goulet et Miller 2007 : 10-11) est une radicalisation de la méthode ethnographique de l'observation participante. Cette dernière suppose un certain détachement, une distance, un ascétisme des sens et des émotions tout en privilégiant l'observation objectivante, au sein du terrain, afin de produire un savoir scientifique. La participation radicale implique plutôt un engagement total de l'anthropologue dans le milieu dans lequel il est plongé, de tout son corps, ses sens, son esprit et son cœur. Cette attitude semble plus apte à saisir la vivacité et les originalités des différents modes d'être au monde, tels que vécus et représentés par leurs porteurs. Elle permet de rencontrer les subjectivités des personnes avec qui nous interagissons en vécu simultané. Elle ne rend pas moins scientifique et vrai le savoir produit ; au contraire, elle l'enrichit en le rendant plus vivant, vigoureux, réel, signifiant pour les interlocuteurs et participants concernés par cette recherche (Fabian 1991). Agar (1982) insiste également sur la nécessité de s'engager dans les mondes vivants, intersubjectifs,

dans des relations de personne à personne sur une longue période de temps, ainsi que sur l'importance de la compréhension sensible et de la discussion de nos interprétations avec nos interlocuteurs sur le terrain, afin d'avoir une meilleure compréhension des mondes étudiés. Reprenant Shutz, il affirme que la compréhension du participant est différente et plus complexe que celle de l'observateur :

Shutz notes that his analysis of observer's understanding is different from and simpler than understanding where one human is "attuned in simultaneity" in a "we-relationship" with another [...]. (Agar 1982 : 785)

De nombreux autochtones et ethnographiés critiquent d'ailleurs souvent l'attitude d'observation passive, de dégageant, d'objectification propre à certains anthropologues et qui les rendent mal à l'aise d'être ainsi analysés. Notamment, l'anthropologue, historien, écrivain et dramaturge huron-wendat Louis-Karl Picard-Siouï en offre une critique mordante dans sa pièce *Le mangeur de mondes* présentée au colloque *Anthropologie des cultures globalisées* en novembre 2007 à Québec. Il y provoque la culpabilité des anthropologues qui composent l'auditoire en suggérant l'analogie entre le stéréotype de l'anthropologue distant, désengagé, occidental, masculin et âgé et son personnage de l'observateur impassible, parfois glauque, prenant des notes sur les misères d'un monde s'écroulant sous ses yeux. Il poursuit cette métaphore, mais de façon humoristique cette fois, dans sa pièce *Perles de mémoire*, présentée dans le cadre du 40^e anniversaire du Département d'anthropologie de l'Université Laval en octobre 2010. Le personnage appartenant à l'Ordre des observateurs est accusé de voyeurisme et de désengagement. Il a construit des savoirs sur les peuples colonisés que l'on a autrefois pu penser voués à la disparition et a enfermé ces trésors d'humanité dans des perles de mémoire. Alors que l'univers se dissout, il vient remettre les perles aux derniers humains survivants de la Grande Tortue, amnésiques, mais fait face à maintes incompréhensions et reproches. Les côtés positifs de l'anthropologue y sont toutefois mis de l'avant, par son rôle de conservateur de ces bribes d'humanité oubliées, qui peuvent revivre grâce à son soutien. Il dédie le spectacle « à tous les hommes et femmes de bonne volonté travaillant ardemment à la préservation et à la promotion de la diversité culturelle de notre monde. Merci de votre humanité. » (Picard-Siouï 2010)

Unni Wikan (1992) parle de la « résonance » que nous devons chercher à établir avec les personnes que nous côtoyons sur le terrain et le problème qui nous

intéresse afin de les comprendre, de l'empathie et de l'engagement personnel et émotif que cela nécessite.

I must create resonance in myself with the people and the problems I seek to understand. To explain this concept of resonance, the [Balinese] professor-poet said: it is what fosters empathy or compassion. Without resonance there can be no understanding, no appreciation. But resonance requires you [and here he looked entreatingly at me] to apply feeling as well as thought. Indeed, feeling is the more essential, for without feeling we'll remain entangled in illusions. (Wikan 1992 : 462-463)

La résonance implique donc impérativement le ressenti émotionnel, ou *feeling*, dans la recherche de compréhension, ainsi que l'engagement sensible et intellectuel dans une rencontre intersubjective.

Resonance thus demands something of both parties to communication, of both reader and author: an effort at feeling-thought; a willingness to *engage* with another world, life, or idea; an ability to use one's experience [...] to try to grasp, or convey, meanings that reside neither in words, "facts", nor text but are evoked in the meeting of one experiencing subject with another or with a text. [...] We can use this commonality – this "shared space" (Tambiah 1990: 122) – to try to understand one another. (*Ibid.* : 463)

An attempt to develop greater resonance would mean implicating ourselves, actively and emotionally, in the other's world – rather than using our strange combination of power and marginality to elicit texts and ask people's help in "contextualizing" them - on our terms. (*Ibid.* : 475)

Cette attitude correspond davantage à l'épistémologie autochtone qui favorise l'apprentissage par l'engagement actif dans le monde par l'expérience sensible et l'expression personnelle partagées socialement, plutôt que par l'abstraction et le dégageement, dont l'objectif est de toujours mieux participer au monde, au mouvement de la vie (Ingold 1996 ; Lassiter 1998 ; Audet 2005 : 160 ; Goulet 2007).

On pourrait croire que cette attitude et cet engagement me rendent trop subjective, un comportement parfois catégorisé par les expressions anglophones *gone native* ou *wanna be*, critique adressée aux anthropologues qui deviennent comme les gens qu'ils cherchent à comprendre tout en vivant avec eux, et en perdent leur jugement « objectif ». Mais comme Miller (2007 : 204), Goulet (2007 : 228) et Tedlock (1991 : 2) le démontrent, je dirais plutôt qu'on devient

biculturels (ou multiculturels) en multipliant les capacités de se comporter et de comprendre « comme il faut » selon différents contextes culturels et professionnels, tout en conservant sa personnalité professionnelle d'anthropologue et la capacité d'exprimer notre compréhension d'un contexte à l'autre. On devient « one with them, but not one of them » (Obeyesekere 1990 : 11, cité par Goulet et Miller 2007 : 4). De multiples identités se superposent en nous ; ce serait une addition, un mélange, plutôt qu'une opposition d'identités uniques et concurrentes. Notre identité d'origine, livrée par la conception de nos parents et l'éducation familiale, sociale, culturelle, spirituelle, politique de notre milieu d'origine, accueille d'autres identités et modes d'être au monde développés au courant de la vie (professionnelles, culturelles, etc.). Pour les anthropologues, c'est notamment l'identité développée au sein du milieu ethnographique, à travers l'immersion et les relations interactives avec les personnes de ce milieu.

Des expériences fondatrices : du terrain à l'anthropologie

[L]'ethnologie est en nous dans la mesure où nous dialoguons avec l'autre.
(Muller 2002 : 128)

Si je tiens à ces valeurs et à ces attitudes dans la rencontre et la recherche anthropologique, c'est que je les ai d'abord apprises dans la pratique, sur le terrain. Ce sont des expériences de rencontre sur le terrain qui m'ont menée à l'anthropologie, non l'inverse. Ces expériences fondatrices informent ma pratique et mes intérêts actuels et ont forgé les bases de mon attitude ethnographique. C'est au Burkina Faso, à travers un projet interculturel (Diapason) de connaissance et de compréhensions mutuelles par le biais des contes et des musiques entre Burkinabè et Québécois, que j'ai vécu mes premières expériences de rencontre et de recherche qui furent décisives dans mon cheminement anthropologique. Cette passion m'amena directement en milieu innu au Québec, où j'ai tissé des liens humains dans lesquels je suis profondément engagée et imbriquée jusqu'à maintenant. Avec et à partir de ces liens, j'ai effectué ma maîtrise sur les musiques populaires innues (Audet 2005), je poursuis mon doctorat sur les musiques populaires autochtones au Québec, j'assume le rôle de co-animatrice de l'émission *Voix autochtones* à la radio CKIA de Québec et j'ai réalisé divers contrats concernant les Innus (études d'impact, d'occupation du territoire, répertoires d'auteurs-compositeurs-interprètes, organisation de spectacles, développement de collaboration éthique).

Ma première expérience de terrain, ou du moins d'immersion culturelle avec recherches et entrevues, remonte à l'automne 1996 au Burkina Faso, avec mon amie Amélie Courchesne avec qui j'ai élaboré et réalisé le projet Diapason alors

que nous étions étudiantes au Cégep en sciences de la nature (Audet et Courchesne 2001). C'est ainsi que tout a commencé, que je me suis prise de passion pour les rencontres interculturelles qui me menèrent en anthropologie ! Nous étions jeunes (19 ans), enthousiastes, sans doute naïves, pleines de rêves et de bonnes volontés. Par notre projet, nous ne voulions rien imposer aux Burkinabè, plutôt apprendre d'eux afin de retransmettre leurs paroles et nos apprentissages au Québec. Nous étions tout ouïes, ouvertes à tout. La devise de notre projet Diapason était de « se mettre au diapason » avec les gens que nous allions rencontrer au Burkina Faso. Nous étions fortement inspirées par les paroles du Petit Prince adressées au renard :

Qu'est-ce que signifie « apprivoiser » ? - C'est une chose trop oubliée, dit le renard. Ça signifie « créer des liens... ». - Créer des liens ? - Bien sûr, dit le renard. Tu n'es encore pour moi qu'un petit garçon tout semblable à cent mille petits garçons. Et je n'ai pas besoin de toi. Et tu n'as pas besoin de moi non plus. Je ne suis pour toi qu'un renard semblable à cent mille renards. Mais, si tu m'apprivoises, nous aurons besoin l'un de l'autre. Tu seras pour moi unique au monde. Je serai pour toi unique au monde... (Saint-Exupéry 1961 : 68)

La suite de ce dialogue explique que la création de liens implique la responsabilité mutuelle. Ainsi le lien et la responsabilité devraient-ils perdurer au-delà de l'espace et du temps délimités de la rencontre et du vécu simultané « sur le terrain des autres ». On reproche souvent aux voyageurs et aux anthropologues de créer des liens qu'ils oublient d'honorer une fois partis.

Nous voulions expérimenter d'autres modes d'être au monde, apprendre, manger et vivre comme les personnes qui nous accueillaient. Ce que nous avons fait, à la surprise mais aussi à la satisfaction de nos hôtes. Ce sont les Burkinabè et divers intervenants que nous avons rencontrés à cette occasion qui nous ont sensibilisées à la nécessité de penser et de créer des relations réciproques, bilatérales, responsables et durables entre le Nord et le Sud, entre eux et nous. Ils nous ont conscientisées à la colonisation et leur subordination dans le système mondial actuel. Ils ont aussi insufflé l'idée en nous selon laquelle on ne fait pas de bonnes actions en clamant de bonnes intentions (désirer « aider » par tel ou tel projet de coopération, par exemple), mais en les achevant par l'intermédiaire de notre comportement même, de personne à personne, et en évaluant les résultats réels. Ils nous ont ainsi conté maints exemples de colonisation et de projets de développement pensés en Occident qui ne faisaient pas sens face aux réalités de terrain, et qui se révélaient même parfois nuisibles. Ils ont exprimé leurs craintes de partager leurs arts et leurs savoirs, de ne jamais en voir le résultat et qu'ils soient utilisés à des fins inappropriées (par exemple commerciales). Ces

recommandations me sont restées jusqu'à aujourd'hui et guident toujours mes projets de recherche, mes comportements et mon attitude dans mes relations avec les personnes que je côtoie sur le terrain et dans ma vie.

À notre retour du Burkina Faso, nous avons fortement suggéré à l'organisme qui nous avait offert ce stage, Jeunesse du monde, de permettre à notre coéquipier burkinabè de se rendre au Québec afin d'équilibrer les échanges et de poursuivre notre projet Diapason en allant à la rencontre des conteurs et des musiciens traditionnels québécois. C'est ainsi que notre ami Amadou Traoré a passé un mois et demi au Québec et qu'entre autres voyages, nous sommes partis ensemble (sur le pouce) pour la Côte-Nord. Nous voulions mieux connaître nos racines québécoises et, sensibilisées au processus de colonisation après notre séjour en Afrique, faire connaissance avec ces habitants originels de l'Amérique dont les ancêtres avaient occupé les terres avant l'arrivée des Européens. Le père d'un ami innu métis résidant à Québec et originaire de Mashteuiatsh, Georges Bacon, nous avait tous les trois encouragés à nous rendre dans les communautés innues pour y rencontrer les chefs en son nom. À Mani-Utenam, un jeune Innu nous a accueillis et permis de rencontrer quelques amis musiciens. Dans la région d'Ekuanitshit, nous avons ensuite été conduits par une famille innue chez le chef, à notre demande. Ce dernier étant absent, la famille a proposé de nous héberger. Elle nous a chaleureusement accueillis et donné le goût de mieux connaître les Innus et leur culture ; elle est restée jusqu'à maintenant notre famille innue d'adoption, avec qui nous avons tissé des liens très étroits. Je suis retournée annuellement les visiter pendant une semaine ou plus, et eux-mêmes viennent aujourd'hui régulièrement chez moi, à Québec. Ils y ont d'ailleurs passé beaucoup de temps de 2003 à 2008, alors que Mario Mollen, mon « père » innu, venait se faire traiter pour un cancer à l'hôpital de Québec. Il est malheureusement décédé durant l'hiver 2008, après cinq ans de lutte courageuse contre la maladie.

Avec notre ami Amadou, nous nous sommes aussi rendus dans la communauté d'Unaman shipu (La Romaine), où nous avons demandé à voir le chef, un aîné, auquel nous avons été conduits en canot à moteur sur le site de campement traditionnel de la fête de la Sainte-Anne. Nous avons été totalement dépaysés de nous retrouver ainsi dans un environnement si « exotique » au Québec, où tout se disait en langue innu-aimun et où les gens s'affairaient à préparer, cuire et fumer leur viande de chasse, leur poisson, leur banique sur des feux de bois extérieurs tout en assistant aux messes quotidiennes données en langue innu-aimun par un prêtre catholique aux allures de missionnaire du XIX^e siècle. Nous avons été

généreusement accueillis dans la tente du chef Jean-Baptiste Lalo et de sa famille, dans le silence de l'échange au sein de l'effervescence de l'événement.

Ces mondes exotiques, étrangers, sont ainsi devenus de plus en plus familiers, par la proximité, le vécu simultané, le dialogue et le partage d'émotions. Moi, étrangère, j'y devenais de plus en plus familière. Si bien qu'à notre premier retour au Québec après trois mois au Burkina Faso, nous avons été frappées par le choc culturel du retour, ayant été transformées et décentrées par notre première expérience ethnographique. De retour au Burkina deux ans plus tard chez nos hôtes et amis, nous nous sentions de retour « chez nous », dans l'un de nos « chez nous ». De même après la rencontre des Innus dans les communautés éloignées. Nous étions fâchées contre notre société aveugle à ces expériences du monde et à son attitude toujours colonisatrice, parfois méprisante à leur égard. Mais avec le temps, nous avons fait la part des choses, digéré et nuancé ces expériences. Les allers-retours entre ces différents milieux et expériences d'être au monde sont de moins en moins douloureux, de mieux en mieux intégrés.

C'est à la suite de ces séjours au Burkina Faso et au Québec en milieu innu que je me suis inscrite en anthropologie à l'université afin de comprendre ces expériences qui avaient provoqué en moi de nombreux questionnements.

J'ai effectué ma maîtrise sur les musiques populaires innues, liant ainsi mes intérêts pour les musiques à mes connaissances et contacts déjà existants avec les Innus. Mais bien que connaissant déjà le milieu innu qui m'était familier, je devins mal à l'aise à l'idée d'y arriver avec l'étiquette d'anthropologue, d'étudiante venant chercher des informations pour produire un mémoire. La relation n'était plus la même. De celle d'une jeune voyageuse personnellement intéressée aux gens et à leur culture devenue membre « adoptée » d'une famille d'Ekuanitshit, je passais au statut d'étudiante venant recueillir des informations pour des besoins académiques. J'étais gênée de dire à ma famille innue que j'avais choisi de faire mon mémoire sur les Innus, bien que ce choix était grandement tributaire de leur enseignement et basé sur mon désir de passer plus de temps parmi eux, avec eux, pour me consacrer entièrement à mieux les connaître et approfondir nos relations. Selon les règles de l'éthique de la recherche en milieu autochtone, j'ai dû faire une demande officielle de recherche aux Conseils de bande des deux communautés où je prévoyais faire mon terrain ethnographique : Ekuanitshit et Uashat mak Mani-Utenam. J'ai été quelque peu surprise lorsque ma demande a été dans un premier temps bloquée à Ekuanitshit afin d'en faire une évaluation minutieuse, alors qu'elle avait été facilement autorisée à Uashat mak Mani-Utenam, que je connaissais peu. Je

pensais alors : « Ils ne vont tout de même pas m'empêcher de venir à Ekuanitshit ? » Plus exactement, la responsable de la culture au Conseil, Rita Mestokosho, désirait, avec raison, suivre les principes de contrôle de la recherche de plus en plus affirmés par les peuples autochtones (APNQL 2005). Ma demande a été évaluée et entérinée officiellement lors d'une séance du Conseil. Lorsque je me suis rendue à Ekuanitshit, j'ai par la suite rencontré cette conseillère pour une entrevue concernant les musiques populaires innues. Nous sommes devenues de bonnes amies !

Des frontières qui s'estompent

Avec elle, contrairement à mes relations précédentes, je suis ainsi passée d'étudiante anthropologue étrangère, à amie familière. Ce fut ensuite le cas pour bien des relations créées en contexte de terrain ethnographique, qui perdurent encore maintenant. Mes familles d'accueil et d'adoption se multiplient. Je reçois régulièrement la visite de différentes personnes rencontrées dans les communautés. J'ai souvent hébergé des ami-e-s et/ou leur parenté pendant plusieurs jours, plusieurs semaines ou plusieurs mois. La relation s'inverse et s'équilibre : je deviens l'hôte. Ces relations donnent aussi lieu à de nouvelles rencontres au sein du réseau, notamment avec les Innus qui habitent en milieu urbain à Québec ou dans les environs de Wendake. Certain-e-s deviennent des ami-e-s intimes que je côtoie dans ma vie personnelle. La frontière spatiale et temporelle entre le « terrain » et « chez moi » est ainsi pratiquement dissipée.

Par l'intermédiaire de cette affinité avec le monde innu, j'ai développé de nombreux liens avec d'autres autochtones vivant en milieu urbain, notamment par le biais des étudiants de l'Association étudiante autochtone (AÉA) de l'Université Laval qui collaborent fortement avec le CIÉRA (Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones) dont je suis membre. Sous l'initiative d'un ami aymara de Bolivie étudiant à l'Université Laval, Ivan Ignacio, ces ami-e-s ont développé en 2004 une émission de radio nommée *Voix autochtones*³ dans le cadre d'une station de radio communautaire urbaine de Québec (CKIA FM 88,3). Ils m'ont invitée à y participer, voilà que je m'y suis engagée et que, avec le roulement des effectifs, je contribue aujourd'hui à perpétuer cette émission avec Donna Larivière (Algonquine) et Ronald Lepage (Atikamekw). Cette enrichissante expérience de collaboration me permet de diffuser publiquement de la musique autochtone, de partager mes connaissances acquises des cultures autochtones, des musiques et des musiciens, d'informer et de discuter l'actualité de ces milieux.

Personnellement, tout comme professionnellement et académiquement, j'aime donc m'engager dans les milieux qui captent mon attention, y jouer un rôle de diverses façons et selon les connaissances que je possède, y vivre dynamiquement à l'image des gens qui s'y rejoignent : y apporter une contribution.

Avec ma thèse de doctorat consacrée à la scène musicale populaire autochtone au Québec, je suis maintenant plus attentive à l'actualité des différentes nations autochtones. La ville de Québec, que j'habite, et Wendake, qui la voisine, sont de hauts lieux de la programmation musicale autochtone, qui rassemblent des artistes originaires de différentes nations du Québec et d'ailleurs, ainsi que des artistes québécois en général, de différentes origines. En plus de séjours de terrain ethnographique dans les communautés, j'accorde de l'importance au terrain « chez moi », comme une prolongation de ma vie quotidienne, en partageant des moments avec des ami-e-s autochtones, en assistant à des représentations dans ma région et en réalisant des entretiens avec des artistes pour la radio et/ou mes recherches de doctorat. Plusieurs artistes rencontré-e-s à ces occasions sont devenu-e-s de bonnes connaissances et sont passé-e-s d'un statut d'étranger-ère-s et de vedettes inaccessibles, exotiques, à des personnes familier-ère-s, humbles et amicaux-ales.

Entre l'étranger et le familier, le personnel et le professionnel

What sort of scientists are they whose main technique is sociability and whose main instrument is themselves? (Geertz 2000 : 94)

À travers cela, je jongle finalement avec la problématique personnelle de me sentir en permanence balancée, dans mon identité et mon positionnement par rapport aux « autres », entre l'étranger et le familier, le personnel et le professionnel, par rapport aux personnes et aux mondes que je côtoie pour mes intérêts de recherche mais qui font aussi partie intégrante de ma vie. Ce terrain de recherche est si proche de « moi », de « chez moi », de ma vie quotidienne et familière, que j'en viens parfois à me demander s'il s'agit véritablement d'un « terrain », ou plutôt d'une prolongation de ma vie, si je fais véritablement de l'anthropologie, ou plutôt du journalisme et de la sociabilité...

Car la plupart du temps, je ne fais pas vraiment de l'*ethnographie* proprement dite, dans le sens d'une recherche cherchant activement à décrire et à répondre à des questions spécifiques. Je crée des relations et j'entretiens des relations, dans leur monde et dans le mien, directement interconnectés. Je suis plus souvent, selon les termes de Fabian, « out of my mind » ou « ecstatic » (2000 : 8). Ou plutôt, tout

à fait moi-même, mais *out of my anthropologic, professional or academic mind*. Je participe au monde qui m'entoure tout en restant attentive à ce qui peut éventuellement informer ma compréhension anthropologique. Sans faire pression, sans provoquer de situation, sans poser trop de questions. Je reste à l'écoute tout en partageant des moments de ma vie personnelle.

Ces mondes sont si interconnectés que j'ai parfois de la difficulté à m'y situer, à y définir mon identité en tant qu'allochtone fortement nourrie de vécus et de relations autochtones. En dépit de mon incursion dans ce monde, je resterai toujours malgré tout étrangère, blanche, issue du peuple colonisateur. Il en existe certains qui n'ont de cesse que de me le faire savoir, de me figer dans cette réification de l'« autre ». Dans le cadre de projets et d'emplois exigeant de plus en plus la présence de membres de nations autochtones, ou de cérémonies exclusivement réservées aux autochtones, je resterai toujours allochtone.

In the world described here, violences are exclusions. [...] Exclusions involve turning a human being into a thing. I, as female and foreign, was often rendered an exotic object. (Taylor 1998 : 121)

Peu importe ce qu'en disent l'un et l'autre, je suis donc tout ce que j'ai été. Mon identité personnelle réunit ce que j'ai vécu et qui m'a marqué, les apprentissages que j'ai faits dans les différents milieux et les différentes cultures où j'ai vécu, échangé et voyagé⁴, qu'ils soient personnels, académiques ou professionnels. Les citations suivantes de Julie Taylor, tirées de son ouvrage *Paper Tangos* (1998) dans lequel elle exprime sa compréhension sensible du tango argentin à partir de ses recherches et de sa propre expérience du tango, résonnent ainsi avec mon expérience. La frontière y est floue entre le personnel et le professionnel, l'étranger et le familier :

[...] I went to Argentina to study its culture and, passing for an Argentine, I confused myself. At first we were all students, I was just one among many who were exploring an Argentine identity that posed to us problems that often were startlingly the same. [...] Everything I heard served me finally, as it served you, to analyse, again with the difference that this was not only my personal life but my professional task. Yet, after ten years surrounded always by Argentine life, slowly on the edges of my mind my analysis became my experience. And so I studied the tango, but also I danced it in the provinces and I listened to it in the capital and then I used it as a language to think and communicate my experience that was both Argentine and not. (Taylor 1998 : 46-47)

Was I just another *yanqui* who should have gone home? Perhaps some deep absolutism had finally come out in me. Or worse, it could be the culturally specific North American moralism that Argentines routinely diagnose, dismiss, and constantly resent. The Argentines that I knew felt that I was free of this. But how free could I be? I am a specialist in their culture, yet produced by a long and complex series of maneuvers of my own culture. Grant after grant, degree by degree. (*Ibid.* : 89)

Dans notre travail anthropologique, basé sur des rapports intersubjectifs, nous cherchons à comprendre l'« autre », ce qui tend cependant aussi à le réifier. Dans ces rapports intersubjectifs, l'« autre » cherche également à nous comprendre, nous catégorise et nous réifie. Aussi, comme nous, nos interlocuteurs sont transformés par cette expérience intersubjective (Rabinow 1977, cité par Agar 1982 : 784). Qu'arrive-t-il alors lorsque les ethnographiés nous ethnographient eux-mêmes et parlent publiquement de « nous » ? C'est de plus en plus le cas dans les milieux autochtones qui voient des artistes et intellectuels commenter les anthropologues dans leurs œuvres, avec le cas, notamment, de Louis-Karl Picard-Siouï dans ses pièces *Le Mangeur de Mondes* (2008) et *Perles de mémoire* (2010), ainsi que de Rita Mestokosho, poète et femme politique innue qui m'a un jour confié son projet d'écrire des portraits d'anthropologues qu'elle a connu-e-s. Une plaisanterie innue raconte à ce sujet qu'une famille innue se compose de parents, d'enfants, des membres de la famille élargie et d'un anthropologue ! Les relations ethnographiant-ethnographié peuvent ainsi s'inverser et se partager.

J'ai souvent ce sentiment d'ambiguïté dans ma relation avec mes ami-e-s autochtones, car je les fréquente dans des contextes personnels qui ne sont pas des contextes de terrains officiels. Ce que je vis avec eux influe certainement sur ma compréhension des mondes autochtones, m'inspire et va nécessairement paraître sous une forme ou une autre dans le travail que je produis. J'ai parfois peur qu'on m'accuse d'instrumentaliser mes amitiés, comme une espionne. La frontière est parfois fine. Tout anthropologue engagé dans le monde qu'il cherche à comprendre vit certainement ce type d'ambiguïté dans les relations.

L'engagement émotif dans les rapports intersubjectifs. Ou comment j'ai appris à aimer et à comprendre les musiques populaires innues

Mes expériences intersubjectives de terrain, mon implication dans la vie des autres et le partage de leurs émotions me permettent de les comprendre et d'établir des relations de confiance, de résonner et d'être au diapason. Mais ces sentiments peuvent être difficiles, pesants et douloureux.

Les chansons et musiques de Kashtin, groupe innu qui eut un grand succès dans l'industrie musicale du début des années 1990, sont fort appréciées et relativement abordables. Ce groupe a eu le pouvoir d'émouvoir ses auditeurs malgré l'incompréhension de la langue chantée (innu-aimun). Mais bien que les communautés innues regorgent de talents musicaux, beaucoup d'autres chansons populaires innues ne sont pas si abordables à la première écoute pour un auditeur étranger au milieu. À la première écoute, plusieurs chanteurs, groupes et chansons innus ne m'ont pas plu. Je trouvais les chansons trop *country*, trop *rock*, le son mal équilibré, peu professionnel, les voix faussaient, les musiques se ressemblaient. J'ai appris à les apprécier en les écoutant dans leurs contextes (radio, spectacles et représentations, fêtes, écoute à la maison, en auto, etc.) avec des ami-e-s innu-e-s qui me les traduisaient et me les expliquaient, qui m'en donnaient leur interprétation personnelle, souvent avec beaucoup d'émotions. C'est ainsi que j'ai peu à peu compris le sens des paroles de plusieurs chansons, par leur traduction/interprétation et en mettant ces compréhensions en perspective avec le monde vécu, en partageant le monde de ceux qui les chantent et qui les écoutent. Ainsi que l'écrit Taylor, « [a]ll of this, then, is what I think at the same time that it is what I have learned I should think when I hear » (1998 : 44).

J'ai fini par adopter, comprendre et ressentir ces émotions, le *feeling* de chaque chanson que l'on m'avait communiqué, intellectuellement et sensiblement. Par exemple, à mon sens, ces inflexions micro-tonales qui paraissent souvent fausser viennent chercher les sentiments, font vibrer tout en écorchant, donnent un caractère innu, local, identitaire, aux thèmes musicaux. J'ai aussi appris à ressentir le rythme du *makusham* (danse innue accompagnant traditionnellement certains chants au tambour) et à écouter le désir de danser sur ce rythme et sur toute chanson suffisamment forte pour faire se lever et danser les auditeurs. On arrive à un point où l'on ne comprend plus uniquement avec les mots et l'intellect ; on ressent et on partage des émotions. C'est ici même que l'on devient plus vulnérable aussi. En s'immergeant dans un monde que l'on cherche à comprendre, on absorbe et l'on vit les souffrances psychologiques exprimées, on devient entrelacé dans cette vie, avec tous ses risques, ses dangers et parfois ses problèmes sociaux. Comment y échapper ? Faut-il s'en prémunir ou se laisser envahir à notre tour, pour mieux comprendre ?

Les chansons et les musiques populaires innues sont souvent des complaints d'ennui ou de souffrance accompagnant et exprimant un vécu difficile. L'expérience d'être un « Indien », un Innu, est non seulement celle des familles de chasseurs nomades qui s'adaptent avec créativité ou difficulté à un nouveau cadre

de vie sédentaire, mais c'est aussi celle d'une marginalité, de la souffrance et d'un défaitisme liés à la colonisation et à une situation ambiguë dans la société (post)coloniale actuelle. L'identité et le sentiment identitaire innus sont marqués par la colonisation, la subordination, l'assimilation et la victimisation, dont les vices, dangers et rouages se situent dans bien des aspects de la vie contemporaine. Plusieurs Innus ont l'impression qu'être « autochtone » signifie être victime, souffrant, mais aussi vivant et capable de survivre dans cette souffrance, l'accepter, avancer avec elle. À quelques occasions, des Innus m'ont d'ailleurs affirmé que pour comprendre leur vécu, je devais aussi partager pleinement, accepter de côtoyer, voire de vivre leur vie, leurs enivements, leurs déroutes et leurs souffrances (Audet 2005 : 42-43), ce que souligne Taylor : « [w]e need to concentrate on the task of formulating sufficiently strong statements not about but *from within the suffering* » (1998 : 121).

Ai-je mieux compris en me laissant imprégner et dérouter par ce milieu ? Je ne peux rester indifférente devant les souffrances et les problèmes, souvent tragiques, qu'expriment les personnes que j'ai côtoyées et que je côtoie encore. Des histoires de deuils, des peines d'amour, des tromperies, des violences conjugales, des négligences parentales, des dépendances de toutes sortes, des affaires de justice ou de suicide sont malheureusement beaucoup trop courantes. Elles touchent mes ami-e-s et mes familles d'adoption. Comment ne pas se sentir complètement impuissante face à ces situations dramatiques que vivent des êtres chers, que je vis et qui me touchent à mon tour ? L'engagement dans les mondes humains, mais à quel prix ? J'ai toujours à l'esprit l'image comique du soldat romain des bandes dessinées *Astérix le Gaulois*, s'exclamant, après une nouvelle bataille perdue : « Engagez-vous, qu'ils disaient ! ». Le risque est grand, la vulnérabilité prégnante et j'en ressors quelque peu « abîmée » ! La question se pose ainsi pour toute une génération d'étudiant-e-s en anthropologie. Comment s'engager personnellement dans des expériences intersubjectives, partager les vies de nos interlocuteurs-trices et comprendre leurs souffrances sans risquer d'y perdre notre propre assurance identitaire, notre bien-être émotif et, en dernier lieu, notre capacité à travailler en tant que chercheur-e ?

Références

AGAR, Michael H., 1982, « Toward an Ethnographic Language », *American Anthropologist*, 84(4) : 779-795.

ASSEMBLÉE DES PREMIÈRES NATIONS DU QUÉBEC ET DU LABRADOR (APNQL), 2005, *Protocole de recherche des Premières nations du Québec et du Labrador*, Wendake : APNQL.

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

AUDET, Véronique et Amélie COURCHESNE, 2001, *Diapason. Contes et musiques au Burkina Faso*, Formation pratique au baccalauréat, Département d'anthropologie, Québec : Université Laval.

DESJARDINS, Richard et Robert MONDERIE, 2007, *Le peuple invisible. L'histoire des Algonquins*, Montréal : Office national du film.

FABIAN, Johannes, 1991, « Ethnographic objectivity revisited: From rigor to vigor », *Annals of Scholarship: International Quarterly in the Humanities and Social Sciences*, 8(3-4) : 381-408.

_____, 2000, *Out of our minds. Reason and madness in the exploration of Central Africa*, Berkeley : University of Chicago Press.

_____, 2001, *Anthropology with an attitude: Critical essays*, Stanford : Stanford University Press.

GEERTZ, Clifford, 2000, *Available Lights. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton : Princeton University Press.

GOULET, Jean-Guy A., 2007, « Moving Beyond Culturally Bound Guidelines », in J.-G. A. Goulet et B. G. Miller (Dir.), *Extraordinary Anthropology: Transformations in the Field*, Lincoln et London : University of Nebraska Press, pp. 208-236.

GOULET, Jean-Guy A. et Bruce Granville MILLER, 2007, « Embodied Knowledge: Steps toward a Radical Anthropology of Cross-cultural Encounters », in J.-G. A. Goulet et B. G. Miller (Dir.), *Extraordinary Anthropology: Transformations in the Field*, Lincoln et London : University of Nebraska Press, pp. 1-13.

INGOLD, Tim, 1996, « Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment », in R. Ellen et K. Fukui, *Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication*, Oxford : Berg, pp. 117-155.

JÉRÔME, Laurent, 2008, « L'anthropologie à l'épreuve de la décolonisation de la recherche dans les études autochtones: un terrain politique en contexte atikamekw », *Anthropologie et Sociétés*, 32(3) : 179-196.

LASSISTER, Luke Erik, 1998, *The Power of Kiowa Song: a collaborative ethnography*, Tucson : University of Arizona Press.

MAMU MINU-TUTAMUTAU, équipe (Louise Lachapelle, Jeanne-d'Arc Volland, Véronique Audet et Alexandre Huot), 2010, « Bibliographie commentée. L'éthique de la recherche avec les Autochtones », *Vers une éthique de la recherche collaborative en contexte interculturel et transdisciplinaire*, Québec : ARUC Tetauan, Université Laval. Consulté sur Internet, <http://mamuminututamutau.wordpress.com/corpu>, le 3 octobre 2010.

MILLER, Bruce Granville, 2007, « The Politics of Ecstatic Research », in J.-G. A. Goulet et B. G. Miller (Dir.), *Extraordinary Anthropology: Transformations in the Field*, Lincoln et London : University of Nebraska Press, pp. 186-207.

MULLER, Jean-Claude, 2002, « Rester sur sa réserve ou en sortir ? Dans le ventre du musée cannibale », in M-O. Gonseth, J. Hainard et R. Kaehr (Dir.), *Le musée cannibale*, Neuchâtel : MEN, pp. 111-129.

PICARD-SIOUI, Louis-Karl, 2010, *Perles de mémoire*, Wendake : Productions Papu Uass et Québec : Université Laval.

POIRIER, Sylvie, 2000, « Contemporanéités autochtones, territoires et (post)colonialisme. Réflexions sur des exemples canadiens et australiens », *Anthropologie et Sociétés*, 24(1) : 137-153.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine (de), 1961[1946], *Le Petit Prince*, Paris : Gallimard.

SAMIAN, 2010, « Peuple invincible », *Face à la musique*, Montréal : 7^e Ciel Records.

TAYLOR, Julie, 1998, *Paper Tangos*, Durham et London : Duke University Press.

TEDLOCK, Barbara, 1991, « From participant observation to observation of participation », *Journal of Anthropological Research*, 47 : 69-74.

WHITE, Bob et Kiven STROHM (Dir.), 2008, *How Does Anthropology Know : Ethnographic Fieldwork and the Co-production of Knowledge*, Montréal, 25-27 septembre 2008. Consulté sur Internet, www.atalaku.net/research/Documents/, le 3 octobre 2010.

WIKAN, Unni, 1992, « Beyond the Words: The Power of Resonance », *American Ethnologist*, 19(3) : 460-482.

MOTS-CLÉS

Ethnographie – Innu – engagement – intersubjectivité – émotions

¹ C'est-à-dire un processus qui met en relation deux ou plusieurs subjectivités, soient des personnes humaines ayant chacune leur propre subjectivité (marquée par leur identité, personnalité, émotivité, tradition, histoire), au cours duquel se développe un échange de perceptions et de compréhensions.

² Cet article est adapté d'un texte que j'ai présenté lors de la table-ronde *Intersubjective Dilemmas in First Fieldwork* dans le cadre de l'atelier *How Does Anthropology Know : Ethnographic Fieldwork and the Co-production of Knowledge*, organisé par Bob White et Kiven Strohm à Montréal les 25 et 27 septembre 2008.

³ *Voix autochtones* est l'unique émission autochtone de la région. Mentionnons aussi que la station huronne-wendat et la SOCAM (radio innue et atikamekw) diffusent dans les communautés. Nous abordons des sujets de culture et d'affaires publiques autochtones, nous invitons en entrevue des personnalités du monde autochtone, faisons entendre de la musique autochtone et, le plus possible, en langues autochtones.

⁴ J'ai également fait plusieurs voyages au Sénégal, au Maroc, de la France au Burkina Faso par la route, dans plusieurs pays d'Europe, au Guatemala, à Cuba, en Polynésie française et en Australie, ainsi qu'à travers le Québec et le Canada.

**Pour décomplexer mon anthropologie.
Réflexions sur un travail de terrain en collaboration avec une
chercheuse autochtone**

Marise Lachapelle

Étudiante au doctorat

Département d'anthropologie

Université Laval

Membre du CIÉRA

Lorsque je pose une problématique, en délimite les objectifs et en dresse la méthodologie, en prenant bien soin de les mettre en contexte comme il s'impose de le faire, je trouve suffisamment de pertinence dans ma démarche pour me convaincre que je peux partir sur le terrain. Pourtant, à peine arrivée, j'ai l'anthropologie complexée. J'en viens inévitablement à me demander ce que je fais là. Qui suis-je pour prétendre que l'on peut me faire confiance ? Comment obtenir ce privilège de confiance ? En quoi cette démarche est-elle légitime ? Pourquoi ces gens accepteraient-ils de me parler ? Quel intérêt verront-ils en ma présence, en ma démarche ? Suis-je réellement en mesure de leur apporter quelque chose ? Lorsque nous étudions le parcours d'un groupe ou d'une population à travers la littérature et le langage universitaires en termes de culture, d'identité, de changements sociaux, de structure politique et hiérarchique ou de système de parenté, nous construisons un univers de sens qui nous appartient d'abord et avant tout et nous demandons aux participants de le démystifier.

Lorsque j'arrive sur le terrain, c'est mon monde « à moi » qui bascule, c'est mon univers de sens qui en prend pour son rhume. Comment comprendre et répondre aux impératifs de leur réalité ? Je n'ai toujours pas réussi à me convaincre de la légitimité de ma présence sur le terrain, de la pleine pertinence de ma recherche, que ma démarche puisse servir les participants – non uniquement moi-même. Je continue de penser que quelque soit le travail de préparation que nous effectuons, la rigueur que nous y attachons et la réflexion qui le soutient, nous ne

sommes jamais complètement prêts pour le terrain. J'en suis donc venue à la conclusion suivante : je suis une anthropologue prise du complexe du terrain.

Je suis formée par une anthropologie qui a posé un regard réflexif sur la discipline, consciente des traces qu'elle a laissées et de la profondeur de certaines marques qui ne pourront peut-être pas s'effacer. J'émerge d'une anthropologie qui cherche à changer, qui cherche à faire mieux, voire à réparer. L'anthropologue doit-il s'engager ? Militer ? Envisager des partenariats ? Peut-on encore faire du terrain en ne souhaitant qu'alimenter la réflexion anthropologique ? Ou pour soi-même ? Des questionnements auxquels je réfléchis encore mais qui, au cours de l'année 2010, ont été nourris d'une façon inattendue par une expérience de terrain particulière.

J'ai travaillé dans le cadre d'un projet de recherche au Nunavik en collaboration avec une Inuk issue de la communauté où nous avons effectué le terrain. J'avais auparavant travaillé avec des collègues et des interprètes, mais il s'agissait pour moi d'une première collaboration entre chercheurs avec une personne que l'on qualifierait de *native*¹. J'ai donc posé le pied sur ce terrain convaincue que le statut de ma collègue représentait une forme de légitimité morale à la réalisation de notre travail, un sentiment que je ne croyais pas pouvoir ressentir en m'y rendant seule. Cette contribution aux *Cahiers du CIÉRA* est issue d'une réflexion sur une expérience de terrain entre une chercheuse *native* et l'autre *non-native*, mais elle ne prétend pas répondre de façon exhaustive à la question du chercheur *natif/non-natif*. Elle propose plutôt de suivre le cheminement d'une étudiante au doctorat en anthropologie dans ses questionnements personnels relatifs à sa discipline et sa pratique sur le terrain, dans ce cas-ci en milieu autochtone canadien, qui sont nés de cette expérience. Ce texte présente donc quelques-unes de mes réflexions découlant d'une expérience de terrain récente qui me conduisent à me repositionner face à mon inconfort lié au travail de terrain en anthropologie.

Mon anthropologie s'est complexée

It is now almost impossible, for example, to remember a time when people were *not* talking about a crisis in representation. And the more the crisis is analysed and discussed, the earlier origins seem to be. (Said 1989 : 205)

La crise des représentations à laquelle fait référence Edward Said est également la « crise de conscience » dont parle James Clifford (1983). Les années 1960 et 1970 ont été marquées d'un profond malaise en anthropologie, faisant suite aux nombreuses critiques prononcées à l'égard de la discipline. L'anthropologie a

émergé en contexte de colonisation (Asad 1973 ; Geertz 1973 ; Rosaldo 1989 ; Pels et Salemnick 1999) avec laquelle elle a entretenu une longue relation (Marcus 1997 : 101). Elle est ainsi fondée sur la rencontre ethnographique d'un observateur issu d'une Europe colonisatrice et de *natifs* non-européens habitants le territoire conquis. Cette rencontre a mené à la découverte d'un « autre » et à la création d'un « objet » d'étude (Smith 1999 ; Scheffel 2000).

Face aux critiques reçues, les anthropologues ne pouvaient plus sous-estimer l'impact de leurs recherches sur les populations étudiées. Certains en sont alors venus à se demander : « Why should we [the participants] continue to be the private zoo for anthropologists? Why should tribes have to compete with scholars for funds when the scholarly productions are so useless and irrelevant to real life? » (Deloria 1969 : 99). On prend ainsi conscience d'une forme d'hégémonie dans la production du savoir (Said 1989) et on se questionne sur la possible objectivité et neutralité du chercheur (Robben et Sluka 2007 : 17-18). L'agitation qui s'est emparée de la discipline a contribué au développement de positions marxistes et anti-impérialistes (parmi certains de ses représentants, citons Wolf et Sahlins), du courant féministe (Abu-Lughod), d'une anthropologie interprétative (Geertz), réflexive (Clifford et Marcus) engagée (Bourgois), en somme d'une anthropologie éclectique. Cette scission au sein de la discipline repose sur un arrimage commun : il faut la repenser, non seulement théoriquement et méthodologiquement, mais aussi dans la relation de l'anthropologue avec le participant sur le terrain. Naissent de cette critique parfois qualifiée de postmoderne les concepts de réciprocité, de partenariat, l'idée d'un engagement vers une recherche collaborative qui doit apporter quelque chose d'utile aux participants. En un mot, compétences et ressources doivent être également partagées.

Reciprocity became more than an effective practical strategy to please the informants and establish good rapport, and acquired a moral dimension. Led to an applied anthropology in which serving the local community and collecting ethnographic data are equally important, and the researchers are concerned with conducting research in a team effort that benefits the local people as well as themselves. (Kuhmann 1992 : 275, cité par Robben et Sluka 2007 : 21)

Said (1989) a ainsi visé juste lorsqu'il a avancé que les anthropologues d'aujourd'hui ne peuvent plus aller sur le terrain de la même façon qu'ils le faisaient auparavant, ce qui représente évidemment un défi de taille pour l'ethnographie. L'idéal de collaboration exige que la création de savoir qui émerge du travail de terrain s'effectue en négociation entre l'ethnographe et les participants

et que la résultante de ce dialogue ne soit désormais plus réductible à l'unique voix du chercheur (Marcus 1997 : 92 ; Robben et Sluka 2007 : 63). Il s'agit d'une démarche de renversement des pouvoirs dans la pratique de la discipline que certains présenteront comme une forme de décolonisation de la recherche (Harrison 1997 ; Smith 1999). Au sein de cette effervescence que connaît l'anthropologie, on réfléchit donc sur la méthode, on (re)théorise, on (re)conceptualise, mais comment s'articulent concrètement sur le terrain ces foisonnements théoriques et méthodologiques ? Pour Marcus : « [...] the central relationship of anthropologist to informant will remain immune from the more radical implications of the new theoretical visions and discussions of anthropology's changing objects of study » (1997 : 88).

Quand mon anthropologie œuvre en milieu autochtone

Depuis le début de mes études, je m'intéresse aux populations minoritaires, aux peuples autochtones, aux groupes marginalisés par ce que l'on appelle aujourd'hui le sous-développement. Ce sont ces populations qui ont particulièrement souffert des conséquences déplorables qu'ont pu avoir certaines études anthropologiques. Je suis donc devenue sensible à la question que se pose Cairn (2000 : 14) : « [...] who can speak for who and who can write for whom [...] ». En effet, la recherche contemporaine avec les autochtones se situe au beau milieu d'un effort pour renverser la tendance inégalitaire. Elle se déroule, au Canada du moins, au cœur de processus de réparation, d'auto-détermination, de redéfinition des relations et des rôles, dont celui du chercheur. Dans ce contexte, il n'est pas rare qu'un chercheur non-autochtone se sente comme suit : « [He] felt compelled to defend himself in his preface against the charge that he was encroaching on Aboriginal territory, even, although his thesis was obviously intended to be supportive of aboriginal goals » (Cairn 2000 : 15).

La recherche en milieu autochtone, souvent pratiquée par des non-autochtones, souffre parfois d'une mauvaise réputation (Castellano 2004 : 98-99). Si les approches proposées par les participants et par le chercheur sont culturellement différentes, il faut revisiter les méthodes de collecte, mais aussi valider les données. Si la notion de « bénéfiques » et les voies pour les achever sont divergentes, il est nécessaire de satisfaire les besoins d'un côté comme de l'autre (Castellano 2004 : 106). La recherche, qu'elle soit *avec*, *pour* ou *parmi* les autochtones, soumet ainsi le chercheur à de nombreux défis tant personnels, institutionnels que politiques (Menziés 2001 : 20) – et j'ajouterais disciplinaires.

Le chercheur *natif*, une panacée ?

Dans la foulée de ce tumulte réflexif, j'en viens à trouver plus de légitimité dans une recherche menée par un *natif*, un autochtone, un *insider*, que dans une recherche menée par un *outsider*. « In such ways », ajoute Jacobs-Huey, « anthropologists working at home embrace some of the major tenets of postcolonial and postmodern scholarship » (2002 : 792). Ainsi ai-je cultivé mon inconfort, ainsi ai-je développé mon complexe du terrain. Ainsi ai-je cru qu'en travaillant avec une chercheuse *native*, j'allais être mieux reçue, mieux comprise et être mieux comprise, mais surtout que j'allais être en mesure de mieux me positionner vis-à-vis des nombreuses critiques émises par le passé. En somme, que j'allais faire un travail plus sensible et plus respectueux que ce que j'aurais pu accomplir seule et que j'allais ainsi décomplexer, du moins en partie, ma pratique de l'anthropologie. Naïvement me dira-t-on, ou aveuglée par mes préoccupations, j'ai oublié que ces *natifs* ne constituent pas des tous uniformes et qu'un *insider* est tout aussi prédisposé à une pratique de terrain politisée et en proie à rencontrer de nombreuses difficultés.

How a Native is a "Native" Anthropologist²

The traditional view has been to polarize “real” anthropologist from “native” anthropologist, with the underlying assumption that a “native” anthropologist would forward and authentic insider’s view to profession. (Narayan 1993 : 682)

C'est tout d'abord au Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA) puis dans un cours d'anthropologie que j'ai fait la connaissance de celle qui allait devenir ma compagne de terrain et ma partenaire de recherche. Motivées par des raisons bien différentes, nous envisagions toutes les deux de faire du terrain auprès d'Inuit. Pour ma part, cela s'inscrivait dans une démarche doctorale en anthropologie. Il s'agissait d'un premier séjour dans l'Arctique canadien et des débuts d'une recherche visant à mieux comprendre les besoins des Inuit en matière d'éducation postsecondaire, espérant ainsi pouvoir contribuer à ce que l'éducation puisse remplir la mission que les Inuit lui attachent. Pour ma collègue, il s'agissait d'une étape vers l'obtention d'un diplôme de premier cycle, mais aussi d'un profond désir de poser une action :

Il faut que je fasse de quoi. Peu importe ce que c'est, je ne sais pas trop ce que je vise. J'ai l'impression que je dois faire quelque chose, je veux faire quelque chose pour les Inuit du Nunavik. [...] Si je veux faire quelque chose, ce ne serait pas nécessairement pour changer quoi que ce soit ou quelqu'un, mais juste faire de quoi et je commencerais par mon village. (Extrait d'entrevue³, juillet 2010)

Ma collègue, née d'un parent non-inuit, est une Inuk métissée. Elle a grandi au Nunavik jusqu'à ses 18 ans, pour ensuite venir vivre à Montréal afin de poursuivre ses études au Cégep puis, aujourd'hui, à l'université. Nous nous sommes engagées dans un projet commun qui allait nous conduire dans son village, auprès des membres de sa communauté. J'ai pu ainsi observer sur le terrain, selon les termes de Narayan (1993), « how a Native is a "Native" anthropologist », et en découvrir certains enjeux.

L'anthropologue qui s'engage sur un terrain si près de chez lui s'investit d'une position intellectuelle et émotionnelle bien différente de celle d'un *outsider*. Son expérience et les conclusions qu'il en tirera seront teintées par cette position (Madden 1999 : 260-261). Pour ma collègue, retourner dans sa communauté s'enchâssait dans une multitude de sentiments entremêlés. Il s'agissait d'expérimenter le travail de terrain : « Je ne veux pas nécessairement devenir anthropologue non plus, mais c'est quelque chose qui m'intéressait beaucoup, je voulais savoir. [...] J'espérais bien faire la job » (extrait d'entrevue, juillet 2010), mais aussi de retourner à la maison après une longue absence : « En même temps, ça faisait longtemps que j'avais vu ma famille, j'étais nerveuse » (extrait d'entrevue, juillet 2010) et d'un désir d'apporter quelque chose :

Du côté inuit, l'éducation c'est pas ça qui est important. [...] Je vais monter au Nunavik, faire ce projet-là, faire du terrain dans mon village pour d'abord démontrer qu'il y a une personne de cette communauté qui est à l'université présentement. Si je fais ça, les enfants vont se dire : « Moi aussi je peux faire ça ». Si je suis capable, vous êtes capable, parce qu'aujourd'hui on vit différemment, on vit avec l'école maintenant, l'éducation c'est important maintenant dans la vie des Inuit, on ne peut plus retourner. (Extrait d'entrevue, juillet 2010)

Une chercheure *native* s'investit ainsi intimement et professionnellement sur le terrain. Mais elle est aussi reçue et jugée comme une personne extérieure par les gens de sa communauté. Elle est catégorisée selon son origine familiale, son statut, son âge et son sexe en plus de ses compétences (Jacobs-Huey 2002 : 793 ; Smith 1999 : 10).

Tout le village me connaît et je connais tout le village. [...] Parce qu'on se connaît depuis longtemps, je savais que je ne pouvais pas poser certaines questions de certaines façons. [...] T'es Inuit toi-même, l'Inuit que tu interviewes le sait, pas besoin d'expliquer, il sait que je sais. Je ne suis pas supposée démontrer que je sais plus de choses, je dois me soumettre en même

temps, je dois me soumettre en interviewant. Il y a des questions que je ne peux pas poser, parce que je suis inuit je sais ce que je ne peux pas poser. [...] En même temps, avec Louisa, c'est comme si j'étais sa petite-fille, elle me racontait des choses qu'elle aurait probablement naturellement raconté à ses petits-enfants. Par exemple, elle sait que je ne suis pas pratiquante, des fois c'est comme si je n'interviewais plus, c'est comme si elle voulait me montrer qu'elle connaît plus de choses. C'est correct, je n'ai pas de problème avec ça, ça a toujours été comme ça chez les Inuit, une personne plus âgée, que ce soit de quelques années ou quelques mois, la personne plus âgée connaît plus de choses. Puisque j'étais plus jeune, beaucoup plus jeune, quasiment enfant, je ne voulais pas montrer que je savais trop de choses, j'avais de la difficulté à faire reconnaître mon rôle. [...] Ce bout-là était difficile pour moi, j'ai l'impression que les gens ne me prenaient pas au sérieux parce que je suis jeune, parce que je suis petite, parce ce que je ne suis pas 100 % inuit, parce que je fais ça à la façon blanche. (Extrait d'entrevue, juillet 2010)

Dès notre arrivée sur le terrain, ma collègue était déjà inscrite dans un système social et engagée dans des rapports sociaux définis. Cette situation peut sembler avantageuse, mais cela ne garantit pas la confiance et ne facilite pas nécessairement la participation des membres de la communauté au projet de recherche. À plusieurs reprises, les gens étaient ravis de nous rencontrer, de prendre des nouvelles de ma collègue, mais ils se défilaient rapidement devant nos questions. Une dame apeurée à l'idée de nous parler, que les gens puissent juger ses propos ou croire qu'elle a menti, a refusé de s'entretenir avec nous. À aucun moment nous ne sommes parvenues à gagner sa confiance alors qu'elle faisait partie de la famille de ma collègue et que nous avons sincèrement cru que cela allait faciliter notre démarche.

Les gens pensaient tout le temps que je voulais savoir comment c'était dans le temps. Mais non, je voulais savoir ce qu'ils connaissaient et c'était pas évident de leur faire comprendre. Il fallait que je répète, ce que vous connaissez, ce que vous avez vu, ce que vous avez vécu. Une autre dame m'a dit : « Je connais rien, j'ai peur que les gens me disent que ce que je raconte est faux, que j'ai pas raison, que c'est pas vrai ». (Extrait d'entrevue, juillet 2010)

Gagner la confiance des membres de la communauté, malgré la facilité avec laquelle ils nous accueilleraient dans leurs maisons, demeurait donc un défi important par moment insurmontable. Ainsi, on pouvait inviter la jeune fille que l'on connaît à partager un café, mais on n'invitait pas la chercheuse qu'elle était devenue aussi facilement. Comme le remarque Jacobs-Huey, bien que le chercheur *natif* ressemble aux participants, parle la même langue et partage les mêmes croyances,

ce chercheur est tout de même présent à des fins d'observation et de recherche (2002 : 795). Par les liens qui unissent le participant au chercheur, il peut s'avérer délicat, embarrassant, voire conflictuel de révéler certaines informations personnelles. Cette situation est tout aussi troublante pour le chercheur. À plusieurs reprises, durant les entrevues, ma collègue entendait parler directement de sa famille, de ses grands-parents et de ses parents. La façon dont elle recevait ces données et la manière dont elle réagissait à celles-ci étaient de toute évidence différentes de la réception des informations qui la concernait de moins près.

Pour plusieurs raisons, Smith soulève que le chercheur *natif* rencontre de nombreuses critiques quant à ses compétences et de la méfiance vis-à-vis d'un possible agenda caché. Ainsi, elle affirme qu'il n'est pas rare que l'on préfère parler à un chercheur *outsider* plutôt qu'à un *insider* (1999 : 10).

La personne blanche qui m'accompagnait, elle, avait un autre statut parce qu'elle ne vient pas de là. C'est la première fois qu'elle vient dans le Nord et plus d'ouverture parce que moi je viens de là et que je connais déjà beaucoup de choses. Un moment donné, j'ai ressenti que je jouais plus le rôle d'interprète que de chercheuse. On me parlait et on me disait : « Traduit à elle ». C'est comme si j'avais pas monté ce projet-là, j'ai eu l'impression que j'étais juste l'interprète. J'avais l'impression que j'étais pas capable de faire comprendre mon rôle. [...] Je dois dire que j'étais déçue, j'aurais aimé que les gens, peu importe l'âge, reconnaissent ce que je faisais et c'est pas tout le monde qui l'a reconnu, je me sentais pas poche, simplement déçue. [...] Les Inuit sont moins gênés de répondre aux non-Inuit, ils répondaient plus à ma collègue qu'à moi. (Extrait d'entrevue, juillet 2010)

Ma collègue se trouvait ainsi en constante négociation et en revendication de légitimité sur le terrain. Elle devait parfois se résoudre à jouer à l'interprète, ou encore à user de ce stratagème et de sa collègue « blanche » pour réussir à accomplir le travail pour lequel elle était retournée dans son village. Elle en est progressivement venue à cesser de se présenter comme chercheuse dans ce projet, mais plutôt comme celle qui pose les questions pour cette *outsider* qui ne connaît rien.

Il y avait des questions que j'étais gênée de poser, alors je les posais pour ma collègue, en son nom, je devenais alors interprète. Et la personne répondait alors à ma collègue. C'est plate, parce que je devenais simplement interprète. Ce qui était le fun, c'est qu'il y a certaines questions que je voulais poser, mais que le fait d'avoir ma collègue qui n'était pas inuit me permettait de les poser, je

n'étais pas seule, mais je perdais mon rôle de chercheuse. [...] Mais ma famille proche savait que j'étais pas juste une interprète. (Extrait d'entrevue, juillet 2010)

Le partage de la culture et de la langue est un outil favorable pour le chercheur *natif* : « Ce qui est avantageux c'est que je suis inuit et que je parle [la langue] inuit. Pis le fait que je viens de là, que je suis inuit, c'était quand même un pas de plus, du fait que je parle [la langue] inuit et qu'on se connaît. C'était un très bon départ » (extrait d'entrevue, juillet 2010). Par contre, cet avantage peut aussi se retourner contre le chercheur. Cela facilite le contact, mais les participants peuvent juger plus sévèrement les compétences linguistiques de ce dernier⁴ : « Le fait d'être reprise sur la langue me gênait beaucoup, me rendait mal à l'aise, j'avais de la difficulté à travailler » (extrait d'entrevue, juillet 2010).

Le seuil de tolérance moindre à l'égard des erreurs commises par le chercheur *natif* peut se refléter tant dans l'usage de la langue que dans l'interprétation des données ou dans sa compréhension de celles-ci. Par exemple, Dorinne Kondo remarque, sur son terrain au Japon, une rapide impatience de la part des participants à l'égard de ses difficultés linguistiques et de ses incompréhensions de certains éléments culturels (cité par Jacobs-Huey 2002 : 796). Si le chercheur *natif* ne peut pourtant pas tout savoir, c'est ce que l'on semble attendre de lui. À ce propos, Jean-Claude Muller⁵ proposait l'image de l'anthropologue comme étant une sorte d'idiot du village. On lui pardonnerait ainsi plus facilement ses faux pas et on accepterait ses âneries. Cependant, le chercheur *natif* ne bénéficie pas de cette marge de manœuvre. Les attentes envers ce dernier semblent plus élevées et lorsque le chercheur commet des erreurs, il est beaucoup plus difficile de retourner sur le terrain lorsqu'il s'agit aussi de la maison (Jacobs-Huey 2002) : « J'aimerais que les gens de mon village apprennent de ça, mais pas qu'ils pensent que ce n'est pas vrai. Et c'est certain qu'au moins une personne va penser ça. J'espère que personne ne va juger » (extrait d'entrevue, juillet 2010).

Le chercheur *natif* est aussi ironiquement confronté à la critique de ne pas être suffisamment *natif* (Jacobs-Huey 2002 : 799). Comme le remarque Smith : « For each indigenous intellectual who actually succeed in the academy there is a whole array of issues about the ways we relate inside and outside of our own communities, inside and outside the academy, and between all those different worlds » (1999 : 14). Ma collègue, partagée entre le monde inuit et le monde non-inuit tant par ses origines que par l'éducation qu'elle a reçue et la vie qu'elle a choisie de mener, n'était pas exempte de ce type de remarques. Dans l'un des

extraits cités précédemment, elle soulève ce dernier point : « [...] J'ai l'impression que les gens ne me prenaient pas au sérieux [...] parce ce que je ne suis pas 100 % inuit, parce que je fais ça à la façon blanche » (extrait d'entrevue, juillet 2010). Ainsi, la carte du *natif* comporte son lot d'avantages, mais n'est pas aussi facile à jouer sur le terrain que l'on serait porté à le croire – du moins que je l'étais. Le bagage et l'expérience de vie du chercheur autochtone et/ou *natif* peuvent lui ouvrir plus facilement les portes des maisons, mais cela ne veut pas dire que le travail de terrain fera l'économie de la négociation entre le chercheur et les participants. J'affirmerais ainsi avec Jacobs-Huey : « All scholars, particularly native ones, must diligently strive to negotiate legitimacy in the field » (2002 : 793).

Le travail de terrain effectué avec ma collègue *native* m'a rappelé la réalité suivante :

Peu importe qui tu interviewes, il va toujours y avoir des moments difficiles. C'est pas difficile juste pour le chercheur, mais pour l'interviewé et il faut être conscient de ça et à l'écoute [...] une fois que la relation est établie, une fois que l'on se connaît mieux. C'est gênant pour la personne interviewée, mais aussi pour la personne qui interviewe. (Extrait d'entrevue, juillet 2010)

Pour elle, c'est l'investissement dans la communauté qui est important, il faut rester longtemps pour établir une relation de confiance. Par cette expérience privilégiée, j'ai réalisé que ce qui différencie l'*insider* de l'*outsider* ne se trouve pas dans la légitimité de l'un vis-à-vis de la non-légitimité de l'autre, mais plutôt dans la négociation du travail de terrain. Ainsi un chercheur *natif* ne propose-t-il pas de point de vue plus authentique : « [...] We might more profitably view each anthropologist in terms of shifting identifications amid a field of interpenetrating communities and power relations » (Narayan 1993 : 94). Il ne faut donc pas se leurrer : tous les chercheurs *natifs* ne sont pas des chercheurs engagés (Jacobs-Huey 2002 : 792) et tous les chercheurs non-*natifs* ne sont pas plus respectés et bienvenus dans les communautés où ils travaillent (Smith 1999 : 3).

Je savais aussi que lorsque l'on travaille en milieu autochtone, les peuples autochtones ne sont pas tous les mêmes. Que les Inuit d'une même communauté ont des positions différentes selon plusieurs facteurs sociaux tels que le genre, l'âge, la situation économique, le statut, etc. Pourtant, lorsqu'il s'agissait du chercheur *natif*, cette perspective s'estompait à mes yeux, m'amenant à croire à une certaine forme d'authenticité dans le travail du chercheur *natif*⁶. Comme si ce dernier pouvait produire un travail sans distorsion, sans biais. « Rather than try to

sort out who is authentically a “native” anthropologist and who is not, surely it is more rewarding to examine the ways in which each one of us is situated in relation to the people we study » (Narayan 1993 : 95).

Me repositionner vis-à-vis de mon complexe du terrain

Le travail de l’anthropologue *natif* m’apparaît dorénavant tout aussi négocié que le travail de terrain d’un non-*natif*. Une recherche est inévitablement menée dans un contexte social et historique qui détermine et limite ce qui est possible (Menzies 2001 : 22). Le travail de terrain en milieu autochtone au Canada se situe à un moment historique de réparation, d’auto-détermination, de redéfinition des relations, des rôles de chacun et par conséquent du rôle du chercheur. Ce dernier, qu’il soit un *natif* ou non est tout aussi producteur de co-construction (Kondo 1990) et de réalités négociées (Jacobs-Huey 2002 : 796). Ainsi, comme l’avancent Robben et Sluka, « [...] fieldwork is not a detached activity carried by an objective observer but that subjective experiences and selfhood are part and parcel of fieldwork and its results. The ethnographers multiple social identities and his or her dynamic self may be liabilities but also research assets » (2007 : 63).

Lorsque l’on s’interroge sur la légitimité du chercheur *natif* et du non-*natif*, on cherche en partie à savoir *qui* peut représenter *qui* (Narayan 1993 : 672). Un questionnement qui n’est pas étonnant considérant la nature politisée du travail de terrain en anthropologie, puisque l’on a exigé de celle-ci qu’elle rende des comptes pour ses connivences coloniales et postcoloniales (Marcus 1997 : 99). Cependant, bien que le débat soit sensible et politique, y participer comporte le risque de l’incompréhension mais garder le silence garantit qu’il ne sera ni entendu, ni compris (Cairn 2000 : 86). Alors si la question n’est pas de savoir qui peut représenter qui, et si ne pas la poser assure le silence des uns, la question me semble redirigée sur la relation que l’anthropologue entretient avec les participants. Elle devient alors d’ordre éthique (Scheper-Hugues 2000 : 127).

L’anthropologie est une discipline de nature intrusive, dont l’intrusion s’opère principalement lors du travail de terrain. À l’instar de Scheper-Hugues, je doute qu’il y ait une voie politiquement correcte généralisée dans la pratique de la discipline, puisqu’elle comporte inévitablement son lot de violence symbolique et interprétative à l’égard des participants et de leur compréhension des réalités que l’anthropologue étudie (2000 : 127).

Here we enter, settle down, and try to stay for as long as people will tolerate our presence. As “travelling people” we are at the mercy of those who agree to take us in as much as they are at our mercy in the ways we represent them after the living-in and living-with is over. Anthropologists are restless and nomadic tribe, hunter and gatherers of human values. (Scheper-Hugues 2000 : 133)

C'est avec le concept de réflexivité que l'anthropologue en vient alors à se questionner sur son propre parcours, sur la façon dont ses données sont recueillies, sur sa pratique du terrain et sur la diffusion des données qu'il a collectées (Robben et Sluka 2008 : 18). Bien que plus explicite dans les années 1970 et 1980, l'anthropologue a réalisé qu'il ne fait pas simplement observer et décrire, mais plutôt qu'il interprète, s'inscrit et que le terrain est à la fois constitué d'une part de l'anthropologue lui-même et des participants à la recherche (Robben et Sluka 2008 : 446). Mais envers qui l'anthropologue doit-il être loyal (Scheper-Hugues 2000 : 127) : les participants, l'académie, le contractant ? Edward Said (1989) utilise le travail de James Scott à titre d'exemple. Dans son ouvrage *Weapons of the Weaks Everyday Forms of Peasant Resistance*, Scott fait un travail remarquable et démontre une fine compréhension empirique et théorique des résistances paysannes à l'égard du pouvoir hégémonique. Cependant, dans cet exercice, il expose aussi les secrets de ces formes de résistances qu'il apprécie (Said 1989 : 220). Ainsi, Scott se trouve au cœur de ce paradoxe de loyauté auquel est confronté l'anthropologue.

Nancy Scheper-Hugues fait le récit, dans son texte *Ire in Ireland* (2000), des difficultés qu'elle a rencontrées auprès des participants à sa recherche une fois celle-ci publiée. Elle y problématise la question de l'usage des pseudonymes, qui en trompent bien souvent très peu et en révèlent beaucoup trop : « Sacrificing anonymity means we may have to write less poignant, more circumspect ethnographies, a high price for any writer to pay » (Scheper-Hugues 2000 : 128). C'est ce que les participants à nos travaux semblent exiger, ceux sans qui nous ne pourrions continuer à faire de l'anthropologie. Est-ce que l'anthropologue est aujourd'hui prêt à payer ce prix ? Bourdieu affirme :

Le rêve positiviste d'une parfaite innocence épistémologique masque en effet que la différence n'est pas entre la science qui opère une construction et celle qui ne le fait pas, mais entre celle qui le fait sans le savoir et celle qui, le sachant, s'efforce de connaître et maîtriser aussi complètement que possible ses actes, inévitables, de construction et les effets qu'ils produisent tout aussi inévitablement. (Bourdieu 1993 : 905)

La recherche collaborative nécessite également un espace réflexif et suggère la création de nouvelles conventions et de discussions à l'égard des complexités, ambiguïtés et nuances dans la relation de l'anthropologue avec les participants, une relation centrale au travail de terrain (Marcus 1997 : 93). Il est dorénavant évident qu'une bonne ethnographie doit être réflexive (Robertson 2002 : 785) : « But we do not escape from the consequences of our positions by talking about them endlessly » (Patai's, cité par Pillow 2003 : 177). Mon complexe du terrain s'est ainsi repositionné face à une anthropologie qui se trouve pour Marcus au beau milieu d'une re-conceptualisation de l'idéologie derrière la méthode de terrain (1997 : 104).

Une conclusion réconciliée

Lorsque j'ai accepté de contribuer à ce numéro des *Cahiers du CIÉRA*, j'ignorais que cet exercice allait contribuer à me décomplexer. Mon objectif de départ était de présenter mon anthropologie et la construction d'un complexe vécu, en somme ma compréhension des débats de la discipline que j'apprends à pratiquer. Cet écrit n'avait pas de prétention autre que celle d'un témoignage. Par la collaboration que j'ai eu la chance d'expérimenter, j'ai pu poser un regard sur la façon dont ma collègue a dû négocier son travail d'anthropologue. Ainsi, j'ai alimenté mes réflexions personnelles sur le travail de terrain et c'est ce que j'ai voulu partager, puisque ce sont des réflexions qui sont au cœur de la démarche anthropologique.

Cet exercice d'écriture m'a aussi permis de plonger dans une littérature et dans une réflexion qui me convainquent désormais que l'anthropologie n'a pas à être complexée de son passé et de l'héritage qu'elle a laissé. Lorsque j'ai présenté la critique du travail de James Scott par Said et le regard que Scheper-Hugues pose sur son travail, j'ai voulu illustrer ce que mon expérience m'a amené à comprendre. L'anthropologie trouve sa force dans sa capacité à se regarder et à se renouveler, elle sait apprendre de ses expériences et les anthropologues n'hésitent pas à les partager. Un gage d'une richesse inestimable pour la discipline, puisque l'anthropologie d'aujourd'hui et sa pratique sur le terrain pose les balises de l'anthropologie de demain.

To participate in the debate, given its politicization and the sensitivities involved, is to risk being misunderstood. To keep silent is to guarantee that one will *not* be understood. If we talk, we all might learn. (Cairn 2000 : 86)

Références

ASAD, Talal, 1973, *Anthropology and the Colonial Encounter*, New York : Humanities Press.

BOURDIEU, Pierre, 1993, *La Misère du Monde*, Paris : Seuil.

CAIRN, Alan C., 2000, *Citizen Plus*, Vancouver et Toronto : UBC Press.

CASTELLANO, Marlene Brant, 2004, « Ethics of Aboriginal Research », *Journal of Aboriginal Health*, janvier : 98-114.

CLIFFORD, James, 1983, « On ethnographic Authority », *Representations*, 2 : 118-146.

DELORIA, Vine Jr., 1969, *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto*, New York : Macmillan.

GEERTZ, Clifford, 1973, *The interpretation of cultures: Selected essays*, New York : Basic Books.

HARRISON, Faye V. (Dir.), 1997, *Decolonizing anthropology: moving further toward an anthropology of liberation*, Arlington : Association of Black Anthropologists & American Anthropological Association.

JACOBS-HUEY, Lanita, 2002, « The Natives Are Gazing and Talking Back: Reviewing the Problematics of Positionality, Voice, and Accountability among “Native” Anthropologists », *American Anthropologist*, 104(3) : 791-804.

KONDO, Dorinne, 1990, *Crafting Selves: Power, Gender, and Discourses of Identity in a Japanese Workplace*, Chicago : University of Chicago Press.

MADDEN, Raymond, 1999, « Home-Town Anthropology », *The Australian Journal of Anthropology*, 10(3) : 259-270.

MARCUS, Georges E., 1997, « The uses of Complicity in the Changing Mise-en Scene of Anthropological Fieldwork », *Representations*, 59 : 85-108.

MENZIES, Charles R., 2001, « Reflections on Research, For, With and Among Indigenous People », *Canadian Journal of Native Education*, 25(1) : 19-36.

NARAYAN, Kirin, 1993, « How a Native is a “Native” Anthropologist? », *American Anthropologist*, 95(3) : 671-686.

PELS, Peter et Oscar SALEMNICK, 1999, *Colonial subjects: essays on the practical history of anthropology*, Ann Arbor : University of Michigan Press.

PILLOW, Wanda S., 2003, « Confession, catharsis, or cure? Rethinking the uses of reflexivity as methodological power in qualitative research », *Qualitative Studies in Education*, 16(20) : 175-196.

ROBBEN, C.G.M et Jeffrey SLUKA (Dir.), 2007, *Ethnographic fieldwork: an anthropological reader*, Malden, MA : Blackwell Publishing.

ROBERTSON, Jennifer, 2002, « Reflexivity Redux: A Pithy Polemic on “Positionality” », 75(4) : 785-792.

ROSALDO, Renato, 1989, « Imperialist Nostalgia », *Representations*, 26 : 107-122.

SAID, Edward, 1989, « Representing the Colonized: Anthropology’s Interlocutors », *Critical Inquiry*, 15(2) : 205-225.

SCHEFFEL, David Z., 2000, « The Post-Anthropological Indian: Canada’s New Images of Aboriginality in the Age of Repossession », *Anthropologica*, XLII : 175-187.

SCHEPER-HUGUES, Nancy, 2000, « Ire in Ireland », *Ethnography*, 1(1) : 117-140.

SMITH, Linda T., 1999, *Decolonizing methodologies: research and indigenous peoples*, London et New York : Zed Books.

MOTS-CLÉS

Anthropologue *natif* – perspective autochtone –
épistémologie du terrain – Inuit – Nunavik

¹ J'ai choisi d'utiliser le terme tiré de l'anglais *native* pour qualifier ma collègue de travail, d'une part parce qu'elle est autochtone, d'autre part parce qu'elle est également originaire de la communauté au sein de laquelle nous avons travaillé. Dans ce texte, le terme *native* réfère à son statut de personne venant de l'intérieur, ou d'*insider*, tant par son origine inuit que le village où elle a grandi.

² Ce titre fait référence au texte de Kirin Narayan (1993).

³ Cette section comporte des extraits d'une conversation enregistrée entre ma collègue et moi-même relativement à notre expérience de terrain de juillet 2010. L'anonymat de celle-ci a été décidé d'un commun accord.

⁴ Voir Jacobs-Huey (2002) sur le langage comme forme de légitimation de la recherche chez soi.

⁵ Cours d'anthropologie politique suivi à l'Université de Montréal en 2002.

⁶ Voir le texte de Kirin Narayan (1993) pour une critique d'une forme d'essentialisation du chercheur *natif*.



Achetez le numéro en ligne
et abonnez-vous!

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

Prochains numéros

Représentations et pratiques sociales de l'économie

Cyberspace et anthropologie :

Transmissions des savoirs et des savoir-faire

Traverses

Volume 34, numéro 1 (2010)

PRÉSENTATION

Au bout d'un chemin de traverses

Francine Sallant

**Chamanisme et politique dans l'Uaçá,
Bassin de l'Oyapock (Amapá, Brésil)**

Florent Kohler

**Le *jongo* et la nouvelle performativité
afrobrésilienne**

Pedro Simonard

**Le phénomène des motos-taxis dans la ville de
Douala : crise de l'État, identité et régulation
sociale. Une approche par les *Cultural Studies***

Alphonse Bernard Amougou Mbariga

Gérer l'espace sans gouverner les hommes.

**Le dilemme des Aires marines protégées
(Séoum, Sénégal)**

Tarik Dahou

**Espaces contestés à Saint-Pétersbourg : quelques
réactions citoyennes face à la densification urbaine**

Annie-Pénélope Dussault

**L'automédication, une pratique qui peut en
cacher une autre**

Sylvie Fainzang

**Le sens des coups : du corps à la chair
des boxeurs**

Jérôme Beauchez

**Droit et colonisation : réflexions sur la condition
autochtone et sur un jugement de la Cour suprême
du Canada (note de recherche)**

Mourad Ali-Khodja

L'agriculture biologique au Japon.

Réseaux et solidarités (note de recherche)

Bernard Bernier

**Terrain négatif, terrain positif : la « main » de
l'ethnologue et le souffle des discours politiques
en Corse (note de recherche)**

Jacques Luccardi

CONFÉRENCE

Une anthropologie cosmopolitique.

L'anthropologie d'aujourd'hui et la mondialisation

Gustavo Lins Ribello

ENTREVUE

Repenser la norme, réinventer l'agencéité.

Entretien avec Saba Mahmood

Jean-Michel Landry

1030, av. des Sciences humaines, bureau 3433 ■ Université Laval (Québec) G1V 0A6 CANADA

Tél. : 1 418 656-3027 ■ Téléc. : 1 418-656-2831

Courriel : anthropologie.et.societes@ant.ulaval.ca

Réflexions méthodologiques autour d'une recherche géographique en collaboration à Salluit (Nunavik)

Émilie Ruffin

Étudiante au doctorat
Département de géographie

Université Laval

Chaire de recherche du Canada en géographie historique du Nord

Membre du CIEQ, des réseaux DIALOG et Planners Network

Membre du CIÉRA

Cette note de recherche fait état de réflexions méthodologiques élaborées lors de séjours de terrain dans la communauté inuit de Salluit, au Nunavik, et dans la communauté anicinape (algonquine) de Kitcisakik, en Abitibi-Témiscamingue. Au cours de ces séjours (quatre mois lors de l'hiver 2007, trois mois l'été 2008 et deux mois l'été 2009 à Salluit ; quatre mois et demi l'été 2006, une semaine les hivers 2007 à 2009 à Kitcisakik), de nombreux questionnements ont émané quant à la méthodologie de recherche à adopter, la position de chercheure dans les communautés et les engagements à respecter vis-à-vis des partenaires et acteurs de la recherche. Le texte suivant aura pour objectif de développer certains points concernant la définition et l'expérience personnelle d'un projet en collaboration. Je présenterai brièvement la recherche menée sur les territorialités contemporaines, pour ensuite développer la méthodologie mobilisée et les réflexions attenantes liées aux pratiques méthodologiques et éthiques du terrain en géographie.

Présentation de la recherche : étude des territorialités contemporaines à travers l'aménagement résidentiel des communautés inuit et anicinape

Tout d'abord, il convient de préciser que le concept de territorialité dans une perspective de la géographie culturelle se soucie de la dialectique entre les pratiques culturelles et le territoire comme milieu de vie (Berque 1994 ; Debarbieux et Vanier 2002). La territorialité se comprend comme l'explique

Bonnemaison par « la relation sociale et culturelle qu'un groupe entretient avec la trame des lieux et d'itinéraires qui constituent son territoire » (1981 : 253-254). Pour mieux saisir ce concept, il faut souligner que l'expérience des individus au territoire s'exprime sous diverses formes, comme les pratiques quotidiennes au sein des espaces résidentiels. En effet, les territorialités représentent « l'ensemble des relations qu'une société entretient non seulement avec elle-même, mais encore avec l'extériorité et l'altérité, à l'aide de médiateurs, pour satisfaire ses besoins dans la perspective d'acquérir la plus grande autonomie possible, compte tenu des ressources du système » (Raffestin 1997 : 165). Comme pour toute communauté culturelle, les territorialités des Sallumiut (habitants de Salluit) sont intimement liées à l'épanouissement individuel et collectif de la communauté. Les commodités offertes au village ainsi que par les espaces résidentiels influencent les conditions de vie des Sallumiut en facilitant ou en contraignant les expériences quotidiennes au territoire.

La thèse de doctorat en cours¹ est menée au Département de géographie à l'Université Laval. Elle vise à actualiser les connaissances sur les territorialités contemporaines, à l'échelle des milieux de vie bâtis que représentent les espaces résidentiels. Les objectifs de cette étude permettent de mieux comprendre la façon dont les membres des communautés concernées vivent au quotidien les habitations qu'ils occupent, dans le contexte de multiplication du nombre de résidents dans les logements et d'acteurs locaux dans les processus d'aménagement résidentiel. Les perspectives locales concernant la question sont documentées au moyen de récits (entrevues semi-directives) contextualisant les représentations des milieux de vie des Sallumiut et des Kitcisakinis (habitants de Kitcisakik). Le type de gouvernance à l'œuvre dans ce processus d'aménagement est également informé par les témoignages d'acteurs locaux précisant leur marge d'action dans des processus institutionnalisés et centralisés autour d'organismes régionaux pour les Inuit du Nunavik, et fédéraux pour les membres des Premières nations du Québec². La gouvernance locale (Gilly 2003 ; Bertrand et Moquay 2004) est entendue comme l'organisation entre les acteurs pour les prises de décisions ayant des impacts concrets sur le milieu de vie et ce, en regard des ressources disponibles et des problématiques soulevées au quotidien.

La gouvernance fait intervenir un ensemble complexe d'acteurs et d'institutions qui n'appartiennent pas tous à la sphère du gouvernement ; elle traduit une interdépendance entre les pouvoirs et les institutions associées à l'action collective. La gouvernance fait intervenir des réseaux d'acteurs autonomes et

part du principe qu'il est possible d'agir sans se remettre au pouvoir de l'État. (Stoker 1998).

Le concept de la gouvernance locale ici permet de saisir l'organisation des acteurs dans les processus de décisions qui influencent l'aménagement des milieux de vie comme des espaces résidentiels à Salluit. La prise de contrôle sur les décisions importantes, ainsi que l'habilitation pour l'aménagement physique de la communauté sont abordées. Questionner la gouvernance locale est d'une importance significative dans le contexte des projets d'aménagement des communautés autochtones fortement institutionnalisés dans lesquels sont impliqués de nombreux intervenants de différents horizons.

L'étude s'attache prioritairement aux projets résidentiels de la communauté de Salluit. La communauté de Kitcisakik joue quant à elle le rôle d'exemple complémentaire aux connaissances apportées. Ce choix s'explique d'une part par l'ouverture à la recherche de ces deux communautés, d'autre part par les besoins locaux en matière de données – connaissances sur l'occupation des logements, les besoins des résidents, les problèmes actuels des espaces résidentiels et des pistes de réflexion pour améliorer la situation actuelle – et de l'actualité de projets d'aménagement en cours de planification – clarification des processus de prises de décisions et de l'implication des différents intervenants impliqués. À Salluit, des constructions résidentielles sont en cours de planification pour les années à venir, rendant ainsi possible l'étude de leur mise en place. Des aménagements résidentiels sont par ailleurs réalisés depuis 2007, permettant l'observation de leur mise en œuvre et le suivi avec les résidents concernés. Les données recueillies soulignent le manque de logements, la taille insuffisante des constructions actuelles et leur précarité matérielle, ainsi que l'inadaptation des conceptions architecturales en regard des pratiques quotidiennes dans ces espaces bâtis (Ruffin 2009). À Kitcisakik, un projet de village est en cours de négociations depuis plus de trente ans. Le projet de village Wanaki a été dessiné avec les Kitcisakinis par l'architecte cri Douglas Cardinal qui a travaillé à l'aménagement du village cri d'Oujé-Bougoumou qui sert de modèle à la communauté de Kitcisakik. Ce projet est en négociation du fait du statut particulier de Kitcisakik qui ne constitue pas une réserve et ne peut recevoir les services du ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada (AINC) en respect de la *Loi sur les Indiens* comme les autres communautés amérindiennes. Les habitations de Kitcisakik n'ont pas d'électricité ni d'eau courante, et les bâtiments sont précaires (isolation optionnelle et système de chauffage et d'aération problématiques). La communauté revendique le droit de construire les habitations et a implanté les services pour répondre aux besoins des

Kitcisakinis. À ce jour, la localisation du village à été choisie et est en cours de négociations auprès des intervenants institutionnels responsables de ce projet politiquement délicat en regard des investissements nécessaires pour sa réalisation et du cas de précédent que son acceptation impliquerait auprès des communautés amérindiennes. Ces deux projets d'aménagement réunissent donc d'intéressantes caractéristiques pour servir d'ancrage aux questionnements posés par les territorialités contemporaines, ainsi qu'à la clarification des processus d'aménagement actuels.

L'état actuel des connaissances scientifiques propres au domaine de l'habitation dans les milieux autochtones et inuit souffre d'un manque de données précises et d'analyses approfondies. Le contexte socio-économique de la majorité des communautés autochtones québécoises est marqué par un important manque d'unités de logements, à l'instar de Salluit et de Kitcisakik. Les Sallumiut et les Kitcisakinis vivent dans des logements surpeuplés avec des taux d'occupation respectifs de 1,6 et presque deux personnes par pièce de vie (Ruffin 2009), considérant qu'au-dessus d'une personne par pièce les logements sont considérés comme surpeuplés par Statistique Canada (2006) et l'ONU Habitat (2006). Cette situation est exacerbée par la forte croissance démographique des communautés (7 % de la population de Salluit en plus entre 2001 et 2006, Ruffin 2009) ainsi que par l'importance démographique des jeunes gens. Salluit compte ainsi 42 % de sa population âgée de moins de 17 ans, Kitcisakik 46 % (Ruffin 2009). Les besoins actuels en logements s'accroissent annuellement dans ce contexte. En plus de ce manque en effectifs, des inadaptations dans la conception des constructions sont exprimées par les résidants à travers le Nunavik. Les habitations fournies à Salluit³ et fabriquées à Kitcisakik⁴ ne répondent pas aux besoins des familles nombreuses et multi-générationnelles. Il n'est en effet pas rare que plusieurs familles vivent sous le même toit, occupant chacune une pièce à défaut d'une habitation complète (observations de terrain de 2007 à 2009). Le surpeuplement des habitations entraîne, dans ces conditions, des tensions familiales et sociales, ainsi que des problèmes sanitaires autant liés à la surpopulation qu'à la dégradation des habitations (ONU Habitat 2003 et 2006). Le climat rigoureux de Salluit et de Kitcisakik ne fait qu'aggraver cette situation. Il n'y a pas de données disponibles à ce jour sur les conditions de l'habitat au Nunavik, en dehors de la recherche réalisée à Salluit. Il en est de même pour les communautés amérindiennes en dehors de l'étude menée à Kitcisakik.

Les questionnements centraux qui guident cette recherche doctorale pourraient donc être formulés ainsi :

- Comment les Sallumiut vivent-ils, s'approprient-ils les habitations qui leur sont fournies ? Quels sont leurs expériences, leurs besoins et leurs aspirations ?
- Quelle est leur implication dans le processus d'aménagement résidentiel ? Quelle est la marge d'action à leur disposition pour faire entendre leurs perspectives et reconnaître leurs connaissances dans le but d'influencer les politiques d'aménagement de leurs milieux de vie ?
- Comment les acteurs locaux responsables de l'aménagement et de l'habitation s'organisent-ils par rapport aux réalités observées ? Quelles sont leurs actions et leur marge de manœuvre, comment s'exprime leur prise de contrôle ?
- Comment les processus de prises de décisions et d'intervention se mettent-ils en place avec les intervenants responsables de l'aménagement et de l'habitation de divers horizons (régional, provincial et fédéral) ?

Ces interrogations visent à mieux saisir les liens entre les pratiques culturelles et l'aménagement résidentiel, ainsi qu'à comprendre comment les résidents, leurs représentants et les décideurs locaux influencent les décisions prises quant à l'aménagement de leurs milieux de vie. Ces questions de recherche résultent de nombreux échanges avec les communautés qui les ont validées. Ce choix s'explique par l'importance des résultats escomptés : la mise en lumière des perspectives locales et l'actualisation des données sur les réalités de l'aménagement résidentiel autochtone devraient permettre d'outiller les acteurs locaux et les décideurs politiques. En effet, les intervenants locaux ne disposent pas des ressources en temps ou en expertise pour réaliser une telle étude ; d'où la mise en place d'une collaboration avec les communautés de Salluit et de Kitcisakik.

De plus, les données de cette recherche commencent à être considérées par divers intervenants et responsables institutionnels. C'est dans ce contexte que les données produites serviront de base à la réflexion sur d'éventuelles améliorations de l'habitat au Nunavik et pour la communauté de Kitcisakik. La thèse poursuivie vise de la sorte à mettre en évidence l'importance de poser les réflexions sur les aménagements résidentiels des communautés autochtones québécoises autant au niveau de la conception des constructions qu'au niveau de leur planification – ce qui permet de mettre de l'avant les perspectives locales sous-estimées dans les processus menant à des projets d'aménagement résidentiel. Une brève présentation de la méthodologie de recherche mise en œuvre dans ce projet nous permettra

ensuite de mieux saisir l'importance et les défis de la mise en place de ces collaborations de recherche.

Méthodologie de la recherche : la question de la collaboration

Les objectifs et la forme de cette recherche ont été définis à partir des échanges menés avec des représentants de l'Assemblée des Premières nations du Québec et du Labrador (APNQL) et du Grand Conseil des Cris (GCC), ainsi que des acteurs locaux (chefs de bandes, maires et conseillers) sensibles aux interactions entre les chercheurs et des étudiants des associations autochtones universitaires. Ces premiers échanges ont conduit à l'identification des connaissances à produire en regard des besoins identifiés par les communautés. La participation à des événements scientifiques (colloques, séminaires et autres rencontres) m'a permis de modifier encore la forme de cette entreprise. Ces démarches à l'amont de la thèse ont identifié les avenues à suivre quant aux questionnements posés sur l'aménagement des milieux de vie bâtis des communautés autochtones au Québec.

Voici donc la méthodologie axée sur la recherche de terrain. Dans l'objectif de renseigner les territorialités contemporaines, il était indispensable de réaliser des travaux sur le terrain pour mener des entrevues et des observations au sein des espaces résidentiels étudiés. Tout d'abord, un terrain exploratoire a été réalisé à Kitcisakik (Abitibi-Témiscamingue) pendant l'été 2006, dans la communauté anicinape afin de collecter les données nécessaires à une étude comparative avec Salluit. Cette enquête a permis de valider la pertinence de la méthodologie envisagée, reposant sur des entrevues semi-directives avec des résidents, des observations participantes au sein des habitations et du village, des entrevues semi-directives auprès des acteurs locaux impliqués dans l'aménagement résidentiel et des discussions de groupe. La méthodologie corrigée a ensuite été appliquée à Salluit durant l'hiver 2007, puis poursuivie au cours des étés 2008 et 2009.

Les entrevues semi-directives ont été réalisées après des annonces de ma présence et de la raison de mon travail sur les ondes radiophoniques du village de Salluit. La méthode du porte-à-porte a permis de rencontrer les nombreux Sallumiut désirant partager leurs points de vue, connaissances vernaculaires (Collignon 2004) ou perspectives locales. Un traducteur m'accompagnait dans cette démarche pour rencontrer les aînés. Sur place, je résidais dans des familles qui avaient un peu de place pour moi pour quelques mois. C'est ainsi qu'ont eu cours les observations participantes dans mes familles d'accueil, ainsi qu'au sein de

la Corporation du Village Nordique (CVN) de Salluit où un bureau m'a été prêté. Les Sallumiut que je ne pouvais rejoindre à leur domicile pouvaient ainsi me rencontrer ou me joindre par téléphone pour fixer des rencontres. Mes séjours en dehors du village avec les familles qui m'accueillaient ou avec des amis dans leurs camps familiaux hors du village dans la toundra ont également été riches en discussions et en apprentissages. Des échanges radiophoniques ont aussi été improvisés à la demande des Sallumiut pour rejoindre le plus de Nunavimmiut (habitants du Nunavik) possible. À Kitcisakik, la même méthode a été utilisée, à l'exception des discussions radiophoniques.

Au total, 65 entrevues semi-directives ont été réalisées, ainsi que trois discussions de groupe sur les ondes radiophoniques. De plus, des entrevues semi-directives réalisées tout au long de la recherche auprès des divers intervenants impliqués dans l'aménagement résidentiel autochtone, en général et plus précisément à Salluit et à Kitcisakik, enrichissent les données récoltées. Ces données informent sur le contexte des projets d'aménagement. Les différentes phases d'analyse des données recueillies ont tout d'abord permis de mettre en lumière les perspectives locales. Les territorialités ont été exprimées à travers les expériences et les représentations des espaces résidentiels et des villages, par la voix des Sallumiut et des Kitcisakinis. Les observations et entrevues réalisées ont quant à elles permis d'établir un portrait des réalités de l'habitat à Salluit. Ce portrait présente les taux et modes d'occupation des habitations, ainsi qu'une compilation des besoins, aspirations et initiatives des Sallumiut et des Kitcisakinis dans le but de s'approprier et d'influencer l'aménagement de leurs espaces résidentiels.

Ensuite, les connaissances actualisées renseignent l'organisation de l'aménagement résidentiel. La question de la gouvernance locale est abordée en questionnant le mode de fonctionnement et le rôle des acteurs locaux. L'expression de leurs besoins, les aspirations et les initiatives permettent de mieux saisir la marge d'action pouvant influencer les prises de décisions sur les milieux de vie. La clarification des rôles dans les nombreux processus (conception, planification et intervention) avec les intervenants régionaux, provinciaux et fédéraux complète ce portrait de la gouvernance locale pour l'aménagement résidentiel.

Pour restituer les données aux communautés partenaires, des plaquettes synthétiques des données et de leurs analyses sont à réaliser et à présenter aux acteurs locaux et autres intervenants impliqués. En parallèle de l'écriture de la thèse, des textes synthétiques sont également à réaliser et à traduire en inuktitut et

en anglais pour Salluit, et en inuciatit et en français pour Kitcisakik. De plus, des affiches synthétisant les résultats et les discussions de la recherche restent à être produites. C'est de cette manière que la mobilisation des connaissances vers les communautés et les décideurs de l'aménagement résidentiel autochtone au Québec a été définie comme la plus efficace. Le transfert supplémentaire de documents photographiques réalisés lors des séjours est en cours, avec le retour des doubles des photographies ainsi que des expositions exploratoires réalisées. Des expositions sont à venir avec la présentation des affiches synthétiques de la recherche pour poursuivre les échanges.

Ce n'est pas l'objet de ce texte que de développer les objectifs ou d'aborder dans le détail les résultats et les discussions concernant les données collectées à Salluit et à Kitcisakik. Il importe plutôt ici de s'attarder à la méthodologie dans la dimension de l'expérience de terrain au Nunavik, comme au cœur du parc de La Vérendrye, dans le but d'ouvrir des pistes de réflexions sur les procédures méthodologiques et éthiques de la recherche géographique « en terrain autochtone ».

Réflexions méthodologiques : position et engagement de la chercheuse

Cette recherche est basée sur des échanges de sa définition à la mise en place des séjours pour la collecte des données jusqu'aux partages de connaissances et leur transfert. Ma position en tant que chercheuse et les objectifs poursuivis ont été clairement définis et ont dû être rappelés à Salluit comme à Kitcisakik, ainsi qu'auprès des intervenants impliqués dans l'aménagement résidentiel des communautés autochtones. Ce type de recherche définit des objectifs visant le transfert et la mobilisation des connaissances. La méthodologie adoptée favorise les échanges et la planification des retours vers les communautés.

En regard de la méthodologie définie, il convient de souligner qu'une certaine rigidité des échéanciers ainsi que la limite des ressources incombant au statut d'étudiant, rendent difficile les retours et les transferts pourtant essentiels à la recherche en respect des engagements professionnels, personnels et éthiques. Des efforts sont à poursuivre pour faciliter de telles recherches jusqu'à la diffusion de leurs résultats. La conciliation des échéanciers est un défi de taille, tout comme la reconnaissance des besoins de retours aux communautés, soit la valorisation des recherches en partenariats qui demandent plus de souplesse au-delà des protocoles éthiques et des échéanciers académiques. Ce besoin de souplesse est d'autant plus important dans un contexte d'échanges interculturels avec une distance

géographique importante. La production des documents (thèse, rapports, plaquettes et affiches) nécessite du temps comme les échanges avec les communautés et les acteurs impliqués dans la recherche. Il incombe à ce jour aux étudiants de composer avec les échéanciers académiques, la production de documents, les retours sur place et la communication continue. Il est tout aussi essentiel d'être soutenu comme je l'ai été par des réseaux tels que le réseau québécois d'échange sur les questions autochtones DIALOG, ainsi que l'Institut culturel Avataq qui facilitent le transfert des connaissances vers les communautés et qui favorisent les échanges valorisant la recherche et créant des liens avec les communautés inuit et amérindiennes ; ou encore, le Programme de formation scientifique dans le Nord (PFSN) qui facilite les voyages vers les communautés inuit. La question du soutien financier est inévitable car il est difficile de réaliser des recherches au Nunavik sans leur implication, du fait des coûts importants de voyage et de séjour.

Cette souplesse méthodologique est nécessaire au respect des engagements pris et aux obligations éthiques de la recherche. Les protocoles sont clairs et établis quant aux recherches menées avec les communautés autochtones au Québec. Jérôme (2008), Bergé (2008) ou encore Collignon (2010) présentent clairement le cadre éthique dans lequel doivent prendre part les recherches dans les communautés inuit au Canada et au Québec avec les documents de l'APNQL, de l'AUCEN en plus des protocoles du CÉRUL⁵. Sur la base de ces protocoles obligatoires pour mener à bien des recherches avec des communautés autochtones au Québec, il est important de se poser des questions sur la position à maintenir et à assumer envers les communautés engagées comme partenaires : le rôle du chercheur, les relations avec les acteurs locaux et les divers intervenants impliqués. Ces questions sont d'autant plus importantes dans le contexte des recherches en milieux autochtones dans lesquels un héritage est porté par tout nouvel étudiant ou chercheur qui s'introduit avec une recherche. Cet héritage s'explique par les recherches menées par le passé, et encore aujourd'hui, par des chercheurs qui collectent des données pour produire des rapports ou remplir des mandats sans impliquer les communautés, sans réaliser de transfert de connaissances. Le passé de recherches « en sens unique », de non-respect des communautés et de conduites non-éthiques pèse de ce fait encore sur les recherches actuelles. J'ai dû à mon tour me défaire de cette étiquette de « chercheur-voleur » au moyen de mon implication et surtout grâce aux retours en personne réalisés sur place, qui représentent pour les communautés la preuve par excellence de l'engagement sincère des chercheurs.

Les retombées attendues de la recherche menée à Salluit et à Kitcisakik représentent également une garantie des bonnes relations supportées par la

méthodologie de recherche. Il convient de souligner, comme le fait Collignon, que « sur le terrain, l'éthique, telle que la plupart d'entre nous en font l'expérience, relève d'un bricolage autrement plus complexe que l'application d'une série de recommandations simplifiant le réel » (2010 : 72). Il importe donc d'être clair dans ses intentions et ses objectifs, de bien définir son rôle et celui des partenaires et interlocuteurs, tout en planifiant les retours et transferts de connaissances afin de remplir ses engagements et d'évoluer dans les démarches de recherche en improvisant grâce à une marge de liberté d'action pour l'atteinte des objectifs poursuivis.

Voici donc le défi posé : la position à adopter comme chercheuse dans la gestion de la recherche. Il est essentiel de consentir au fait que le chercheur se doit d'être objectif mais que l'humain ne le peut pas, notamment à travers les échanges interpersonnels, les liens qui se tissent au centre et autour d'une recherche menée au cœur de communautés humaines. Il est important de souligner que :

Le terrain est, qu'on le reconnaisse ou non, une rencontre entre des personnes, des sujets, avec leurs affects et leur intelligence, leurs projets professionnels et personnels. Assumer cela est à mon sens la première condition nécessaire, mais non suffisante, à une conduite véritablement éthique de la recherche de terrain. (Collignon 2010 :74)

Dans sa réflexion sur l'éthique dans la production des savoirs géographiques, Collignon souligne deux points qui, à mon sens, sont essentiels : le besoin de souplesse dans la recherche et l'importance du temps investi dans la recherche, ainsi que les relations qui y sont attachées.

Ainsi, neuf mois au total – composés de sept séjours de courte à moyenne durée – ont permis d'atteindre les objectifs de la recherche sur les territorialités de Salluit et de Kitcisakik. Les collectes de données auraient été difficiles sans l'aide d'un travailleur de l'OMHK, Tuuka, ainsi que de son directeur Pierre. Tuuka a été d'une aide précieuse pour la traduction des entrevues auprès des personnes ne s'exprimant pas ou trop peu en anglais ou en français, ainsi que pour mes premières entrevues. Les discussions de groupe radiophoniques sur les ondes de Taqramiut Nipingat Incorporated (TNI) n'auraient pas été possibles sans l'aide d'Elashuk et de Joanesie. Mary, Jeannie et Elaisa ont été également d'un grand secours pour des traductions en direct sur les ondes. Ensuite, la CVN a été d'une grande aide tout d'abord en m'offrant un bureau où je pouvais travailler et pour l'accueil des employés favorables à ma venue et à la recherche menée sur les

territorialités et ce, non pas sans quelques questions et réticences avant discussions. Ces difficultés rencontrées s'expliquent par la dimension intime abordée en questionnant les expériences au sein des habitations, espaces intimes, faits de gestes anodins au quotidien comme de grands moments de vie ou encore de drames. Les échanges interpersonnels débordaient fréquemment sur des histoires personnelles, ce qui n'était pas évident à gérer. Certaines personnes étaient alors méfiantes quant à l'utilisation ou l'interprétation de ces échanges. Il faut noter que cette dimension s'est imposée au fil des entrevues et qu'elle n'était ni prévue ni préparée à conduire, ce qui met encore en évidence l'importance de s'adapter aux réalités du travail sur le terrain pour lequel il n'y a pas de préparation possible. Les personnes qui m'ont aidée dans mes démarches de recherche comme Susie, George, Qalingo ou Johnny m'ont enseigné l'importance des relations de confiance en plus du travail à réaliser dans une telle entreprise. Leur confiance m'a été essentielle pour relever les défis constants inhérents à la recherche.

Il me semble tout aussi important de souligner que les observations participantes ou participatives ont été permises par les familles qui m'ont ouvert leurs portes et, sans vouloir tomber dans le cliché, le cœur. Josepie et Kathy comme Aani, Doris et Lorne, Louisa et Ruusie m'ont introduite à Salluit dans leurs pratiques quotidiennes, leurs routines des tâches les plus banales à des moments de vie marquants. Je pourrais m'étendre dans la reconnaissance des aides qui ont été indispensables à la réalisation de la recherche. Ce qu'il faut souligner est la portée du partage de la vie quotidienne qui m'a permis de me plonger dans le mode de vie des Sallumiut – comme celui des Kitcisakinis grâce à mes relations privilégiées avec Evelyne, Vince, Jacqueline, André, Robert, Marie-Hélène, Pweminan, Edmond, Jimmy, Doris, Mélanie, Peter, Louisa, Ricky et Kevin – tout en partageant les routines et défis quotidiens en réalisant de nombreuses et riches observations participantes.

Alors comment réaliser un retour, en plus du partage des connaissances qui va de soi pour la recherche, vers ceux qui m'ont aidée activement dans le cadre de mes recherches et de mes expériences personnelles ? De façon spontanée, un système d'entraide s'est mis en place, improvisé comme beaucoup de choses le sont sur le terrain comme le souligne Jérôme, car « aborder le terrain en mettant au cœur de son projet [une] implication, et tenir compte de celle-ci dans la production des savoirs anthropologiques, revient à laisser une grande place à la créativité, à l'imagination et à l'improvisation sur le terrain » (2008 : 181). Ainsi, en retour d'une aide précieuse dispensée par un proche interlocuteur de l'OMHK, une synthèse a été réalisée pour cet organisme. De la même manière, j'ai assisté mon

interlocutrice privilégiée de la CVN en réalisant avec elle un document cartographique. Ce ne sont que des exemples des collaborations réalisées en regard de mon implication en parallèle de la recherche, ce qui m'a permis de vivre pleinement les échanges interpersonnels tout en renforçant mes activités de recherche.

Le défi de réaliser une recherche sur le terrain en milieu autochtone est donc tout d'abord de clairement communiquer ses intentions – les objectifs de la recherche – aux interlocuteurs privilégiés comme aux membres des communautés concernées ; ce qui demande de l'investissement en termes de temps. Il est en effet nécessaire d'établir une bonne communication avec pour support un travail de conceptualisation qui favorisera la bonne compréhension de la recherche. Ensuite, il faut s'assurer de remplir ses engagements en matière de transferts des données, ce qui nécessite des supports et également du temps. Enfin, il faut concilier les devoirs académiques et les réalités des recherches en partenariat sur le terrain, c'est-à-dire improviser pour concilier les divers échéanciers et réaliser des adaptations dans la méthodologie. Il est important de rappeler le fait suivant :

Il ne s'agit plus alors d'aller sur le terrain pour voir et comprendre ce qui s'y passe, pour vérifier si et comment ce qui s'y passe entre dans telle construction théorique ou valide telle hypothèse, mais bien de s'y rendre pour y élaborer une géographie vraiment scientifique, c'est-à-dire visant une certaine universalité. (Collignon 2004, citée par Collignon 2010 : 80).

La notion de souplesse me semble essentielle à valoriser, tout comme l'importance des capacités d'adaptation et de ressources diverses à mobiliser sur le terrain. C'est ainsi que la recherche en partenariat est envisageable et que se construisent les connaissances sur les réalités autochtones contemporaines en respect des besoins, des attentes éthiques des communautés autochtones et scientifiques en valorisant les connaissances des partenaires.

Conclusion

Tout au long des démarches de la recherche, des discussions et des transferts de données ont eu lieu avec les personnes impliquées : acteurs locaux (CVN, OMHK, Corporation foncière), résidants, représentants et intervenants régionaux et provinciaux (ARK et APNQL) et chercheurs intéressés. Ces échanges se sont renforcés et enrichis avec le temps. Comme l'exprime clairement Jérôme, « la naïveté du chercheur et notamment de l'étudiant, son regard extérieur, ses interprétations erronées et tous ces “défauts d'expertise” font partie de la

production des savoirs et ne peuvent être corrigés qu'à travers une communication efficace et une relation de confiance établie sur le long terme » (2008 : 192). La notion de temps est fondamentale pour construire des relations de confiance garantes de communication efficace et de compréhension mutuelle.

Le fait de définir et respecter les engagements demeure également primordial dans la production des connaissances comme dans les échanges poursuivis. J'ai dû répéter cet exercice car de nombreux Sallumiut, à la suite de mon premier séjour à Salluit, se sont plaints du fait que rien n'ait été fait pour améliorer la situation des espaces résidentiels. Pas de nouvelles constructions, ni de rénovations des habitations. J'ai dû ainsi expliquer à de nombreuses reprises que mon rôle est de mettre à disposition les connaissances et non pas d'intervenir sur le territoire. Comme tout chercheur qui de plus est étudiant, j'ai adapté et affiné ma position pour rendre réalisable et efficace la méthodologie. La recherche se forme ainsi sur le terrain avec les partenaires et les personnes impliquées.

Quant à la position à adopter, il convient de présenter une note sur la dimension politique de la recherche présentée. Les projets d'aménagement sont inévitablement politisés, et ce, encore plus dans les communautés autochtones. Cette situation se complique par la multitude des intervenants en plus des acteurs locaux. Je me suis retrouvée dans un climat de tensions, nourrie de positions opposées quant aux projets que j'étudiais. Comme encore une fois l'a vécu Jérôme dans sa recherche en milieu atikamekw, ces tensions et réticences par rapport à la recherche réalisée sont devenues génératrices d'affirmation de la position de la recherche malgré les irritations de certaines personnes. Il est alors essentiel de se souvenir que « la connaissance commence dans une confrontation qui devient productive à travers la communication » (Fabian 2001 : 25, cité par Goulet 2004 : 111 et repris par Jérôme 2008 : 191). Ce qui nous ramène à la communication, dimension essentielle de la recherche. Les relations de confiance tissées au fil de la recherche permettent de construire cette communication. Il faut noter que les relations personnelles apportent un certain support dans des situations où les tensions sont vives et les réticences fulgurantes. Ce qui revient à souligner l'importance de valoriser les relations tissées au centre et autour de la recherche au moyen d'échanges, non seulement de données mais d'entraides, de relations de confiance et de reconnaissance mutuelle. Le temps investi dans la recherche définit alors la force des relations, leur valeur en termes d'échanges de connaissances. Le temps est important pour la construction des partenariats tout autant que pour la collecte des données, leur validation puis leur transfert afin d'assurer leur mobilisation.

Cette note de recherche n'ambitionne pas de remettre en question les procédures méthodologiques ou éthiques indispensables au bon déroulement des recherches en milieu autochtone. Elle aspire à partager une expérience d'étudiante, avec les défis à relever et les attentions qui me semblent essentielles à porter pour la réalisation de recherche en partenariat et sur le terrain : du temps, de la souplesse méthodologique et des capacités d'adaptation. Mes séjours à Salluit comme à Kitcisakik m'ont naturellement liée aux partenaires de la recherche et aux amitiés tissées au fil du temps. Cette implication a accru mon engagement dans la recherche en partenariat pour travailler à la mobilisation des connaissances et à leur partage, en valorisant les recherches menées en partenariat tout en travaillant à la reconnaissance de la spécificité de la méthodologie de recherche avec des communautés culturelles comme les communautés autochtones à l'image de Salluit et de Kitcisakik.

Références

Références citées

BERGÉ, Johanna, 2008, « La relation observateur/observé : penser le contact interculturel », in Pascale VISART de BOCARMÉ et Céline PETIT (Dir.), *Le Canada inuit : pour une approche réflexive de la recherche anthropologique*, Bruxelles : Éditions P.I.E. Peter Lang, pp. 35-50.

BERQUE, Augustin, 1991, « Vers une écosymbolique de la planète », *Cahiers de géopoétique*, 2 : 63-72.

BERTRAND, Nathalie et Patrick MOQUAY, 2004, « La gouvernance locale, un retour à la proximité », *Économie rurale, Proximité et territoires*, 280 : 77-95.

BONNEMAISON, Joël, 1981, « Voyage autour du territoire », *L'espace géographique*, 4 : 249-262.

COLLIGNON, Béatrice, 2004, « It's a long way to the other geographers and geographic knowledge », *GeoJournal*, 60 : 375-379.

_____, 2010, « L'éthique et le terrain », *L'Information géographique*, 1 : 63-83.

DEBARBIEUX, Bernard et Martin VANIER (Dir.), 2002, *Ces territorialités qui se dessinent*, Paris : Datar et Éditions de l'Aube.

GILLY, Jean-Pierre et Jacques PERRAT, Jacques, 2003, « La dynamique institutionnelle des territoires : entre gouvernance locale et régulation globale », *Cahiers du GRES*, 5 : 1-15.

JÉRÔME, Laurent, 2008, « L'anthropologie à l'épreuve de la décolonisation de la recherche dans les études autochtones : un terrain politique en contexte atikamekw », *Anthropologie et Sociétés*, 32(3) : 179-196.

JOUVE, Bernard, 2003, *La gouvernance urbaine en questions*, Paris : Éditions Elsevier.

ONU-HABITAT, 2003, *Le défi des bidonvilles : rapport mondial sur les établissements humains*, Earthscan Publications Ltd., pour et au nom du Programme des Nations Unies pour les établissements humains (ONU-Habitat).

_____, 2006, *Rapport de la troisième session de forum mondial sur le logement*, Programme des Nations Unies pour les Établissements Humains. Consulté sur Internet, www.unhabitat.org/.../3406_66571_WUF3-Report-FR-23.pdf, le 19 septembre 2010.

RAFFESTIN, Claude, 1997, « Réinventer l'hospitalité », *Communication*, 65 : 165-176.

RUFFIN, Émilie, 2009, *Document interne pour le Village Nordique de Salluit et pour l'Office municipal d'habitation Kativik*, non publié.

STATISTIQUE CANADA, 2006, *Les membres des Premières nations : divers résultats du Recensement de 2006*. Consulté sur Internet, <http://www.statcan.gc.ca/pub/11-008-x/2009001/article/10864-fr>, le 19 septembre 2010.

STOKER, Gerry, 1998, « Cinq propositions pour une théorie de la gouvernance », *Revue internationale des Sciences Sociales*, 155, Paris : UNESCO/Érès.

Références complémentaires

ASSOCIATION UNIVERSITAIRE CANADIENNE D'ÉTUDES NORDIQUES, 1998, *Principes éthiques pour la conduite de la recherche dans le Nord*, Ottawa : ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada.

ASSEMBLÉE DES PREMIÈRES NATIONS DU QUÉBEC ET DU LABRADOR, 2005, *Protocole de recherche des Premières nations du Québec et du Labrador*, Québec : APNQL.

BUTTNER, Anne, 1983, *The practice of geography*, London : Longmans.

BURAWAY, Michael, 2003, « L'étude de cas élargie. Une approche réflexive, historique et comparée de l'enquête de terrain », in Daniel Céfai, *L'enquête de terrain*, Paris : La Découverte, pp. 425-464.

CÉFAI, Daniel, 2003, *L'enquête de terrain*, Paris : La Découverte.

COLLIGNON, Béatrice, 1998, « Quelques remarques à propos de la géographie culturelle », *Cybergeo: European Journal of Geography*, document 55 mis en ligne le 7 avril 1998. Consulté sur Internet, <http://cybergeo.revues.org/index5315.html>, le 19 septembre 2010.

HEWITT DE ALCANTARA, Cynthia, 1998, « Du bon usage du concept de gouvernance », *Revue internationale des sciences sociales*, 155 : 109-117.

MARENGO, Marina, 2006, « La réciprocité créative et durable : les défis des chercheurs et des praticiens sur le terrain urbain », in E. Christen-Gueissaz, G. Corajoud, M. Fontain et J-B. Racine (Dir.), *Recherche-action : processus d'apprentissage et d'innovation sociale*, Paris : L'Harmattan, pp. 87-101.

RAFFESTIN, Claude et Mercedes BRESSO, 1979, *Travail, espace et pouvoir*, Lausanne : L'âge de l'Homme.

SMITH, David, 1998, « Geography, morality and community », *Environment and Planning A*, 31 : 19-35.

SMITH, Linda Tuhiwai, 1999, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, Dunedin et Londres : Zed Books et University of Otago Press.

¹ Cette thèse intitulée *Les aménagements résidentiels autochtones : territorialités, urbanités et gouvernance à travers l'exemple du Village Nordique de Salluit et de l'Assise Territoriale de Kitcisakik* est réalisée sous la direction de Caroline Desbiens, titulaire de la Chaire de recherche du Canada en géographie historique du Nord de l'Université Laval. Les travaux de recherche sont réalisés avec le réseau d'échange sur les connaissances autochtones DIALOG, ainsi qu'avec le réseau des urbanistes nord-américains Progressive Planning (PN).

² L'aménagement résidentiel des Inuit du Nunavik est sous la responsabilité de l'Office municipal d'habitation Kativik (OMHK) dans chaque village, ainsi que de l'Administration régionale Kativik (ARK) et de la Société Makivik qui administre et finance les projets résidentiels. La Société canadienne d'hypothèques et du logement (SCHL) supporte l'habitation au moyen de programmes destinés aux Inuit. L'habitation des Premières nations est sous la responsabilité de l'AINC qui administre tous les projets autochtones. La Société d'habitation du Québec (SHQ) et la SCHL proposent des programmes et aides pour l'habitation des Premières nations.

³ Au Nunavik comme à Salluit, les habitations sont fournies par la Société Makivik et localement gérées par l'OMHK. La SCHL offre des programmes de logement destinés aux communautés inuit. Les matériaux de construction sont transportés par voies maritimes et aériennes, ce qui accroît les coûts de construction. De plus, la main d'œuvre est principalement constituée d'ouvriers venant du Sud, ce qui augmente encore les coûts du fait des allocations de vie éloignée et des salaires élevés. De plus, ces ouvriers doivent être logés sur place, ce qui alimente ponctuellement la surpopulation des logements. Des familles louent leur habitation et pendant ce temps, vivent chez des proches qui ont un peu de place pour les accueillir.

⁴ À Kitcisakik, le Conseil de bande supporte financièrement les Kitcisakinis qui désirent construire un logement. Le Conseil profite de soutiens financiers sur demande dans l'attente de l'issue des négociations du projet Wanaki. Ces soutiens sont distribués en regard de pressions du fait de l'opinion publique ou d'acteurs politiques ponctuellement touchés par les conditions de vie à Kitcisakik, comme l'illustrent les récentes interventions bénévoles des Architectes de l'urgence (AU) qui ont rénové des habitations alors que d'ordinaire, leurs interventions se déroulent après des catastrophes naturelles et ce, dans des pays en voie de développement.

⁵ L'AUCEN est l'Association universitaire canadienne d'études nordiques ; le CÉRUL est le Comité d'éthique de la recherche sur des êtres humains de l'Université Laval. Ces institutions proposent des protocoles éthiques de recherche.



La recherche linguistique de terrain en milieu urbain

Anna Berge

Professeure associée

Alaska Native Language Center

Université de Fairbanks

L'étude d'une langue se fait toujours mieux sur le terrain qu'ailleurs, surtout quand il s'agit d'une langue peu décrite, peu étudiée, peu parlée ou peu accessible. La tradition en linguistique descriptive implique que toute étude sérieuse, et plus particulièrement l'analyse d'une langue autochtone considérée comme « minoritaire », s'effectue sur le terrain (le mot *fieldwork* en anglais est compris précisément dans ce sens, Dimmendaal 2001 :72). Mais qu'entend-on par le mot « terrain », quand de nombreux locuteurs de langues minoritaires résident parfois hors des communautés dites « traditionnelles » ? Qu'advient-il encore si la majorité de ces locuteurs quittent leur communauté originelle pour s'établir ailleurs, dans des centres urbains plus importants comme les métropoles ? Dans la pratique, les communautés urbaines deviennent des lieux de rassemblement pour les locuteurs de langues diverses, dont beaucoup restent souvent difficiles d'accès. Cette difficulté d'accès aux informateurs éventuels de la recherche a pour conséquence que de plus en plus de chercheurs travaillent au sein des centres urbains, parfois même sans mettre un pied sur le « terrain traditionnel », c'est-à-dire dans l'environnement où la langue s'est naturellement développée et où elle est quotidiennement parlée.

Cette situation mérite d'être évaluée, puisque la langue maternelle parlée en dehors des communautés d'origine peut subir d'importantes influences, causées, par exemple, par les effets de l'écoute constante d'une langue étrangère majoritaire ou d'un contexte de vie sociale fondamentalement différent. Ces expériences et ces effets de l'« urbanisation d'une langue », c'est à dire de la confrontation d'une langue vernaculaire à une langue allogène majoritaire, génèrent souvent des étapes générales de mutation des pratiques langagières et de la langue éventuellement

prévisibles et déjà bien décrites dans la littérature linguistique, dont des exemples sont mentionnés ci-dessous. La signification de cette urbanisation dans la recherche linguistique dépend par ailleurs de l'état de la langue maternelle des locuteurs, autrement dit des caractéristiques de sa pratique quotidienne dans la communauté d'origine.

Nous traiterons dans cet article des limites et des avantages des recherches linguistiques menées dans des centres urbains, mais nous verrons surtout que ces milieux relèvent de plus en plus de « terrains » à part entière, à considérer dans la recherche scientifique et qui ne peuvent donc plus être négligés. Afin d'étayer cette hypothèse, nous évoquerons tout d'abord quelques-unes des conséquences d'un contexte linguistique caractérisé par la domination d'une langue allogène sur des langues minoritaires. Nous traiterons dans un second temps de l'impact de ces effets sur la méthodologie d'une recherche linguistique, avant de discuter de l'importance de mener des collectes de données en milieu urbain, hors des communautés autochtones, en ce qui concerne l'étude des langues dites « minoritaires » et « en péril ». Nous verrons enfin que le terrain contemporain n'est pas défini par son lieu, mais par le travail qui s'y fait. Les exemples mentionnés ci-après sont tirés de mes expériences de recherche avec les langues eskaléoutes, en particulier avec l'aléoute (langue des îles Aléoutes) et l'inuktitut (langue inuit). Ils définissent des problématiques rencontrées par les locuteurs autochtones et les chercheurs qui étudient leurs langues dans les centres urbains d'Amérique du Nord.

Perspectives théoriques

Selon les écrits théoriques de la discipline, le travail linguistique descriptif s'effectue sur le terrain et hors du terrain à partir de données manuscrites (Vaux et Cooper 1999 ; Newman et Ratliff 2001 ; Gippert *et al.* 2006), même s'il n'est pas rare de trouver des descriptions linguistiques fondées sur des rencontres de chercheurs à l'université ou dans un cours de méthodologie de recherche linguistique sur le terrain. Vaux et Cooper (1999), par exemple, ne définissent pas le concept de « terrain de recherche » ; ils présentent une méthodologie applicable tant à un cours de linguistique qu'à une recherche de terrain. Jusqu'au milieu des années 1990, la recherche sur le terrain se fondait sur le travail de collectes de mots, phrases et textes, le plus souvent issus des dictionnaires, grammaires et récits. La formulation de concepts théoriques reposait alors sur ces données.

Depuis, une théorie sur la méthodologie des processus de documentation et de description linguistiques s'est développée (Gippert *et al.* 2006) en considérant l'accroissement du nombre de langues autochtones dites « en péril ». La discussion porte essentiellement sur la division entre le travail documentaire et descriptif considéré, sur la portée de ce travail et sur la disposition et la préservation des données. D'autres positions théoriques traitent des valeurs éthiques de l'enquête de terrain et des interactions entre le chercheur, les informateurs et la communauté (Newman et Ratliff 2001 ; Grenoble et Furbee, à paraître). Peu de discussions portent sur la recherche linguistique en milieu urbain en relation avec la communauté originelle des locuteurs, et les recherches sur les langues autochtones dans un environnement exogène traitent le plus souvent de questions sociolinguistiques et non de documentation linguistique (Berge, à paraître). Selon Evans (2001 : 253), certains locuteurs considèrent qu'une langue est liée à un territoire, un espace géographique. Le locuteur est alors reconnu comme tel, seulement s'il est originaire de ce territoire ou du groupe linguistique associé à ce territoire. De ce point de vue, les personnes ayant quitté leur communauté d'origine ne peuvent donc être considérées comme des locuteurs de la langue en question. D'autre part, alors que de nombreuses langues vernaculaires disparaissent dans le monde (Krauss 2001 ; UNESCO 2009 ; Lewis 2009), les locuteurs des langues menacées s'établissent de plus en plus dans les grands centres urbains. Dans un contexte où ce phénomène s'amplifie, l'acquisition de données linguistiques en milieu urbain apparaît ainsi pertinente, dans le domaine de l'étude descriptive des langues encore peu connues. Cette situation, qui correspond principalement à celle des langues autochtones en Amérique du Nord, fonde ainsi l'objet de cet article, même si d'autres « étapes de conversion linguistique » se trouvent aussi bien ailleurs dans le monde (Fishman 1991).

Les effets d'une langue majoritaire allogène sur les langues autochtones

La relation à un environnement linguistique allogène avec lequel le contact a été prolongé dans le temps, voire permanent, développe parfois des traits particuliers néfastes à l'usage de la langue maternelle du locuteur. Le milieu où se pratique au quotidien une langue majoritaire, qui est souvent étrangère au locuteur, se développe avec un mouvement constant d'individus de toutes générations vers les grandes villes : les jeunes vont y poursuivre leurs études ou y trouver un emploi, les plus âgés vont y chercher le confort, l'accès aux centres de santé, la famille. Suite à ces déplacements dans les métropoles, surtout parmi les groupes ayant une identité ou ethnicité différente de la culture dominante, se forment des communautés, unies d'abord par les origines puis par la connaissance d'une langue

commune ; Golla les nomme « secondary speech communities » (2001 : 171), c'est-à-dire des communautés construites autour de multiples identités sociales issues de centres urbains importants, et rarement liées à un territoire particulier. Les membres de cette communauté urbaine proviennent de différents villages ayant leurs propres dialectes qui, en ville, tendent à se confondre. Parallèlement, les locuteurs autochtones sont souvent isolés les uns des autres et n'ont que peu d'occasions d'utiliser leur langue maternelle de façon régulière (à moins qu'ils ne vivent dans des quartiers monolingues). Dans cette perspective, l'utilisation régulière de leur langue maternelle est relativement limitée.

À long terme, ces circonstances pourraient avoir des conséquences significatives sur la connaissance de la langue initiale, donc sur les recherches linguistiques menées en milieu urbain. En effet, la vie en ville entraîne souvent la perte des savoirs intimes propres au territoire et aux activités traditionnelles, ces derniers étant progressivement remplacés par d'autres liés au nouvel environnement. De ce point de vue, les contextes d'élocution propices au partage et à la transmission de ces savoirs et de la langue diminuent. Tout cela est reflété dans la langue et s'avère être bien plus qu'une simple question de vocabulaire : alors que les sujets traditionnels de conversation se perdent, les nouveaux contextes de vie sociale exigent non seulement un nouveau lexique, mais aussi de nouvelles règles de conduite et d'interaction, ainsi que de nouveaux modes d'expression. Par exemple, parmi les Aléoutes en Alaska, la pêche, la chasse à l'otarie et la fabrication de paniers sont progressivement remplacés par le travail administratif dans un bureau. D'autre part, les salutations n'étaient pas communes chez les Aléoutes jusqu'aux années 1970 ; mais à partir des initiatives de revitalisation de la langue aléoute menées depuis Anchorage ces dix dernières années, les salutations en anglais aujourd'hui communes dans les communautés sont à présent systématiques dans la langue aléoute.

Si certains locuteurs parviennent à adapter leurs pratiques langagières selon les sujets de conversation, d'autres peinent toutefois à trouver le moyen de s'exprimer dans leur langue maternelle. Certains styles, certains genres discursifs, certains aspects sémantiques tels que les métaphores, pourraient éventuellement disparaître au profit de systèmes d'équivalences dans la langue dominante (donc par l'anglais en Amérique du Nord), que ce soit par l'introduction de néologismes ou de concepts exogènes. La variété dialectale peut en être rapidement appauvrie. De plus, les membres d'une famille n'ont pas tous la même facilité d'apprentissage et de maîtrise d'une langue (première ou seconde) et les plus jeunes ont tendance à remplacer progressivement leur langue maternelle par la langue dominante, ce qui

semble nuire davantage au maintien et à la pratique quotidienne des langues vernaculaires autochtones. À moins d'être dans une très grande communauté dotée de l'infrastructure nécessaire à l'apprentissage et à l'usage quotidien de la langue (ce que l'on trouve notamment et surtout parmi les communautés d'immigrants en Amérique du Nord), on peut s'attendre à un certain niveau de mutation linguistique des langues minoritaires impliquant une standardisation ou une simplification des différences dialectales. Tout ceci est bien documenté dans la littérature (Fishman 1991) et évident au sein de la communauté aléoute à Anchorage.

L'importance de la recherche linguistique en milieu urbain

Pour le chercheur, les conséquences de cette situation peuvent être importantes. Les données linguistiques ne seront pas toujours fiables, du moins pour la recherche sur la structure de la langue classique, puisque la gamme des structures linguistiques à la portée d'un locuteur partiel est restreinte ; et plus complexe est la grammaire recherchée, moins fiables sont les données. Les conditions de recherche en milieu urbain se distinguent aussi de celles menées dans les communautés d'origine des locuteurs. En effet, la collecte de données en ville est effectuée le plus souvent dans un environnement professionnel, comme le bureau du chercheur. La méthode de collecte est de ce fait plus limitée, en raison des contraintes imposées par un contexte artificiel (le bureau). Elle s'effectue davantage sous la forme d'un entretien que d'une conversation détendue et amicale. Le discours est ainsi moins naturel, moins spontané et l'enregistrement plus difficile, comme ce peut être le cas, par exemple, dans le cadre des études sur l'acquisition du langage chez les enfants.

Les éléments que nous venons d'évoquer expliquent en partie l'existence de certains préjugés formulés contre le travail linguistique descriptif ou théorique en milieu urbain. Mais alors, pourquoi appuyer la recherche linguistique des langues autochtones sur des enquêtes de terrain situées à l'extérieur des sites originels des locuteurs ? Ces régions urbaines semblent désormais impossibles à ignorer dans la recherche linguistique, alors qu'elles deviennent tout aussi importantes que le « terrain traditionnel ». Aujourd'hui, l'exode des villages autochtones augmente rapidement et les communautés d'exilés sont parfois plus importantes dans les métropoles que la population sur le territoire traditionnel. Toutefois, différentes raisons peuvent justifier le travail linguistique en milieu urbain dans le domaine des langues (ou dialectes d'une langue) en danger de disparition telles que l'aléoute, ou des langues autochtones plus répandues selon le nombre de locuteurs, comme l'inuktitut.

Le nombre des langues menacées de disparition croît chaque année. Lewis (2009) cite 6 909 langues identifiées, dont 473 ont moins d'une cinquantaine de locuteurs âgés et 3 000 n'ont pas de jeunes locuteurs – et pourraient de ce fait disparaître avant la fin du XXI^e siècle. Les villes sont parfois les seuls lieux où se trouvent des communautés relativement importantes de locuteurs de certaines langues minoritaires. Tel est le cas pour la langue aléoute, par exemple, où l'une des plus grandes communautés de locuteurs se trouve dans la ville d'Anchorage en Alaska, hors du territoire traditionnel de la chaîne des îles aléoutiennes. La plupart des villages traditionnels ne comptent plus aucun locuteur de la langue vernaculaire et la plupart des locuteurs actuels, dont on ne compte pas plus d'une centaine à l'heure actuelle, sont âgés de 60 ans et plus. Bien qu'un contexte « traditionnel » subsiste dans les villages autochtones d'Alaska, les autres facteurs inhérents à la fragilisation, voire à la disparition de la langue maternelle dans un milieu urbain s'y trouvent également. J'ai travaillé dans les îles Aléoutiennes avec des aînés isolés, n'ayant aucun interlocuteur dans leur famille proche, ni aucun moyen de rendre visite aux aînés partageant la même langue et le même dialecte. À Unalaska, la ville la plus importante des îles Aléoutiennes, la communauté est mixte, composée de membres de presque tous les autres villages aléoutes. Le peu de locuteurs présents représentent le parler de plusieurs régions. Remarquons d'ailleurs qu'un dialecte et une langue dont les « meilleurs » locuteurs résident en ville sont considérés comme vulnérables et menacés de disparition, à l'instar des dialectes inuit de l'ouest ou du centre du Canada (innuinaqtun et inuktitut). Ceci étant dit, je crois donc nécessaire d'inclure le milieu urbain à la méthodologie de recherche linguistique (autrement dit Anchorage pour la communauté aléoute et Edmonton et Ottawa, notamment, pour les dialectes inuit menacés au Canada).

Les situations complexes des communautés urbaines rendent les généralisations difficiles : d'un côté, les membres de la communauté sont souvent isolés et certains ne participent que peu à la vie culturelle qui se développe ; de l'autre, bien que de nombreux locuteurs résident dans les centres urbains de façon permanente, les liens familiaux sont maintenus et les visites familiales dans les villages d'origine restent fréquentes. Tandis que certaines conditions encouragent des mutations linguistiques, d'autres, au contraire, permettent aux locuteurs de conserver et même de répandre des aspects ou des traits linguistiques uniques à leur région. De même, les communautés urbaines sont bien plus que des rassemblements de personnes qui représentent des régions et des parlars divers ; ce sont des manifestations sociales d'expériences actuelles, individuelles, familiales ou collectives – en d'autres termes, ils font partie du contexte contemporain dans lequel les langues sont parlées. Bien entendu, les langues subissent des

développements et des changements rapides ; peut-être même vont-elles en souffrir. Mais en revanche, si les communautés de locuteurs autochtones sont assez importantes et si leur va-et-vient sur les territoires traditionnels reste régulier, les langues minoritaires pourraient se développer de telle manière à permettre l'expression des expériences de la vie moderne et à intégrer ces expériences en relation avec des contextes « traditionnels ». La langue inuit n'est ainsi pas menacée au Nunavik et au Nunavut, alors que des communautés de locuteurs inuit se sont établies à Montréal et Ottawa, entre autres. Lors de l'une de mes enquêtes linguistiques auprès de locuteurs inuit à Montréal, une discussion se menait à propos de la sémantique du terme « magasin » : celui-ci aurait un sens différent dans la ville de Montréal, où il existe un plus grand choix de magasins, et dans un village arctique. Le besoin de préciser ce choix à Montréal a un effet sur l'expression habituelle des phrases qui portent sur le thème des achats et les Inuit qui retournent au Nunavik après avoir séjourné à Montréal font usage de ces précisions sans même y penser.

La collecte de données en milieu urbain : perspectives critiques

Ceci étant dit, les langues autochtones en milieu urbain ne sont souvent pas acceptées, ni par les membres de la communauté urbaine, ni par les gens qui vivent toujours sur le territoire traditionnel : elles sont perçues comme étant « dégradées », c'est-à-dire constituées de néologismes à tous les niveaux de la grammaire et du lexique. Outre une étude qui vise précisément l'analyse de l'évolution de la langue autochtone dans un contexte urbain, il faut se méfier des recherches linguistiques exclusivement menées dans un seul milieu. Selon les sujets d'études linguistiques, certaines enquêtes se conduisent mieux dans un endroit spécifique ou avec une méthodologie particulière. Pourtant, de façon générale, les recherches linguistiques reposent sur l'enquête de terrain et la collecte de données auprès des locuteurs de la langue étudiée, au quotidien et dans de multiples contextes. Bien que la ville ne remplace pas le territoire dit « traditionnel », il faut cependant reconnaître qu'elle fait partie du terrain de recherche contemporain.

Si les données linguistiques collectées hors des sites « traditionnels » ne sont pas toujours jugées fiables par tout chercheur à la recherche d'une langue « pure », il y a néanmoins des avantages à poursuivre les enquêtes en milieu urbain. Un chercheur soucieux d'étudier la situation actuelle d'une langue et de ses dialectes, dans un contexte contemporain, ou encore un chercheur ayant des ressources financières et temporelles limitées, pourrait ainsi considérer les enquêtes en milieu

urbain plus « pratiques » et plus économiques. En 1996, par exemple, j'ai passé dix jours à faire le voyage entre Fairbanks (Alaska, États-Unis) et l'île de Béring (Russie) pour faire des enregistrements de l'aléoute russe. Le coût financier et les efforts étaient disproportionnés relativement au peu de résultats obtenus, dont les données se sont d'ailleurs révélées peu fiables dans la mesure où les informateurs sollicités ne se souvenaient souvent pas des formes voulues. À l'inverse, j'ai séjourné, au Canada, à Montréal (Québec) et à Toronto (Ontario) pour travailler avec des représentants inuit des dialectes et des sous-dialectes divers du Nunavik et du Nunavut, durant quelques jours seulement, et les résultats obtenus à l'issue de cette enquête se sont révélés satisfaisants.

D'autres raisons pragmatiques pourraient éventuellement nuire aux recherches linguistiques menées sur le terrain « traditionnel », telles que les conditions météorologiques qui empêchent parfois de voyager ou encore les rythmes de la vie quotidienne impliquant l'absence répétée et prolongée des locuteurs au cours de l'année académique qui permet la recherche. En ville comme ailleurs, la recherche se confronte parfois à des problèmes d'ordre logistique. Les séjours sur le terrain en milieu urbain permettent par ailleurs, un accès régulier aux informateurs, tout en développant des relations professionnelles et/ou amicales à plus long terme plus aisément, alors que les relations de courtes durées se succèdent sur un terrain éloigné. Le travail effectué au cours des années, et non au cours de courtes périodes échelonnées, permettent ainsi une collecte continue des données dont l'analyse approfondie rend mieux compte des situations sociales contemporaines des locuteurs. Je privilégie ainsi ce contexte de travail linguistique en collaboration avec des locuteurs aléoutes à Anchorage en étant sur le terrain cinq à six fois par année, plutôt que de collecter les données sur les îles Aléoutiennes une ou deux fois par année. Je travaille avec les mêmes locuteurs qui résident à Anchorage et, à l'occasion, avec d'autres de passage à Anchorage ; j'ai ainsi l'opportunité de réactualiser constamment les données initialement collectées en m'assurant de la pertinence des résultats obtenus.

Conclusion

Les points de discussion évoqués dans cet article supposent que les terrains dits « traditionnels » et « urbains » se définissent selon l'attachement des habitants aux territoires originels et de substitution. En fait, le terrain considéré comme « traditionnel » n'existe plus en tant que tel, puisque les régions les plus isolées demeurent isolées, alors que leurs habitants ne le sont plus. Les déplacements fréquents entre les territoires ancestraux et les centres urbains impliquent que le

travail de recherche linguistique peut désormais s'effectuer aussi bien dans une chambre d'hôtel ou au domicile du chercheur citadin lors d'une visite de ses informateurs, qu'au sein même de la communauté originelle des locuteurs de la langue étudiée. Il n'est par exemple pas rare de rencontrer des aînés aléoutes qui passent une partie de l'année dans les centres urbains pour se faire soigner, s'occuper de leurs affaires financières, rendre visite à leur famille ou simplement passer l'hiver dans un lieu moins exigeant, avant de passer les mois suivant dans leur village d'origine. Le chercheur en quête d'une expérience sur le terrain « traditionnel » pourrait ainsi être déçu de découvrir que sa recherche peut tout aussi bien s'effectuer en ville, selon la saison.

Il semble donc impossible d'échapper à la complexité des relations entre ces deux types de terrains dits « traditionnels » et « urbains ». Un regard pragmatique laisse en effet supposer que ces deux lieux d'enquête soient tout aussi pertinents pour la recherche (l'expérience de nombreux chercheurs pourrait soutenir une telle position). Je travaille ainsi avec les langues eskaléoutes depuis 1991 sur des terrains de recherches variés : dans les villages ancestraux, les milieux familiaux, les centres urbains autochtones tels qu'Iqaluit (Nunavut) et Nuuk (Groenland), ainsi que dans les villes et métropoles non-autochtones, comme Anchorage (Alaska), Montréal (Québec) et Toronto (Ontario). Les collectes de données linguistiques actuelles semblent cependant s'effectuer de moins en moins sur les sites traditionnels, pour les raisons précédemment évoquées. Toutefois, une connaissance du contexte d'élocution des langues autochtones demeure indispensable pour toute recherche sérieuse (sans tenir compte de l'état de la langue parlée), puisque la vie sur le territoire traditionnel demeure un point de référence pour l'analyse des discours. Je crois que les séjours sur le terrain sont nécessaires pour la compréhension des cultures et des contextes dans lesquels les langues sont (ou étaient) parlées, aussi bien que pour les échanges et les discussions qu'ils permettent entre les chercheurs et les consultants linguistiques.

Nous ne pouvons ainsi plus maintenir le préjugé selon lequel les meilleures recherches s'effectueraient sur le terrain « traditionnel » ; de même que nous ne pouvons pas simplement élargir le sens du mot « terrain » pour mieux comprendre le milieu urbain. Je crois qu'il faudrait tenir compte de la fluidité de mouvements entre les mondes anciens et contemporains, entre les territoires ancestraux et les grands centres urbains, ainsi qu'entre les différents lieux de collecte de données. Chaque « terrain » de recherche se définit par des dimensions uniques dont il est important de prendre conscience. Le terrain n'est plus un lieu géographique, il est un travail en processus. En effet, être « sur le terrain » a pris de nos jours un sens

métaphorique, et c'est en acceptant ce sens que le chercheur pourrait éventuellement construire une méthodologie de recherche.

Références

BERGE, Anna, à paraître, « Adequacy in Documentation », in Lenore Grenoble et N. Louanna Furbie (Dir.), *Language Documentation: Practice and Values*, Amsterdam : John Benjamins, pp. 73-95.

DIMMENDAAL, Gerrit J., 2001, « Places and People: Field Sites and Informants », in Paul Newman et Martha Ratliff (Dir.), *Linguistic Fieldwork*, Cambridge : Cambridge University Press, pp. 55-75.

EVANS, Nicholas, 2001, « The last speaker is Dead – long live the last speaker! », in Paul Newman et Martha Ratliff (Dir.), *Linguistic Fieldwork*, Cambridge : Cambridge University Press, pp. 250-281.

FISHMAN, Joshua A., 1991, *Reversing Language Shift: Theory and Practice of Assistance to Threatened Languages*, Clevedon : Multilingual Matters.

GIPPERT, Jost, Nikolaus P. HIMMELMANN et Ulrike MOSEL, 2006, *Essentials of Language Documentation*, Berlin : Mouton de Gruyter.

GOLLA, Victor, 2001, « What does it mean for a language to survive? Some thoughts on the (not-so-simple) future of small languages », in Osamu Sakiyama et Endo Fubito (Dir.), *Endangered Languages of the Pacific Rim: Lectures on Endangered Languages 2, from Kyoto Conference 2000*, Kyoto : ELPR, pp. 171-178.

GRENOBLE, Lenore A. et N. Louanna FURBEE (Dir.), à paraître, *Language Documentation: Practice and Values*, Amsterdam : John Benjamins.

KRAUSS, Michael, 2001, « Mass Language Extinction, and Documentation: The Race against Time », in Osamu Sakiyama et Endo Fubito (Dir.), *Endangered Languages of the Pacific Rim: Lectures on Endangered Languages 2, from Kyoto Conference 2000*, Kyoto : ELPR, pp. 19-40.

LEWIS, M. Paul (Dir.) 2009, *Ethnologue : Languages of the World, Sixteenth Edition*, Dallas : SIL International. Consulté sur Internet, <http://www.ethnologue.com/>, le 20 septembre 2010.

MOSEL, Ulrike, 2006, « Fieldwork and community language work », in Josts Gippert *et al.*, *Essentials of Language Documentation*, Berlin : Mouton de Gruyter, pp. 67-86.

NEWMAN, Paul et Martha RATLIFF (Dir.), 2001, *Linguistic Fieldwork*, Cambridge : Cambridge University Press.

SAKIYAMA, Osamu, et Fubito ENDO (Dir.), 2001, *Endangered Languages of the Pacific Rim: Lectures on Endangered Languages 2, from Kyoto Conference 2000*, Kyoto : ELPR.

VAUX, Bert et Justin COOPER, 1999, *Introduction to Linguistic Field Methods*, Munich : LINCOM Europa.

UNESCO, 2009, *Atlas of the World's Languages in Danger*. Consulté sur Internet, <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00206/>, le 20 septembre 2010.

MOTS-CLÉS

Linguistique – terrain urbain – eskaléoute – inuktitut

recherches amérindiennes au québec

VOLUME XXXIX, N^{OS} 1-2, 2009



Faites parvenir votre commande accompagnée d'un chèque à :

Recherches amérindiennes au Québec
6742, rue Saint-Denis
Montréal, Québec
H2S 2S2

(514) 277-6178 ou reamqu@globetrotter.net

Ce numéro	38,40 \$ (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

Droits et identités en mouvement

PRÉSENTATION

Transformations et continuités
Martin Hébert

Le paysage boisé et les modes d'occupation de l'île de Montréal, du Sylvicole supérieur récent au XIX^e siècle
Brad Loewen

Des destinées distinctes : les Français de la région de la rivière Détroit et leurs voisins amérindiens, 1763-1815
Guillaume Teasdale

Les communautés autochtones du Québec et le développement hydro-électrique : un rapport de force avec l'État, de 1944 à aujourd'hui
Stéphane Savard

Le territoire, « matrice » de culture : analyse des mémoires déposés à la commission Coulombe par les premières nations du Québec
Thibault Martin et Amélie Girard

La reformulation culturelle et identitaire des Métis de Colombie-Britannique
Joanna Seraphim

Éthique et symbolique de la responsabilité territoriale chez les peuples algonquiens du Québec
Jacques Leroux

Les réparations pour violation des droits fonciers des peuples autochtones : leçons de la Cour interaméricaine des droits de l'homme
Ghislain Otis

DOSSIER « KANESATAKE/OKA : VINGT ANS APRÈS »

Près de trois siècles de revendications territoriales
Eric Chalifoux

Seigneurie du Lac-des-Deux-Montagnes : où en sont rendues les négociations?
Pierre Trudel

Oka, 20 ans déjà! Les origines lointaines et contemporaines de la crise
Pierre Lepage

Le légalisme à la sulpicienne
Rémi Savard

La crise d'Oka de 1990 : retour sur les événements du 11 juillet
Pierre Trudel

L'obligation de consulter les peuples autochtones : le cas du projet de mine de niobium à Oka
Josiane Loiselle-Boudreau

La crise d'Oka dans les récits de Myra Cree et d'Yves Boisvert : représentations en perspective
Isabelle St-Amand

Pour en apprendre davantage sur la crise
Eric Chalifoux

Une démarche inuit de sensibilisation aux troubles du spectre de l'alcoolisation fœtale (TSAF) : éthique, sensibilité et connaissance (note de recherche)

Fabien Pernet

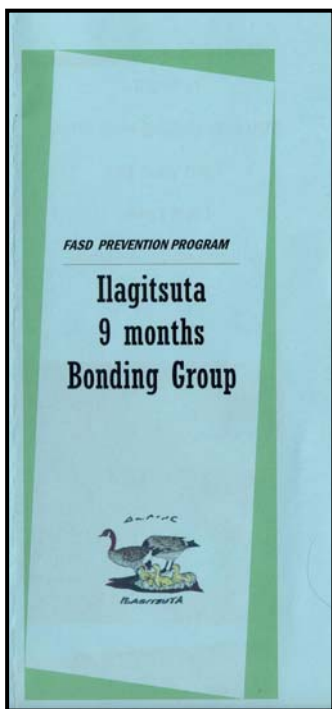
Étudiant au doctorat
Département d'anthropologie
Université Laval
Université Lyon 2
Membre du CIÉRA

Il y a maintenant plus de dix ans que Nicolas Peterson invitait les anthropologues à explorer et décrire les « cultures contemporaines de l'engagement » des peuples autochtones (1998 : 860). Survivants des politiques coloniales du XX^e siècle, ils s'engagent depuis plusieurs décennies dans les structures de l'économie globale, dans les structures et disciplines des États et des administrations, dans les structures juridiques nationales et internationales, la législation, les écoles, les musées, les hôpitaux, etc. Pourtant en prise à des dilemmes, des contraintes, des souffrances jusque-là inégalés, la persistance et la redéfinition des ordres sociaux et culturels autochtones ne sauraient plus être niées aujourd'hui, non plus que « le dialogue complexe avec la société dominante au sein de laquelle ils se trouvent irrémédiablement et activement engagés » (Poirier 2000 : 140).

Dans cette note de recherche, je m'efforce d'apporter une contribution à l'élaboration d'une telle ethnographie, en me basant sur un objet apparemment anodin, un petit dépliant imprimé en 2008 par les sages-femmes inuit de la maternité Inuulitsivik de Puvirnituk (Nunavik), invitant les femmes enceintes de la communauté à participer à un groupe de soutien et de prévention des troubles du spectre de l'alcoolisation fœtale (TSAF), si elles le désirent. J'avais reçu cet objet au cours d'une entrevue avec le personnel de la maternité, en octobre 2008, alors que je conduisais ma recherche de doctorat, et les images qui le composaient

m'avaient fasciné : le premier pli (image 1) présente le groupe de soutien *ilagitsuta* (i.e. « nous formons une famille, un groupe uni »), et le symbolise par l'image d'une famille d'oies ; déplié (image 2), ce sont trois photographies de fœtus, issues de l'imagerie médicale, qui figurent l'énonciateur d'un court texte à la première personne : le fœtus s'adressant à sa mère.

Image 1 : page de couverture du dépliant



Cet objet s'est peu à peu chargé de significations, jusqu'à se transformer en une miniature de ma recherche et de mon expérience de terrain. Claude Lévi-Strauss parlait de la façon dont les connaissances accumulées par l'ethnographe sur le terrain ne se synthétisent, ne forment un tout « que sous la forme d'une expérience personnelle, la sienne » (Lévi-Strauss 1958 : 409). C'est de cette manière que j'ai vu se condenser dans cet objet des relations et des significations qui ailleurs restaient diffuses, et notamment ce dialogue avec la société dominante qui marque la reproduction des ordres sociaux et culturels autochtones contemporains (Peterson 1998 ; Poirier 2000 ; Clammer *et al.* 2004). La description de ce dépliant offre une perspective inédite sur la façon dont les connaissances inuit, jusque dans leurs dimensions sensibles et morales, sont susceptibles d'être mobilisées dans des espaces institutionnels modernes d'une importance capitale pour la reproduction sociale. Pour ce faire, je vais d'abord situer cet objet dans le contexte de la

démarche des sages-femmes inuit de Puvirnituk, avant d'essayer de faire parler les images et les textes utilisés dans sa composition. Je m'efforcerais notamment de faire ressortir la façon dont sont mobilisées certaines des anciennes connaissances (*inuit qaujimajatuqangit*) et pratiques inuit (*inuit piusituqangit*) dans ce travail de sensibilisation.

La maternité Inuulitsivik de Puvirnituk : (re)placer la naissance au cœur de la construction des liens familiaux

L'ouverture en 1986 de la maternité Inuulitsivik de Puvirnituk, opérée par des sages-femmes inuit, est le fruit d'une lutte conduite par les femmes des sept communautés de la baie d'Hudson¹ pour s'approprier le contrôle du second hôpital construit au Nunavik. Les activités de lobbying furent menées par Annie P. Tulugaq, qui résume ainsi le constat fait à l'époque : « The idea was: it's a service that Inuit needs, and it will *stay* in the community, so the Inuit must learn how to work in that, and eventually they will improve services because they will be in control » (Annie Tulugaq 2008, Puvirnituk).

Comme dans de nombreuses autres communautés inuit canadiennes, les femmes et la communauté locale étaient particulièrement préoccupées par la politique d'évacuation des femmes enceintes vers les hôpitaux du Sud pour y accoucher, qui s'était imposée comme la norme des soins dans le milieu des années 1970. Cette politique stipulait que les femmes devaient prendre l'avion pour le Sud à 36 semaines de grossesse, ou plus tôt, où elles passaient des semaines, quelques fois des mois éloignées de chez elles et le plus souvent seules, isolées dans un milieu dont elles maîtrisaient mal la langue, et inféodées à la technicité de l'obstétrique biomédicale (Daviss-Putt 1990 ; Kaufert et O'Neil 1990 ; O'Neil et Kaufert 1990 ; Van Wagner *et al.* 2007). Les longues séparations familiales se répétaient. Après les épidémies de tuberculose et la politique des pensionnats, c'étaient maintenant les accouchements qui séparaient les familles. Annie P. Tulugaq revient sur sa propre expérience des évacuations et explique comment les relations familiales étaient affectées par ces procédures :

Seeing the experience we have now, it was something really strange; you did not think about childbirth. Like, my sister was pregnant, then she went away, and you stop thinking about it, and then, when she comes back, she has a baby. How did it happen? What was her experience like... no idea! So it was something you felt you were not permitting to know, you're not permitted to see it, you're not permitted to talk about it. So it felt like, alienation from childbirth, from family members. You never see how it happens, you never know, they are away for one month, or six weeks, and then they came back with a baby... that's all... So they were... You didn't even wonder, how did it go? Because by the time they come back, the baby will be three months old, sometimes the airplanes were not coming regularly, so you didn't feel you were a part of it. Even the baby is a part of this family... You just feel like... I don't know... It doesn't affect me, that's it. If we were feeling like that as women, imagine how the men felt... The fathers, yes. That's why when we started the maternity, we insisted that the

father needs to come! We got airline services to give discount, and we got the hospital to support the man to be here, with his wife. (Annie Tulugaq 2008, Puvirnituaq)

Le dispositif des évacuations s'intégrait à une politique médicale qui avait pour conséquence de retirer toute prérogative aux femmes et aux familles inuit quant à la grossesse et à l'accouchement (Daviss-Putt 1990 ; Kaufert *et al.* 1990 ; Jasen 1997). L'exclusion – coloniale – de la participation à un tel événement pourrait être décrite comme une opération de « désensibilisation² » : une perte de cette sensibilité par laquelle on peut se sentir concerné, touché, interpellé, obligé, par l'existence et l'expérience des êtres qui nous entourent, perte dont les conséquences se font sentir jusqu'à aujourd'hui.

Dès les premières réunions organisées par les groupes de femmes, les aînés exprimèrent eux aussi leurs préoccupations quant à l'affaiblissement des liens familiaux. Les sages-femmes s'efforcèrent de répondre à ces préoccupations et développèrent leurs premières activités communautaires dans l'optique de (re)faire de la naissance le moment privilégié de la construction des liens familiaux qu'il avait pu être durant la période précoloniale. Maina Tulugak, aujourd'hui sage-femme, coordinatrice et membre du conseil d'administration de l'hôpital, se souvient de ces réunions avec les aînés :

I really enjoyed these meetings we had. We met with our elders, and childbearing women, young people; and one of the most interesting times was when we had meetings with the elders. They had a lot of concern about our young people having babies that have a family unit: like young girls getting pregnant outside of marriage, or single parents, like single mothers. There is a rise of their number, that was one of their concerns, so we decided, ok, maybe we should start at school. (Maina Tulugak 2008, Puvirnituaq)

Aujourd'hui, certaines de leurs activités se sont pérennisées, d'autres sont à présent développées, en fonction de leur propre ciblage des problèmes auxquels les femmes de leurs communautés se trouvent confrontées. Lorsque je rencontrais les sages-femmes, elles concentraient leurs efforts sur un programme de prévention des problèmes liés aux troubles du spectre de l'alcoolisation fœtale :

We also recently started a FASD [*Foetal Alcohol Spectrum Disorder*] team that was be, mainly for the foetus inside the mother that could be our own focus. That involves radio programs that we started two weeks ago. We started with what we did in Montreal with FASD, we were in training. We explained that the

first time [on the radio]. [...] The bonding group started also from the FASD team, so we have been doing “baby showers” for the pregnant women themselves, and also some information, such as health things, what is needed the most, like nutrition or baking for the first year of life. (Akinisie Qumaaluk 2008, Puvirnituk)

Ces problèmes liés à la consommation d’alcool durant la grossesse préoccupent particulièrement les sages-femmes de Puvirnituk, ou encore l’association des femmes inuit du Canada Pauktutit (2001). Leurs constats et objectifs sont les mêmes : favoriser une prise de conscience, de la part des jeunes femmes ou jeunes filles, des risques qu’elles font courir à leur fœtus et leur permettre de trouver en elles les moyens de conduire une grossesse dans de bonnes conditions, pour elles-mêmes et pour leurs fœtus. Le soutien de leur partenaire, de leur famille et de la communauté toute entière est considéré comme indispensable au succès d’une telle démarche (Pauktutit 2001 : 12-13) et les réunions du *bonding group* de Puvirnituk s’efforcent de créer un cadre propice à un tel soutien, à travers des jeux, des repas de nourriture traditionnelle ou des échanges de cadeaux. Ces réunions permettent aussi des séances d’informations sur la grossesse et sur les conséquences pour le fœtus d’une consommation d’alcool excessive de la part de la mère. Se focaliser sur le fœtus comme elles ont souhaité le faire vise à « sensibiliser » les participantes à l’existence du fœtus, de faire appel à leur capacité à être touchées, interpellées, obligées même par l’expérience et la personne du fœtus.

La prévention du TSAF : un exercice de sensibilisation

Les images et les textes qui composent cette plaquette ne sont pas tant esthétiques que porteurs d’une intention (Freedberg 1989 ; Schaeffer 1996 ; Bakewell 1998 ; Gell 1998 ; Descola 2006), ils visent à opérer cette sensibilisation à l’expérience du fœtus et à l’importance de l’entourage durant la grossesse. Je vais ici m’efforcer de montrer, en mettant ces images et ces textes en relation avec des pratiques et connaissances inuit, comment les sages-femmes mobilisent la figure d’autres êtres dans leur démarche de sensibilisation. Ainsi, le groupe de soutien lui-même, sur le premier pli, est-il représenté en faisant appel à l’image d’oies rassemblées dans une situation familiale, les parents protégeant de leur taille et de leur vigilance leurs petits.

Les oiseaux : modèle familial et expériences de la maternité

Le comportement des oiseaux migrateurs offre aux Inuit un réservoir d'images qui viennent ancrer la vie familiale dans une expérience plus vaste que celle de la seule humanité. Ces oiseaux – canards eiders (*mitiit*), oies des neiges (*kanguit*), bernaches du Canada (*nirliit*), lagopèdes (*aqiggiit*) ou différentes espèces de petits oiseaux³ (*qupanuat*) – ne passent qu'une partie de l'année sur les terres des Inuit, mais ce temps comprend la période la plus importante de leur existence, celle de la reproduction (Randa 2002 : 86). Grâce à leurs connaissances du comportement de ces oiseaux, les Inuit élaborent plusieurs parallèles entre leur propre expérience familiale et celle de ces oiseaux, qui se concentrent autour de l'expérience de la maternité. Certains mystères de la vie, comme les difficultés de la conception, semblent donnés en partage aux êtres humains comme aux animaux, et l'exemple de l'expérience animale peut offrir du sens à l'expérience humaine.

Jose Kusugak, originaire de Naujaat (Nunavut), raconte comment l'un de ses amis est venu le voir au bureau : « Il était heureux mais perplexe. Son épouse était incapable d'enfanter et ils ont adopté un enfant. Dès qu'ils l'ont fait, elle est devenue enceinte ». Et de rappeler aussitôt « la méthode ingénieuse qu'utilisent les oies et d'autres oiseaux pour la conception. Ils déposent des pierres dans leurs nids pour amorcer la production de leurs propres œufs. Lorsqu'ils pondent des œufs, ils enlèvent les pierres » (Kusugak 2006 : 49).

Ce parallèle bien observé par les Inuit est largement répandu, et fondé sur des expériences similaires. À plusieurs milliers de kilomètres, à Sanikiluaq (Nunavut), Johnny Meeko Sr. fit à Léa Hiram le récit suivant :

Il y avait un nid de canard eider. Il y avait une roche dans ce nid. Je pensais que quelqu'un l'avait placée là. Mais c'était sa mère qui l'avait mise. Parce que les canards sont comme les humains lorsqu'ils veulent une famille. Lorsque la mère ne peut avoir d'enfant, chaque famille qui essaye de se former adoptera un enfant. De l'adoption, de l'amour de cet enfant, la mère deviendra enceinte. C'est la même chose avec les canards. Si la mère ne peut avoir de petit, elle mettra une pierre dans le nid. En couvant cette roche, il se produira des œufs. De l'intérieur. La même chose avec les humains. Cela te paraît étrange, mais cela se produit. C'est vrai. Je l'ai vu. Parce mon frère ne pouvait avoir d'enfant, après cinq ou six ans, ils adoptèrent un enfant. De cette adoption ils ont maintenant trois enfants. C'est la même chose avec les canards, comme avec tous les animaux. (Johnny Meeko Sr., entrevue et traduction de l'anglais par Léa Hiram 2005 : 7-72)

Les difficultés de la première conception représentent une réalité partagée aussi bien par les humains que par ces oiseaux. L'adoption, et son parallèle dans le comportement des oiseaux, offrent non seulement une alternative à la conception pour la formation de la famille, mais encore dénouent le processus de conception en transformant les sentiments de la mère. En couvant une roche, en maternant un petit adopté, c'est le développement maternel du sentiment d'amour et de compassion (*nalliniq*) qui ouvre la voie à la conception d'enfants.

Ce sentiment caractéristique de l'expérience de la maternité, que les Inuit savent reconnaître dans l'expérience animale, se manifeste également dans les usages du mot *niviuqtuq*⁴. Dans l'ouvrage de la série *Interviewing Inuit Elders* consacré à l'éducation traditionnelle, Naqi Ekho définit ce mot à l'aide d'un exemple frappant :

Niviuqtuq is when, for example a bird, such as the Lapland Longspur has eggs nearby and tries to distract you by pretending to have an injured wing. The tail is wide open and she expands her wings. As soon as you see that, you know she probably has a nest nearby. She is trying to keep you away from her nest because that is her way of protecting what is dear to her. *Niviuqtuq* is what she is doing. (Ekho et Ottokie 2000 : 101)

De même, pour une mère humaine, *niviuqtuq* signifie adopter un comportement extrêmement protecteur, faisant en sorte qu'aucun mal ne soit fait à ses propres enfants, à l'exemple de ces oiseaux qui défendent leurs œufs.

La possibilité de reconnaître l'expérience humaine de la maternité dans certains comportements (*piusiit*) de ces oiseaux offre aux sages-femmes soucieuses de définir leur groupe de soutien une analogie particulièrement expressive. L'expérience familiale reconnue à ces oiseaux, l'importance de leur amour et de leur compassion à l'égard de leurs petits, forment une image idéale des valeurs familiales et personnelles que les sages-femmes de Puvirnituk attachent à la maternité.

Les souvenirs du fœtus : prendre soin d'un être conscient

L'intérieur de la plaquette dévoile des photographies de fœtus issues de l'imagerie médicale (image 2) et téléchargées sur Internet. Ces photographies offrent une image saisissante de l'humanité du petit être, de son corps déjà développé, et sont associées à un court texte qui prétend rapporter les paroles du fœtus :

Hi Mom, You are asking who am I, I am your gift. I am Love. I choose you... A strong woman. I do want to live. I know that sometimes temptations are strong but Together we will overcome. You will give me nine months. The nine most important months. (FASD Team 2008, maternité Inuulitsivik de Puvirnitug)

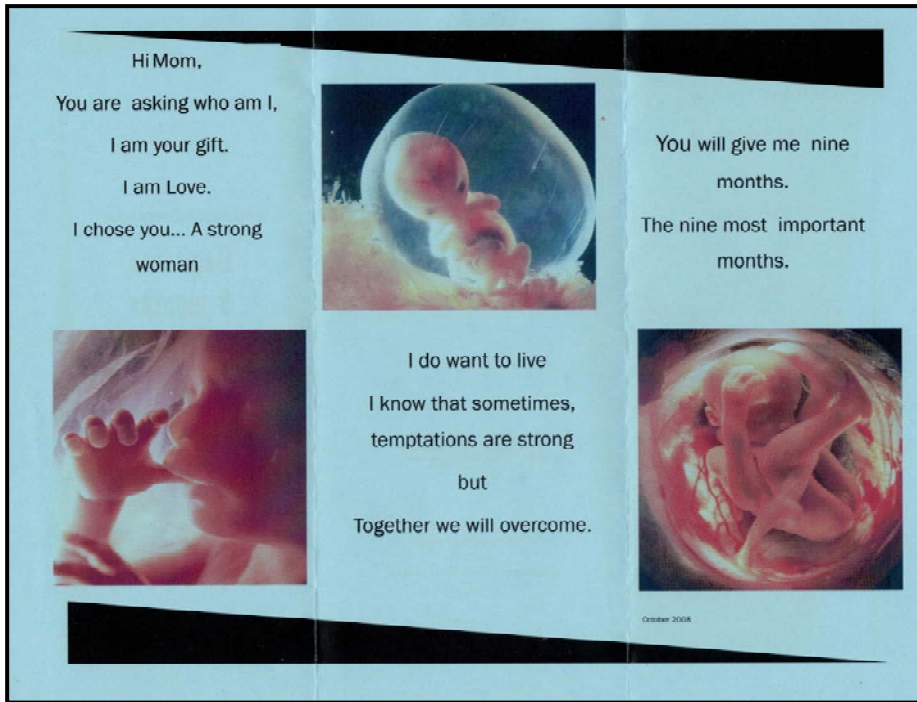


Image 2 : pages intérieures du dépliant représentant des photographies de fœtus

L'objectif des sages-femmes – prévenir des comportements pouvant nuire au bien-être et au futur du fœtus – implique à leurs yeux de fonder la grossesse sur le développement d'un lien maternel fort, lien qui repose ultimement sur la reconnaissance du fœtus, des particularités de son existence et de sa qualité de personne (« you are asking who am I »). Si, en tant que tel, le fœtus possède sa propre volonté (« I choose you »), il est aussi présenté comme un don qui demande à être accepté et s'inscrit dès lors, et à nouveau, dans une éthique familiale de l'amour et de la compassion (« I am Love »). Comme l'adopté avec lequel la mère développera les sentiments maternels qui lui permettront de concevoir, le fœtus est à la fois une personne et un don, et le développement d'un sentiment à son égard la

forme que prend son acception, avec les responsabilités qui l'accompagnent (« You will give me nine months. The nine most important months »). C'est seulement à partir de cette reconnaissance que seront surmontées les « tentations » de la boisson (« I know that sometimes temptations are strong but Together we will overcome »).

Dans la maternité elle-même, on retrouve affiché au mur ce dialogue anonyme chrétien en anglais qui, dans une série de questions qu'un fœtus pose à Dieu, décrit ses appréhensions à l'heure de quitter le paradis et de naître au monde⁵. D'autres récits encore, profondément ancrés dans les traditions narratives inuit, viennent soutenir ces représentations de l'existence fœtale et sont parfois racontés avec des objectifs similaires à ceux des sages-femmes. Il est en effet reconnu que certaines personnes ont des souvenirs de leur vie fœtale et de leur naissance, dont ils sont parfois amenés à partager le récit en diverses circonstances. La grande diversité de ces récits de souvenirs intra-utérins (Saladin d'Anglure 2006 : 37-59) souligne à quel point il s'agit d'expériences personnelles, ce qui leur donne toute leur portée sociale et morale dans un contexte où la connaissance est un acte personnel. Ainsi, Qisaruaitsiaq, anciennement professeure à Sanikiluaq, fit à Bernard Saladin d'Anglure un récit très détaillé de ses propres souvenirs (2006 : 371-382), dont elle précise qu'elle le raconta préalablement en présence de ses étudiantes pour les sensibiliser aux dangers de la cigarette pour le fœtus lors de la grossesse :

J'ai de la pitié pour les fœtus quand je vois leur mère fumer, car même une toute petite quantité de fumée peut vous incommoder quand vous êtes dans l'utérus de votre mère ; vous n'avez pas d'autre choix de l'absorber, puisque votre mère l'absorbe. La fumée n'est pas évacuée, elle reste dans l'utérus. J'ai de la compassion pour les bébés qui sont manipulés brutalement par leurs parents parce qu'ils ressentent tout ce que fait leur mère, tout ce qu'elle ressent, n'importe quand et à chaque fois ; chaque sensation ressentie par la mère, le bébé la ressent. Jeunes mères, s'il vous plaît, faites bien attention à ce que vous faites éprouver aux bébés car, un beau jour, ils seront des adultes, comme nous, et ils deviendront des parents, eux aussi. Et nous voulons tous avoir des enfants qui seront bien traités et qui se conduiront bien. (Saladin d'Anglure 2006 : 381)

En donnant accès à l'expérience fœtale, du point de vue du fœtus, racontant la façon dont sont vécus, pensés et ressentis les événements jusque dans le ventre maternel, les Inuit élaborent des récits à la première personne qui soulignent les conséquences des actes de la mère du point de vue fœtal et invitent les femmes enceintes à les reconnaître comme des personnes. Il n'y a rien de mécanique à cette reconnaissance et dans un contexte social difficile marqué par la

« désensibilisation », il s'agit au contraire d'un enjeu crucial pour l'existence de l'enfant. Que ce soit grâce à des récits qui s'inscrivent dans une longue tradition et offrent le récit d'une expérience vécue, ou dans la composition du pamphlet, il s'agit néanmoins d'appels, invariablement à la première personne, à reconnaître une existence sensible et pensée au fœtus, c'est-à-dire, à faire preuve d'amour et de compassion pour sa personne.

Conclusion

Les sages-femmes de la maternité Inuulitsivik ont choisi de mettre le fœtus au cœur de leur stratégie de prévention des troubles du spectre de l'alcoolisation fœtale. Elles fondent leur travail de sensibilisation sur un appel à la reconnaissance de l'existence consciente du fœtus, de sa sensibilité et des conséquences de la consommation d'alcool pour son avenir. Ce faisant, elles mobilisent leurs connaissances médicales dans une démarche originale, où d'anciennes pratiques et significations s'avèrent porteuses de possibilités nouvelles. La conscience et la volonté sont depuis longtemps reconnues aux fœtus par les Inuit et ces connaissances de la vie fœtale commandaient aux comportements des femmes enceintes (Saladin d'Anglure 1977 et 2000 ; Dufour 1988). Les consignes que recevaient les femmes enceintes visaient toutes à favoriser une naissance rapide et sans danger, à influencer le fœtus pour qu'il choisisse de vivre. Par l'analogie que ces consignes créaient entre le comportement de la mère et la future naissance, la reconnaissance de l'existence du fœtus s'inscrivait dans des procédures ritualisées et socialement encadrées, procédures dont la prégnance s'est effritée avec les années et la médicalisation de la grossesse et de l'accouchement. Mais c'est en définitive au même genre de travail que s'attachent les sages-femmes, reproduisant dans un espace institutionnel un ancien dispositif familial et communautaire, et y engageant d'anciennes pratiques et significations à la fois inscrites dans le sensible et l'éthique.

La mise en valeur de ce processus dans l'ethnographie passe d'abord par une description des responsabilités sociales et communautaires des sages-femmes, de leurs façons de concevoir leur rôle dans une communauté marquée par l'histoire coloniale et aujourd'hui inscrite dans un « dialogue » avec la société dominante, ses politiques, institutions, administrations, lois, etc. Ce contexte est tout aussi important pour comprendre l'intentionnalité des sages-femmes dans ce programme d'intervention et de prévention des FASD – sensibiliser et transmettre un appel – que la lecture des images et du réseau de significations dans lequel elles s'inscrivent. La capacité de cet objet à renvoyer simultanément à toutes ces

dimensions, à les condenser, représente, je crois, une qualité tout à fait particulière et précieuse dans l'élaboration d'une ethnographie des « cultures contemporaines de l'engagement » des Inuit.

Références

BAKEWELL, Liza, 1998, « Image acts », *American Anthropologist*, 100(1) : 22-32.

CLAMMER, John, Sylvie POIRIER et Éric SCHWIMMER (Dir.), 2004, *Figured Worlds. Ontological Obstacles in Intercultural Relations*, Toronto : University of Toronto Press.

DAVISS-PUTT, Betty Anne, 1990, « Rights of Passage in the North: From Evacuation to the Birth of a Culture », in M. Crankovith (Dir.), *Gossip: A Spoken History of Women in the North*, Ottawa : Canadian Arctic Ressource Committee, pp. 91-114.

DESCOLA, Philippe, 2006, « La fabrique des images », *Anthropologie et Sociétés*, 30(3) : 167-182.

DUFOUR, Rose, 1988, *Femme et enfantement : sagesse dans la culture inuit*, Québec : Éditions Papyrus.

EKHO, Naqi et Ottokie UQSURALIK, 2000, *Interviewing Inuit Elders Series. Vol 3: Childrearing Practices*, Jean Briggs (Dir.), Iqaluit : Nunavut Arctic College.

FREEDBERG, David, 1989, *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*, Chicago et Londres : The University of Chicago Press.

GELL, Alfred, 1998, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford : Clarendon Press.

HACHE, Émilie et Bruno LATOUR, 2009, « Morale ou moralisme ? Un exercice de sensibilisation », *Raisons politiques*, 34(2) : 143-165.

HIRAM, Léa, 2005, *Sens et sensibilité du savoir chez les Inuit des Îles Belcher (Nunavut)*, Mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie, Université Laval.

JASEN, Patricia, 1997, « Race, Culture, and the Colonization of Childbirth in Northern Canada », *Social History of Medicine*, 10(3) : 383-400.

KAUFERT, Patricia A. et John D. O'NEIL, 1990, « Cooptation and Control: The Reconstruction of Inuit Birth », *Medical Anthropology Quarterly*, 4(4) : 427-42.

KUSUGAK, Jose A., 2006, « Nunaup Manninga - Earth's Egg - L'oeuf terrestre », *Inuktitut*, 99 : 49-50.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1958, *Anthropologie structurale*, Paris : Plon.

O'NEIL, John et Patricia A. KAUFERT, 1990, « The Politics of Obstetric Care: The Inuit Experience », in W.P. Handwerker (Dir.), *Births and Power: Social Change and the Politics of Reproduction*, Boulder : Westview Press, pp. 53-68.

PAUKTUUTIT, 2001, *Before I was born. Preventing FAS/FAE in Inuit Communities*, Ottawa : Pauktuutit Inuit Women's Association.

PETERSON, Nicolas, 1998, « Hunter-Gatherers in First World Nation States. Bringing Anthropology Home », 8^e Conférence internationale sur les chasseurs-cueilleurs, National Museum of Ethnology, Osaka (Japon).

POIRIER, Sylvie, 2000, « Contemporanéités autochtones, territoires et (post)colonialisme. Réflexions sur des exemples canadiens et australiens », *Anthropologie et Sociétés*, 24(1) : 137-53.

QUMAQ, Taamusi, 1991, *Inuit Uqausillaringit. Les véritables mots inuit/The genuine Inuit words (texte en syllabaire)*, Québec : Association Inuksiutiit Katimajit/Inukjuak et Montréal : Institut culturel Avataq.

RANDA, Vladimir, 2002, « “Qui se ressemble s'assemble.” Logique de construction et d'organisation des zonymes en langue inuit », *Études/Inuit/Studies*, 26(1) : 71-108.

RICOEUR, Paul, 2000, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », *Un siècle de Philosophie 1900-2000*, Paris : Gallimard/Centre Pompidou, pp. 103-120.

SALADIN D'ANGLURE, Bernard, 1977, « Iqallijuq ou les réminiscences d'une âme-nom inuit », *Études/Inuit/Studies*, 1(1) : 33-63.

SALADIN D'ANGLURE, Bernard, 2000, « Pijariurniq. Performances et rituels inuit de la première fois », *Études/Inuit/Studies*, 24(2) : 89-113.

_____, 2006, *Être et renaître inuit. Homme, femme ou chamane*, Paris : Gallimard.

SCHAEFFER, Jean-Marie, 1996, *Les célibataires de l'art. Pour une esthétique sans mythes*, Paris : Gallimard.

VAN WAGNER, Vicki, Brenda EPOO, Julie NASTAPOKA et Evelyn HARNEY, 2007, « Reclaiming Birth, Health, and Community: Midwifery in the Inuit Villages of Nunavik, Canada », *Journal of Midwifery and Women's Health*, 52(4) : 384-91.

MOTS-CLÉS

Puvirnituaq – sages-femmes – TSAF – éthique – sensibilité – connaissance

¹ Les sept communautés desservies par l'hôpital de Puvirnituaq sont Kuujjuaraapik, Umiujaq, Inukjuak, Puvirnituaq, Akulivik, Ivujivik, et Salluit. Les sept autres communautés du Nunavik dépendent de l'hôpital Tulattavik de Kuujjuaq, implanté au Nunavik en 1968.

² Paul Ricoeur désigne par le terme de morale d'une part, « la région des normes, autrement dit des principes du permis et du défendu, et d'autre part, le sentiment d'obligation en tant que face subjective du rapport d'un sujet à des normes » (2000 : 103-104). C'est cette dimension sensible de la morale qu'Émilie Hache et Bruno Latour exploraient récemment en termes de désensibilisation et de sensibilisation, ces mécanismes par lesquels « se réduit ou s'allonge la liste des êtres capables de nous obliger moralement » (2009 : 144), dans le contexte de la crise écologique.

³ Vladimir Randa souligne que « les plus petits oiseaux forment la catégorie *qupanuat* au sein de laquelle les Iglulingmiut (habitants d'Iglulik, Nunavut) distinguent quatre espèces. Cette catégorie n'a pas d'équivalent dans la systématique scientifique car elle englobe les représentants de trois familles : Emberizidés, Alaudidés, Motacilidés » (2002 : 94).

⁴ Ce mot est moins connu aujourd'hui et fréquemment remplacé par *minnijuaq*, dans un sens similaire. Taamusi Qumaq, dans son dictionnaire, définit justement *niviuqtuaq* à l'aide de *minnijuaq* : « Niviuqtuaq: piaraminik ilaminigluuniit uumajurluuniit inugluuniit minnisuni qiturngaminik » (1990 : 321). On pourrait traduire cette définition ainsi : « Que ce soit une personne ou un animal, [il est dit *niviuqtuaq* lorsqu'il] garde près de lui ce dont il souhaite être l'unique possesseur, ses propres enfants, ou même des membres de sa propre famille » (traduction de l'auteur). Léa Hiram (2005 : 70) relève également ce parallèle en utilisant le mot *minnijuaq*.

⁵ « Tell Me My Angel's Name. The child asked God, They tell me you are sending me to earth tomorrow. But how am I going to live there, being so small and helpless? Your angel will be waiting for you and will take care of you. The child further inquired, But tell me, here in heaven I don't have to do anything but sing and smile to be happy. God said, Your angel will sing for you and will also smile for you. And you will feel your angel's love and be very happy. Again the child asked, And how am I going to be able to understand when people talk to me if I don't know the language? God said, Your angel will tell you the most beautiful and sweet words that you will ever hear. And with much patience and care, your angel will teach you how to speak. And what am I going to do when I want to talk to you? God said, Your angel will place your hands together and will teach you how to pray. Who will protect me? God said, Your angel will defend you even if it means risking it's life. But I will always be sad because I will not see you anymore. God said, Your angel will always talk to you about me, and will teach you the way to come back to me, even though I will always be next to you. At that moment there was much peace in heaven, and voices from Earth could be heard. The child hurriedly asked, God, if I am to leave now, please tell me my angel's name. You will simply call her... MOM. » Consulté sur Internet, http://www.webtree.ca/inspiration/angels_on_earth.htm, le 25 octobre 2010.

Rules of the Game: an Interview with Gilbert Whiteduck

Entretien avec **Gilbert Whiteduck**
Aîné en éducation

Entretien réalisé et retranscrit par Robert Falcon Ouellette
Étudiant au doctorat
Département d'anthropologie
Université Laval
Membre du CIÉRA

Gilbert Whiteduck is the current chief of the Kitigan Zibi First Nation, an Algonquin reserve an hour and a half north of Ottawa in Quebec. He has been working in Aboriginal education since the 1970s as a guidance counsellor, a teacher, a principal, and a director of education. He has served for over 12 years as an elected councillor on the Kitigan Zibi Anishinabeg Band Council, in addition to sitting on many local, regional, and national committees or boards. In the 2000s, he worked as a senior education advisor for the First Nations Education Council in Wendake. He has traveled among many Aboriginal communities and been involved in many major decisions on Aboriginal education in Quebec. An elder statesman of Quebec Aboriginal education, he holds an Honours B.A. in Social Science, a B.Ed., and an M.Ed. He also has an Honorary Ph.D. in Education. Mr. Whiteduck is active in his community and his continuing efforts in education, language, and governance on behalf of his people.

This interview was conducted on January 15, 2010 in partial fulfillment of my requirements for a Ph.D. in Anthropology at Laval University. I would like to thank Gilbert for his words of wisdom which when you take the time to understand give you great matter for reflection.

What type of education should be offered in First Nation schools? Should it be Aboriginal in nature or Western in conception?

The approach we have always tried to take, with the resources we have, is to try to have a balanced education. A balanced education means trying to combine Western education with traditional, ancestral education. It means trying to ensure that young people are prepared for their own culture, feel good about themselves, have solid self-esteem, have a good knowledge of history, know as much of their language as possible, but at the same time are prepared to go out into the world or anywhere. They need to be strong and have the social and academic tools. That has always been part of our challenge.

What is the purpose of school for you?

If we had a choice, we could have totally traditional schools. We would have access to our lands, territories, and resources. I would of course advocate traditional education, but that is not the so-called real world we live in. We live on postage-stamp reserves. We are literally a colonized people living under the *Indian Act*, which governs and controls us. There are historical issues, and most importantly we don't have access to our traditional territory and its resources. We live in a certain context that we don't necessarily accept but are forced to live with, at this point anyhow. In today's context, education means preparing a student to have a strong spirit, sense of self, or identity, connected to his or her roots, with all the values and teaching that go along. To that are added the tools of science, which complement traditional science or should do so. These other tools open up the student's mind and create understanding and linkages.

Aboriginals often talk of spiritual elements, and holism. Western education is often concerned with the secular and a secular education. Does the spiritual have a place within Aboriginal education?

It has a total place. Spirituality as we were taught by listening to the elders is a part of who we are. It's part of our life. We don't dissect spirituality; we live and breathe it. The problem is contemporary education. Historically [Western] education is where you place things in little boxes. The teaching of legends, history – you live it, you respect it, you don't try to over-analyse. It is what it is. It has been passed on continuously. In contemporary Western education, you try to peel back all these layers of the onion you can. [This exercise is] interesting in some fields, [such as] science and medicine. In other areas, it is not meant to be. You accept it for what it is. You pay respect to the creator for what it is.

That is one of the problems with the sciences and Aboriginal teachings: how to get those two ideas together. Western science is about getting to the specific. Aboriginal science looks at the whole.

It is, and we have had young people who have graduated from school and gone on to the sciences. Often they say: “When the school was bringing us out into the environment, we were seeing fish being cleaned [after hunting], the air being clean, we were looking at all the body parts and the respect from the person doing this. We were doing science. Now I know how it can be incorporated into [Western] science, the dissecting that I am doing in the labs and understanding, all of that.” A young lady said how this had really helped her understand, and most importantly respect, how we as all of creation are all interconnected. We are interconnected; often we forget. We want to dominate. Someday, we might learn if the planet gets any worse.

Often people talk about how Aboriginals are further behind in socio-economic conditions, Aboriginals are not doing well in all these indicators, these statistics. Is the Western economic system something that corresponds to Aboriginal values?

No, that has been the problem. This very competitive nature of business, of dog eats dog, is very difficult for First Nations to adapt to. Not that we can't. Historically to survive, the Algonquin Anishnaabe people were sworn enemies of the Iroquois, the Mohawks in particular. It was about who was going to control trade with the British and the Dutch. Our people had to be very careful and thoughtful. Nonetheless, the dishonest approach found in business, for the most part, is not one that First Nations adapt to easily. It is just a different mentality. I have seen our young people struggle with it. [This is not] to say that there have not been a lot of successes. There have been people emerging and those who emerge and get into business are potentially viewed as being less First Nations because they have now bought into the mainstream competitive nature. Here you are guided, to some extent, by the almighty dollar and how you achieve that almighty dollar is virtually irrelevant as long as you achieve it. You are then viewed as an outstanding citizen. One only has to look at tobacco companies and what they produce. All these people [tobacco executives] are viewed as outstanding citizens in their own right by the community; they even receive appointments to the Senate and whatnot. Yet they are generating debts [to humanity]. People look at this system, [and wonder:] “What’s wrong with that picture? Do I want to be part of it?” You may want to be part of it, if you want those material things. But our

teachings tell us that it's all literally an empire of dirt [for we all eventually die and it goes back to the creator]. Really it's our connection to the earth, our connection to our families that should take precedence. So you end up having a very challenging and mixed society [where] individuals are unsure of how to proceed and one only has to look at this as just one tiny piece of the overall picture. Look at the high suicide rate, the high diabetes rate, and other community health issues. Look at the combination of all of these things, a combination of not feeling well about what is going on around you, and the rapid change that has occurred for some communities more than others, who have gone within the space of three decades from literally living on the land virtually all the time to now being given a house in the community and being provided with welfare. The dependency is so great that it's like an addiction.

You may recognize it, and you may talk about it, but you are still stuck. To break away from it, you need to be ready, and in some cases many people have broken away and found a balance that they are seeking. It's very important. The horrific stories coming out of communities are in my estimation, over decades and decades, a variety of things and never just one thing. We can speak of residential schools, integrated schools, even reserve schools that haven't always worked well, and the laws and those kinds of things. The health of First Nations, when we look broadly, is certainly not in good shape. That being said, different elders remind us that we have had beautiful successes, individuals who have somehow managed to pull out. I don't mean that they have gone to get a university degree; great if they have. Regardless if they have or not, they are people of the earth, beginning to respect themselves and the people around them, families and linkages to the family. They have found the essence of who they are, and that to me is just as important as achieving a doctorate or bachelor [degree] or whatever. You do great if you are a good human being, a full human being, and connect with other people and races around you, while maintaining your own identity and connection. Having been around long enough, I've seen young people emerge. I just sit back, watch, and say wow. They may not know, but they are true leaders and role models. They don't go around flaunting it; they don't go around standing on the podium. They go about their lives actually practising it, and that for me is what all of our teachings are all about.

To change the topic, what do you believe is going on behind the scenes at the First Nations University?

The politicians are exercising a lot of control, and that often is a challenge for an academic institution. They are trying to have total control. It's a bit like at the community level. Without some separation [of powers] in the day-to-day management of whatever institutions and programs you have, you are going to run into a lot of trouble because the politicians are not the experts. A lot of politics was going on in the past and is continuing. I cannot understand how the politicians were unable a long time ago to recognize what was going on, from what I was able to see. I have gone there a few times to speak. They have failed to recognize the best interests of the students, not only the ones there now, but also past, present, and future students who are looking to this institution. They have failed to recognize what they are doing. Individual leaders have had a lot of impact on this university and the sense that I get is that Indian Affairs never truly supported it. Keep in mind that the federal funding actually came from the post-secondary program. They are really the only post-secondary institution [in Canada] getting this core funding from the Indian post-secondary student support program. Years ago in Quebec, we tried to get similar funding; all regions of Canada were denied these types of funding [except for Saskatchewan]. I also get the sense that Indian Affairs never truly wanted it to succeed. I can only use an example from Manitou College, way back in the 70s that was turning out individuals, who in their own right in Quebec and in their communities were becoming leaders. They [INAC] made sure along the way that it would come to an end. Many elements came together, ensuring it wouldn't succeed, [including] the First Nations leadership not saying who this is really all about. Is it about us? Is it not about providing a unique education?

In relation to the First Nations University, many Aboriginal communities always desire to keep a certain level of control over the education they receive, to ensure that researchers are doing research that is responsible and meets needs within Aboriginal communities. Control is a very important subject within Aboriginal education.

Keeping control and dominating – an elite group of individuals dominating an institution – are two different things. Sometimes we see in communities that the leadership even at a regional level can really dominate the agenda, like what you see in some African countries sometimes. The local warlord controls. I always ask the question: Who is it for? The leadership, even the administration, must ask: Who is this for? Why is this important? Is it about me? I always say that I need to hang

up my pencil if it's about me. It cannot be about me. It's about the collective, about doing what's right, about being attentive to what people say, and about incorporating various opinions, thoughts, and whatever you are doing. I always ask myself before going to bed who it is for and whether I have made a positive difference today.

I have heard that maybe they [INAC] don't want it to succeed, not just the university but Aboriginal education in general. For the federal government and for INAC, maybe it's not in their best interest to have successful education programs across Canada.

I don't think it is in the best interests of INAC. There are many layers to this, for as long as First Nations remain in poverty, the bureaucracy does very well for itself. Keep in mind that INAC has around 4,500 employees across Canada. If you tag on Health Canada and Justice Canada and other departments, I believe it totals around 10,000 people who rely on poverty and other issues. First Nations live for them, so that they can continue living, pay their mortgages, and have good-paying jobs. Another thing in education is that they tried in the 50s and the 60s to off-load education to the provinces. With the off-loading of responsibilities there will be an off-loading of costs. Let the provinces run this. INAC [officials] often say that if you engage with the provinces and buy into these partnerships, "there is some extra cash for you", as long as you become them.

Much like what is happening in BC education agreements?

In Quebec, we have resisted, not to say that we don't develop informal partnerships and get what is there. But we are trying to avoid formal transfers. We want our own system, our own partnerships, to prepare our students for post-secondary institutions and to prepare them as well as anybody else would be, if given the opportunity and the resources. But the resources have not been increased for 25 years and are playing against us. The fact we are having some success now is saying a whole lot. It says a whole lot about the teacher and those working in these communities' schools the best they can, with very limited resources. But Indian Affairs is not applauding this success, not at all. Yet when there are many failures and a high dropout rate.

It says Native communities can't do it.

Natives themselves don't even bat an eye. Take a Native community. For the past ten years they've had no graduates and you say: "You and Indian Affairs, you

have been running that school and you have no graduates.” They say: “Yeah so what?” It’s their [Native students] fault. You [INAC] blame the victim. “We gave them the teachers, the resources; it’s them, the ones [students] who have failed.” No, I would argue that you [INAC] have failed First Nations. You [INAC] keep us in a level of dependency and poverty and you force a large number of our people to leave our communities [and move] into the urban centres. They get absorbed by the urban centre. You believe it doesn’t cost you anything. We counter and say it ends up costing you more. Not all, but some [Aboriginals] may end up being incarcerated or in hospitals because they couldn’t survive in that environment. It makes no sense; it seems they are ready to pay the big price later on. We also hear of the tremendous need for workers with occupational skills, yet little is being done or not enough to recruit people to fill those positions vacated by retirement.

A picture is emerging. Our challenge is to mount a tidal wave of protest across Canada, a tsunami. At a chiefs’ meeting, I said unless we stop telling each other what we already know about all those things that are not working, we’ll keep repeating them until we are in the grave! We have a responsibility to turn things around. At the community level, if some of us around the table are not using the funding as intended, we better correct our ways. That funding is to serve the community as a whole. In my mind, education and training are the key. Get us out of poverty, but it has to be a First Nations education. Given the opportunity, so many things could be happening. Like I said earlier, much depends on the community’s degree of capacity and its aggressive stance. Leadership at all levels, political and administrative, should be involved. I hear of First Nations communities where political and administrative leadership is changing every six months or every year. They have no stability and must start all over again. They don’t have the administrative structures of the federal or provincial governments [with their number of employees]. They are not framed by the same regulations that you would find in Quebec with the *Education Act* and all the other laws. It’s still very loose and I think Indian Affairs enjoys that situation and hopes it will stay that way.

It is very difficult for Aboriginals to get together and protest together. We are often fighting against each other. Look at the AFN, CAPA, and the Métis, within larger nations where bands fight over resources and agreements with provincial and federal governments.

It is and it isn’t. Back in 1969, when Chrétien put out his *White Paper* and tried to make municipalities out of us, by transferring us to the provinces, it was

probably the pivotal time when most First Nations came together. They had a common cause and common issues. Things were going to radically change with recognition of territory, and all that. I've always believed that the federal government of the time and subsequent governments learned from that experience. They learned not to create shock and awe. You do it piecemeal. You destroy and intervene, one community at a time. You make better agreements with some than with others, to create dissent between the groups. You do everything you can to ensure that kind of pulling together doesn't happen. I've argued very publicly that if indeed at one point there is a movement, whether it is for education, territory, or anything else, it will not come with the elected leadership. Keep in mind that the present elected leadership is part of the colonial system, which is the *Indian Act*.

That's what Howard Adams said as well.

Yes, and if we wish to break free, the movement will come from the people. There will be people who will move this and the leadership will have to rally along with them and support them. Otherwise they will be asked to step aside. That's why it won't come from us. You have to believe in it... You're going to do what you can do. Right now, everything is being done to get everybody to feel happy with what they are getting. When I sit around leadership tables, I even hear leaders say it could be worse. It could be worse! They could have cut our reserves in half; they could have cut the funding by 50%. We should be really happy. Therefore when bureaucrats and politicians come forward, just observe [those] individuals [chiefs] trembling in front of them. Or they want their photographs taken with them, like they are rock stars, and they say: "Thank you sir, your generosity is boundless." You just say: "What the hell." These people [Canadian politicians] are out to make us fully assimilated [or integrated], so that we become Canadians... There are different views. My view is that, yeah you were raised in a country called Canada. That's fine, but I'm not Canadian.

That is something that has not been completely settled since Diefenbaker, the idea of citizenship. It was only in 1956 that Aboriginals were proclaimed citizens against their will. It was decided that you can now keep your status, but instead of like before you will now be Canadians. It made Canada look like a real liberal democracy.

Many First Nations were asking for that. They felt that by going to fight in the Second and First World Wars they would be given benefits that were being denied

them. When they came back they quickly realized that they wouldn't get these benefits.

My grandfather went to fight [WWII] and when he came back, he was offered a home as a veteran, but only off the reserve. There were no homes being built on reserve. He had a young family, so he was forced to choose. He chose the urban centre.

Many veterans had that experience. When coming back they would be treated like dirt and the only place where they were given any respect was the legion hall, drinking beer with their buddies. Anywhere else it was...

Again it's going to take a mass movement on the part of people. Will individuals emerge from that mass when you are under the umbrella of the *Indian Act*, Indian Affairs, fully integrated schools, and challenges at the community level? I hope so. I urge and publicly encourage people to take it on. I've encouraged it in Quebec. I've encouraged that we take some radical action because our territories are being exploited to no end. We as First Nations are not getting anything out of it. There are certain legal and constitutional obligations for that to happen. It is up to us. When the children who are five, eight, nine, or ten [years old] are into their twenties and thirties, they may be asking: "Why was nothing done? Why did no one stand up?" I hope we will be open enough to say it was our fault that we decided it was not a good time! "What if they cut off our funding? What if we are too vocal?" Let's be honest. If we are not prepared to stand up to that point and say in each of our communities to all our youth: "Listen, when you were still young, please remember that we decided to talk, talk, talk. We took no really significant action to ensure your future would be better than ours. We accepted the status quo. We accepted this domination! We accepted that our lands would continue to be raped and trees destroyed and mining and all of that. We accepted that! Blame us! Blame us! Don't blame the government!"

You have to tell the truth at one point. It is your responsibility. That's the way I take it.

You always hear of the phrase: "Think of the seventh generation."

When I look around and travel to other communities, I see many, many youth, again not all, in tremendous turmoil. When I hear of the Atikamekw and their high suicide rates... I went into a community for an eight o'clock meeting. I got there early. I saw all the teenagers coming out of the houses with brown bags and bottles

in them, drinking alcohol, and this was a school day. I was just amazed at the number. I was told: "Oh no, that's a normal day for us." It's just normal. A community with a high suicide rate. How can you live with that? I would just be torn. [They said]: "Look if we allow ourselves to be pulled in by someone's death we will never survive. We wake up in the morning, have our coffee, and hear about a suicide. We say: "Isn't that too bad that young man killed himself. We don't peel back any more. Because to peel back, may expose nerves that we never want to touch and can't handle. We just go on our way of remaining sane in a very insane situation." That worries me when I see these situations and the potential of the young people. This 5-year-old has little chance of making it to adulthood. We'll potentially along the way lose our language. We'll along the way no longer connect with our grandparents. We'll along the way be told that the only way to succeed is to acquire English or French and therefore abandon certain fundamental values that we have always had. We will have to forfeit all of this, for what? What are we doing in the community, in the society at large? Why is this not recognized? If this were a school in Montreal that is not graduating any students and has high absenteeism, all hell would break loose. But with First Nations: "Ah it's not a big deal."

It's not a big deal.

"Isolated, dependent, always whining, those Indians. They always want everything. They get tons of money. They get billions of dollars for education. Why? It's because they are not handling it well." The federal government has often taken that spin. This past fall, in the community we had to bring attention to education, so we decided we would slow down the traffic, virtually all the traffic.

Yes, I heard of that. It was in the news.

There were cars for over 15 km, with hundreds of cars down the highway and I was there. I ended up speaking to 300 plus individuals, both old and young. Some things stood out, both encouraging and less encouraging, one of them being that the older people were not receptive at all. They were very cold. They would roll down their window and I would explain. No, they were not too pleased by what I was telling them. But virtually all the young people I spoke to were interested. They didn't care that their cars were waiting to move forward. They wanted to ask a few other questions: "Oh yeah, that's true? We didn't know. I will try to find out some more." And that was encouraging. There is more openness on the part of young people. It's going to be up to First Nations to try and reach out more to them and

hope they are more prepared to find out and work with First Nations in trying to achieve our common objectives.

MOTS-CLÉS

Éducation autochtone – spiritualité – économie –
colonialisme – 7^e génération

**The Income Security Program.
Sustaining the Domestic Economy in Eastern James Bay**

Vincent Collette
Étudiant au doctorat
Département de linguistique
Université Laval
Membre du CIÉRA

Serge Larivière
Directeur général
Office de la sécurité du revenu des chasseurs et piégeurs cris
Professeur associé en biologie
Université de Rimouski

Historical background of the ISP¹

The subsistence economy is a viable way of life in the Cree communities of Eastern James Bay, in part because of the Income Security Program (hereafter ISP or simply Program) created in 1975. The Program, with its legal aspects, is the first of its kind in Canada and probably world-wide. Initially, it was designed, under Section 30 of the James Bay and Northern Quebec Agreement (1991), to support Cree families or individuals who wished to pursue hunting, fishing, and trapping as a way of life. Any Quebec Cree who is eighteen years of age and resides in the James Bay region is eligible for the qualification year (120 out of 365 days in the bush, out of which 90 days are spent outside the settlement²). Upon completion of the qualification year, the applicant can benefit from a basic amount (based upon such variables as yearly income or number of children under 18 years of age, etc.) and a *per diem* calculated according to the number of days spent in the bush by the head of the family (the chief provider). Thus, it may be said that the Program is consistent with Cree family values.

Since implementation in the mid-1970s, the direct effect has been to maintain the domestic economy, that is, to preserve and perpetuate a way of life that was being overtly threatened by modern hydroelectric projects. To this end, the Program – by encompassing part of the Cree workforce – has been wholly successful. Because it was originally meant to serve the beneficiaries in line with the economic situation, *prevailing from time to time* (the original expression enshrined in the James Bay and Northern Quebec Agreement, 1991), the Program was intended to be restructured in line with any future socio-economic changes in the James Bay region. Changes for maternity leaves and fur harvesting were made through *Agreement No.8* (1988) and *Agreement No.15* (2002) respectively. The new provisions were meant to parallel the ones existing in other government programs, but are still relatively minor in importance as only a handful of beneficiaries are eligible.

To take the pulse of the beneficiaries, the local ISP employees and the Board members from both the Government of Quebec and the Grand Council of the Cree initiated a series of community consultations in 2008. The goal was to inform the beneficiaries about the changes, but also to start a dialogue between beneficiaries, local employees, the Director General, and the Board members. The consultations provided useful information on the way the public perceived the Program and on the changes that the beneficiaries would like to see. In some communities the consultations became a forum where the beneficiaries could express their deepest concerns about the future of the Program. Nonetheless, because the Board felt there was a need for another type of feedback, Vincent Collette undertook a series of individual interviews in all Cree communities, during the summer of 2009 (224 individuals in total, 209 of whom were current Program beneficiaries). The aim was to gather the beneficiaries' perceptions of the Program: its goal, its operation, and the effectiveness of the recent changes. Analysis of the interviews has contributed to a better understanding of how to bring the Program into line with the reality of living in the bush and the settlements in 2009.

This paper will set out our thoughts on a few Program-related issues. First, we will present some general statistics (Renard 2008) on the main Program participation trends. Second, we will look at some major changes to the domestic economy in the James Bay region. Third, we will draw a comprehensive picture of cultural issues that currently underlie the prospects for survival of the domestic economy.

Participation in the Program

Since 1976, the Cree population of Eastern James Bay has grown by 66% (Renard 2008). If we look at participation in the Program (figure 1), the number of beneficiaries has stabilized at about 1,200 since 1983. This overall trend conceals significant differences between coastal and inland communities. It also obscures the relative decline in participation from 62% (of the total Cree population) in 1976 to 16% in 2006. For instance, while Chisasibi (a coastal community) had almost doubled its number of beneficiaries by 2007 (figure 1), Mistissini (an inland community) had only 137 in 2007, down from 359 in 1983 (figure 2).

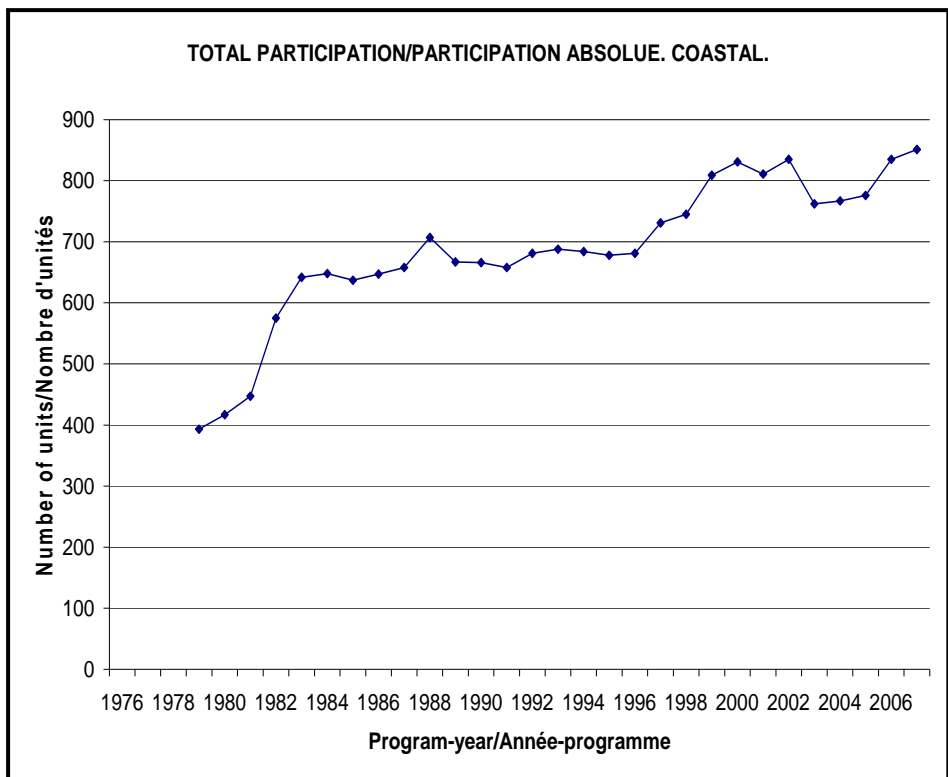


Figure 1: Total participation in coastal communities

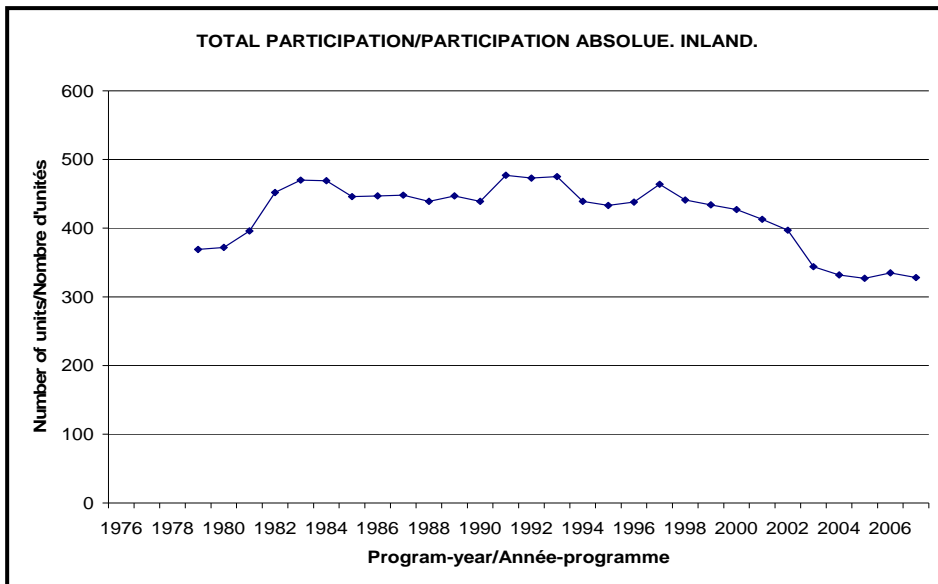


Figure 2: Total participation in inland communities

Several factors may explain this difference between coastal and inland communities. (1) Historically, paid employment was available as early as 1950 in the Mistissini-Waswanipi corridor but not in communities like Eastmain or Whapmagoostui. (2) Enrolment significantly increased after completion of the La Grande Hydroelectric Project near Chisasibi in the early 1980s. (3) Vast portions of hunting territory became accessible with the completion of the James Bay Highway in the 1970s, whereas most of the Mistissini hunting grounds remain accessible only by chartered plane.

A family-based program?

We saw in the preceding section that the relative percentage of the Cree population involved in harvesting activities fell sharply during the 1980-90s. The percentage of Cree couples in the Program also fell from 57% in 1982 to 43% in 2006. The proportion with children also followed the same trend: from 51% in 1981 to 22% in 2006. ISP couples are getting older and fewer young couples are enrolling.

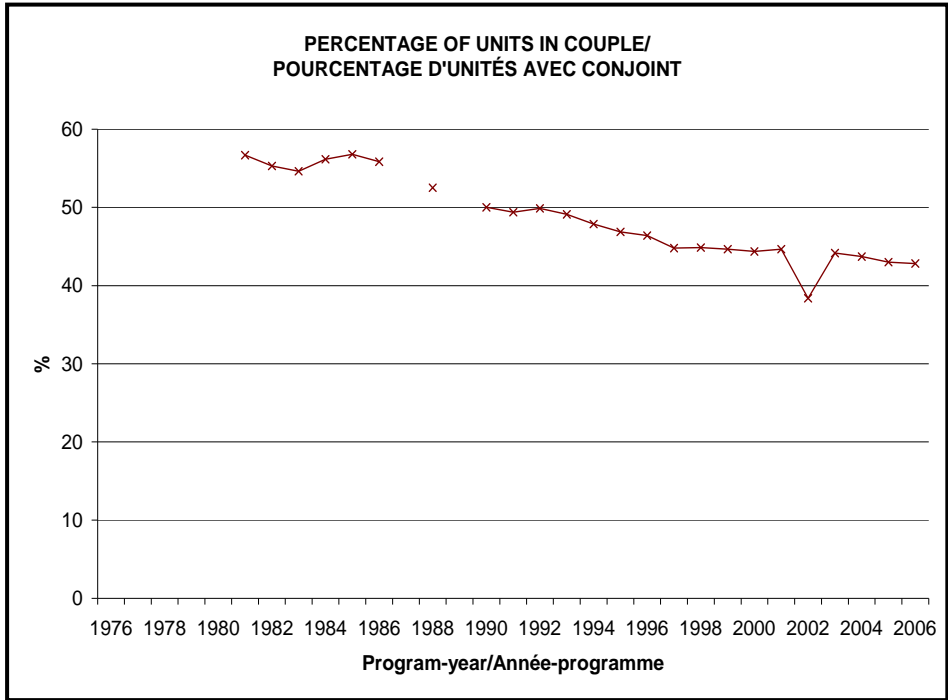


Figure 3: Percentage of units (beneficiaries) in couples

Participation by age class

In all of the Cree communities, youth enrolment has fallen substantially over the last three decades. Over the last fifteen years, the decline has been dramatic in the 17-26 age class, while the 67+ age class has seen a proportionate increase. There is unfortunately a gap in the statistics between 1982 and 1991, which prevents us from fully understanding the period immediately following completion of the large hydroelectric projects, like EM-1, Rupert, and Sarcelle.

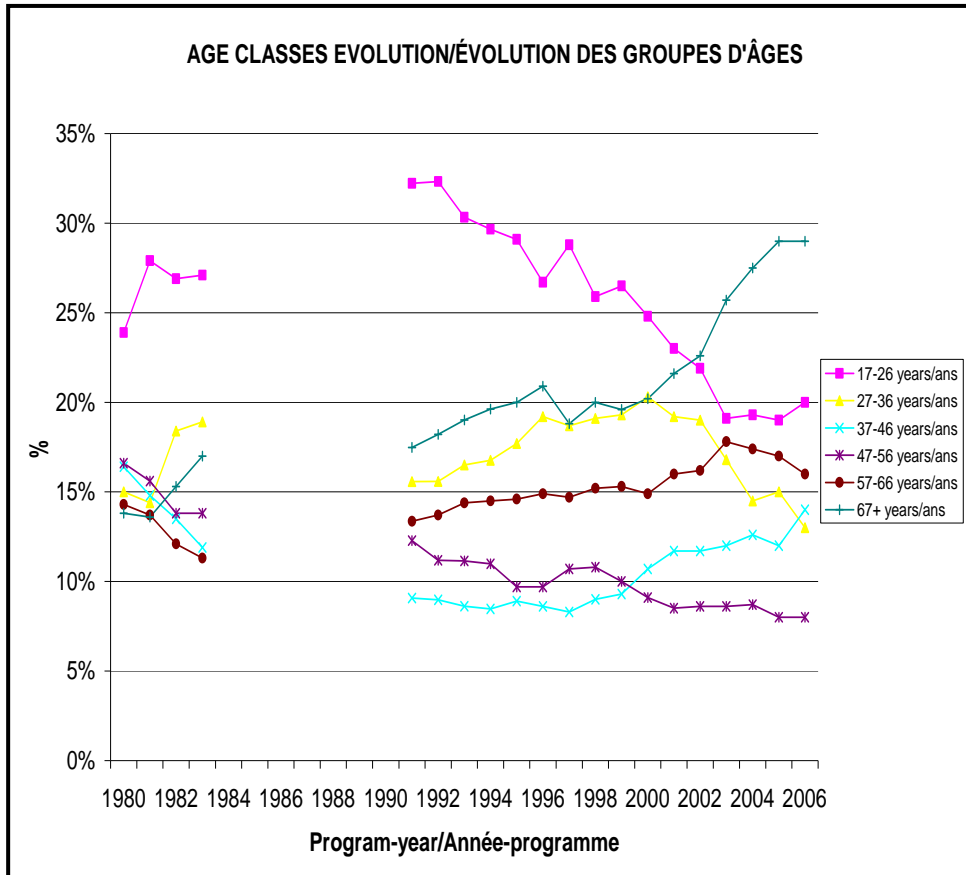


Figure 4: Age trends

Youth enrolment

In general, fewer parents have children in the Program. This trend is consistent with qualitative fieldwork data. Many young parents find it difficult, and even undesirable, to live in the bush with school-age kids, or to be away from the settlement and their children three months a year. In each community, hunting culture is no longer being transmitted to the youth in the same way, and the statistics suggest that transmission patterns are evolving, that is, hunting is becoming more specialized and less holistic (more orientated to big game or geese).

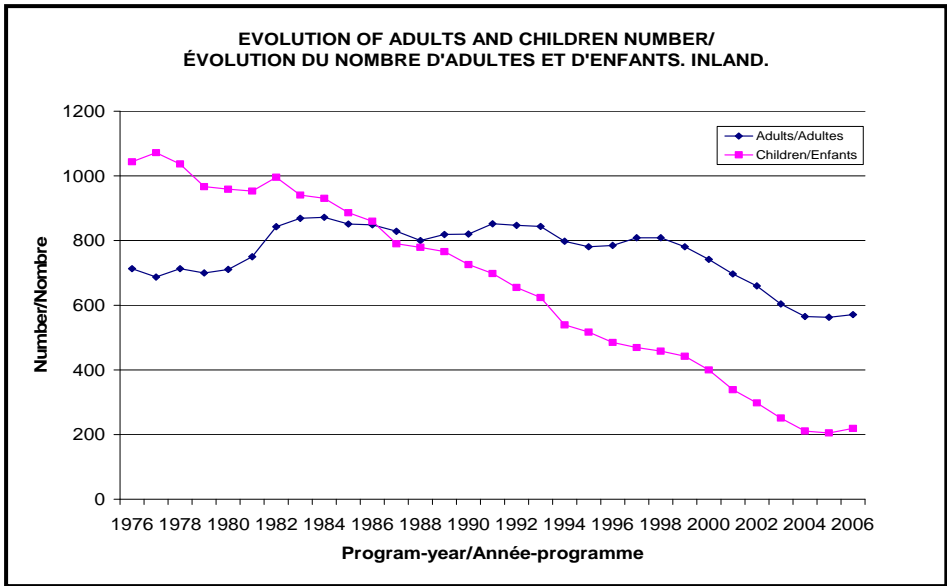


Figure 5: Participating adults and children in inland communities

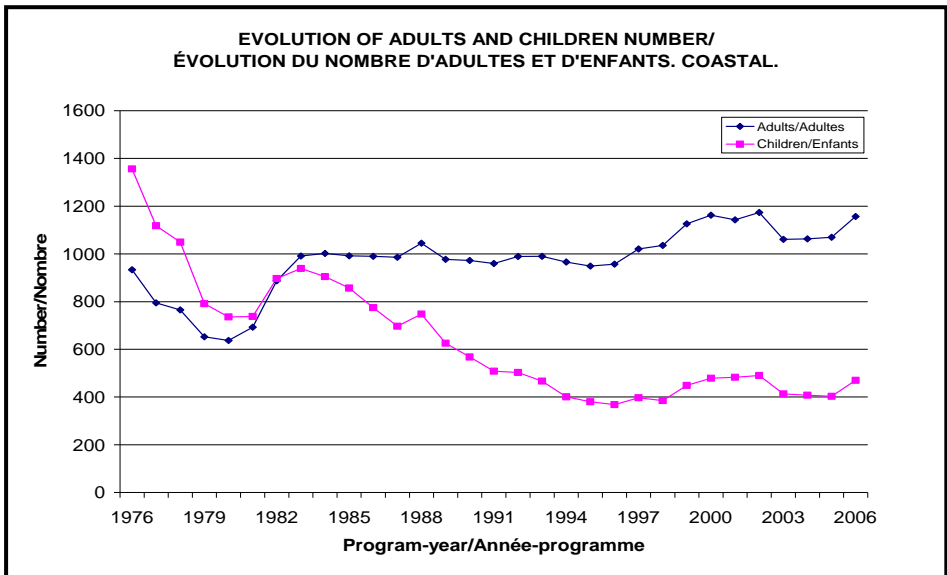


Figure 6: Participating adults and children in coastal communities

Major changes in the domestic economy

Transportation: means and needs

Over forty years, the Crees of Northern Quebec have seen tremendous changes in their communities and territory, and their recent history has been affected accordingly. One effect on bush life has been in the means of transportation. Many older beneficiaries saw the complete changeover from the days of the dogsled to the advent of the ski-doo (and then from the small Bombardier snowmobile to costly and powerful machines). Indeed, this transition – due to increased access to cash – has made bush life much easier, more comfortable, and less exhausting. Forty years back, a hunter or trapper had to walk up to forty kilometres a day to check his trapline, and sometimes had to sleep in a remote camp for a few days. Today, all this can be done in one day.

The saved time can now be spent on leisure activities. Chainsaws too, a must in a winter camp, enable the entire household to seek small game or dry wood farther away from camp in the winter. As a matter of fact, almost every traditional tool has been replaced by an industry-made counterpart³. Trappers can go farther along their traplines without having to change location in the middle of winter (*kâ-pimipicinânûc*), thus creating a situation where “mechanization feeds into a process of sedentarization” (Salisbury 1986: 78). By the XXIst century, increased use of fuel has led to a harvesting mode that rests almost entirely on mechanization and, inevitably, on vulnerability to fluctuating gas prices and purchase of costly equipment. Here are a few comments by some beneficiaries:

- Est-ce que tu as tout ton équipement?
- Non. Il faut acheter un quatre-roues, un ski-doo, un bateau à moteur et un pick-up et tous les outils dont j'ai besoin pour trapper. Parce maintenant j'emprunte des pièges au bureau de Pikogan. [...] Comme c'est là j'ai encore rien, je finis de payer pour quand j'étais dans le trou. C'est vrai que c'est dur au début. (Man, 40, ISP-WAS-009)

- Your first year on the Program, how was it?
- Yeah, when I go there in the bush, I only stay two weeks because it's too expensive to pay for gas. (Man, 29, ISP, CSB-018)

- I receive \$1,000 of gas for a whole year. I'm using it for only three months. I saved a lot of gas this spring because I used solar panels. It's a pilot project. (Man, 30, ISP, VCT-013)

Increasingly, equipment and supplies are kept in bush camps, one result being a shift to sedentary living. With ski-dooes and permanent camps, hunters are more prone to use the same winter roads year after year. Since the cost of a chartered plane exceeds that of travelling by ski-doo, some beneficiaries tend to build their cabins near portages or winter roads. Access by ski-doo is always a prerequisite in choosing a suitable site for a permanent winter camp, but unfortunately some unpredictable factors such as the thickness of the snow and the ice conditions on the hydroelectric reservoirs are always crucial. Many harvesters told me that the use of a ski-doo has had perverse effects on the whole hunting culture. Before mechanization (from dog team to ski-doo), the dog's instinct sometimes prevented the hunter from falling into hidden pools of water in the winter, or into thick snow. This ability cannot be replaced by electronic devices, like a GPS. Nowadays, a hunter has to gain knowledge of ice conditions to avoid potential dangers on his trapline. Indeed, an experienced hunter's knowledge cannot be replaced and its transmission or non-transmission can cruelly make the difference between life and death.

To compensate for the high costs of transportation, the ISP has a special provision called the "far harvesting allowance", which accounts for 30% of the total revenue paid for each day spent by an adult beyond a radius of 50 km from the community (by air), or 200 km (by road). The far harvesting allowance is granted for a maximum of 180 days from November 1 to April 30 (Annual Report ISP 2007: 31). The far harvesting allowance and the total number of days granted to beneficiaries are as follows:

	Rates	Number of days
2002-2003	\$14.32	48,390 days
2003-2004	\$15.35	53,193 days
2004-2005	-----	55,199 days
2005-2006	\$16.73	58,862 days
2006-2007	\$17.10	54,597 days
2007-2008	\$17.85	50,245 days
2008-2009	\$17.85	-----
2009-2010 (projected)	\$18.07	

These statistics show that increased income from the far harvesting allowance has had little impact on the total number of days spent in far harvesting regions. The key factor is the higher cost of transportation and the greater amount of planning involved. This provision has met with a favourable response from beneficiaries even though some near harvesters feel that it creates an uneven playing field among the beneficiaries. Far harvesting traplines are unequally distant: some are relatively close (within 50 km by snowmobile, with no road access) and others, though very few in number, are very far but accessible by road (over 400 km). During the Waskaganish consultations (July 2009), some beneficiaries asked whether they were entitled if they harvested far from their community with relatives from another region. Clearly, there is a difference between “hunting 50 km *from* the (my) community” and “hunting at a distance *from a* community” because a beneficiary from Senneterre could hunt in Waswanipi, near the road, and still be considered a far harvester.

At present, far harvesters stay longer in the bush and have more diverse harvesting activities. Despite the attraction of more abundant big game farther afield, the younger generation of beneficiaries tend to stay closer to a road or a community, even though the game are scarce in some near regions and the camps overcrowded during Goose Break.

Cost of living in Eastern James Bay in 2009

Since the 1980s, the Cree have had access to modern equipment, ski-dooes, chainsaws, cars, television, house furniture, and other amenities, and this new material revolution has procured a more comfortable lifestyle in the cold northern winters. But with a more motorized and sedentary lifestyle have come higher energy costs that have greatly changed harvesting patterns and expenditures. Unfortunately, we have no extensive data on the cost of living in 2009 and the proportion of bush food consumed per beneficiary. Such studies were produced by Coon *et al.* (1975) and Scott and Feit (1992), but they describe the cost of living in the late 1970s. There is a clear need for further research.

Transportation costs have loomed large in all community consultations. Some beneficiaries often run short of cash in the final months of their fall or winter stays, that is, by late November or March. Cash shortage also affects those who use traplines within a short distance of the community because they often go back and forth for diverse reasons such as dialysis treatments. Given this high level of expenditure (including the cost of chartering airplanes), Scott and Feit (1992: 136)

called for a readjustment of the benefits to reflect basic transportation costs. Here is a comment by one far harvester from Chisasibi:

- You think that the ISP check did follow the cost of living?
- No. You need money to go out to search out the food, your subsistence. You need a plane and it's more than \$1,000. You become stagnant [in the village]. It's because you're not going anywhere. (Man, 69, ISP, CSB-041)

The benefits are based on the provincial cost of living index, which poorly reflects northern economic realities. The reader may consult more intensive studies on the cost of living in Cree communities (Scott and Feit 1992), but we have gathered some micro-statistics on the costs of basic food staples. The tables in Appendix 1 show that the prices of some items are 33% to 175% higher in northern communities than in Quebec City. The disparity is obviously due to equipment and food transportation costs. Prices were highest in the isolated community of Whapmagoostui, where supplies are brought in by airplane or by barge in the fall. In the southernmost communities of Waswanipi and Mistissini, groceries may be bought cheaply in Chibougamau or Val d'Or, but this shopping has to be combined with other activities; otherwise, the price savings are quickly offset by travel expenses (gasoline, taxi, or rides with relatives⁴).

In the northern communities of Whapmagoostui, Chisasibi, Wemindji, and Eastmain, Cree villagers have often no other possibility than to buy at the local store⁵. Northern stores have always provided their customers with credit. The system resembles the one under the Hudson's Bay Company (the "putting-out" system), the only difference being that the source of income is not fur trapping anymore but wage labour or, in the case of the ISP, government welfare programs. Hence, habitual purchasing on credit has created a situation where the beneficiaries are more or less accustomed to budgeting. Some beneficiaries function solely with their account at the local Northern store, that is, they use their tri-monthly ISP checks to pay for previous trips or previous groceries. Some middle-aged beneficiaries really find it difficult to get out of this credit cycle, unlike the older generations of hunters:

When you ask for a loan, if you're on ISP they don't accept you because you're on the Program. Even for a small amount like \$2,000 or \$3,000 and you ask for that during Christmas to buy something for the family. You want to use that for that. Even if you want to go out by plane to your camp and you ask for a loan, they won't give it to you. Even with my pension plan it's hard to get by. But the CTA doesn't pay for plane trips. They pay half of it but you know how

expensive that is. It's like \$2,000 for one way. By helicopter it's almost \$1,700. But once you're out there it's OK. You don't have to worry about buying anything. You don't worry about money. It's when you come back. You have your bills that came in and you have to pay for those bills before you can leave again and by the time you pay off your bills you have nothing left to go out. In some cases, some people can stay out there all winter and they don't have any bills to pay so they don't worry. Like us the younger generation we have that problem of paying bills but the older generation they don't have it. They don't own houses or have credit problems because they don't have credit cards. And if they do pay for something they pay the whole thing in one shot, cash. I don't know where they put their money. (Man, 59, ISP, CSB-010)

In sum, a large price disparity exists between northern and southern communities but it is not taken into account in calculation of the *per diem* or the basic amount, despite the great disparity, for example, in the cost of living between Whapmagoostui and Senneterre. The Cree are more than ever engaged in mainstream consumerism, and this factor could explain why many non-tallyman beneficiaries have a hard time getting by solely with Program benefits. Some have no choice but to use credit from the bank or the local grocery store.

Harvesting and wage labour alternation

This section will be dedicated to the patterning of seasonal activities, that is, the alternation between *harvesting* (traditionally for fur income) in the fall (or winter) and *wage labour* in or outside the community in the summer and early fall. Some context is needed. With the advent of universal schooling and the mass media in the 1970s, there was a corresponding increase in needs for consumer goods and work opportunities. Meanwhile, the rising generation of young Cree, attracted by a new teenage subculture, felt less and less compelled to go fur trapping, as their parents and their grandparents had done. According to Scott and Feit (1992: 128-129), implementation of the ISP prior to the decline of the fur industry had the effect of increasing the fur income of older trappers and decreasing general participation in the wage-labour economy. Since the domestic economy does not produce cash and since life in the bush, as we explained, is more mechanized than before, many beneficiaries have seen the ISP as wage employment, particularly because of the deduction of a certain percentage of the money earned through employment (usually 40% according to the personal situation).

- What do you think about the income security program?
- I'm not satisfied with the payments. Because me in the summer I like to work since we don't do trapping during the summer and I have no income during the summer so I have no choice but to work. So when I work [they deduct] like a certain amount 40% of my income that I make during my summer. So every dollar I make it drops to 60 cents. So when my checks come in, it really drops. Let's say I receive about \$6,700. It then goes down to \$4,600 and now to \$2,000 and I don't have no choice but to work during the summer. And I have to feed my kids because they don't go to school during the summer. But during the winter I'm OK because I get paid by the Cree School Board for boarding home. (Man, 46, ISP, WAS-007)

Deduction for wage labour and alternation between the cash economy and the domestic economy lead to another topic mentioned during the interviews: what is really the domestic economy since it is kept going through financial assistance from the government? Some beneficiaries said that they accepted harvesting as it is today (corridor hunting, weekend hunting of big game). Others were more fatalistic, believing that hunting would never be as it had been in the past. It is useful to note that Tanner (1979: 64) explains the unilateral switch from a fur-trading economy to an essentially capitalistic wage-labour economy as motivated mainly by "ideological and not material conditions", the former being the "other goals and other needs" of the new generations. Hence, the question is not just how many hunters the land can support, but mainly what the new generations expect from harvesting. Some beneficiaries accept that the situation is not as before, and that new harvesting patterns are evolving. For them, the continuity is that those young hunters occupy the land (as their forefathers did) through long or short trips interspersed with contractual work.

I don't have any problems with people who go in the bush for the day and do whatever they have to do. I don't know about the rule of sleeping there. But as long as you're active in your traditional pursuit, hunting, and maintain your equipment. (Man, 67, future ISP, CSB-033)

Things really have changed since 30 years, since we have the Agreement. Our community changed a lot. There are a lot of new things like T.V. that the youth use. That's the reason why they don't go in the bush. They asked for an arena and sports. I don't want to put them down, like my son. I didn't send him in town but he went in the bush. He learned what he had to learn as traditional. They know that but they work now. They have to raise their family. Springtime [they] like moose hunting. That's the thing we thought then. It's not real now; they don't go on the stream in the portage. That's the thing; the old days are past

and you can't bring it up back. We will never come back as before. It's changed.
(Man, 73, ISP, WSK-003)

The Cree population is rapidly growing, and presently the recruitment depends largely on enrolling young adults from the wage-earning population. Figure 6 indicates that ISP enrolment has substantially increased in the first half of the 1980s after completion of the La Grande hydroelectric project. For instance, if there is no subcontracting during a certain period of time by hydroelectric projects, the number of new applications to the Program should rise. The new beneficiaries will probably have other harvesting patterns and needs (less intensive hunting, corridor hunting and near harvesting, etc.) that will depend on educational level, employment opportunities, and access to land and equipment⁶. The James Bay region now has a more complex economic reality.

The future of the Program and sustaining the traditional economy

Non-quantifiable benefits of bush life

The previous sections have covered socio-economic issues. This aspect is not, however, the main Program focus. When scholars have written about the Program (mostly McGill anthropologists), they have done so within the scope of economic anthropology and with an emphasis on quantifiable statistics, like the total harvest of moose or fish (Scott and Feit 1992). The benefits of bush life nonetheless lie outside this scope, being essentially personal and communal in nature. They are what we call non-quantifiable.

To understand these benefits, we will first examine some general statistics on Cree social services. In his short study on the social impacts of hydroelectric development, Ronald Niezen compared social service files from Chisasibi and Mistissini for the year 1986-87. His tables are reproduced below (Niezen 1993: 522).

	<i>Pop.</i>	<i>Active files</i>	<i>No. of interventions</i>	<i>Interventions per files</i>	<i>% Youth files</i>
Chisasibi	1970	89	713	8.0	61.8
Mistissini	2290	20	64	3.2	30.0

Table of social service activity in Chisasibi and Mistissini, 1986-1987
(Niezen 1993: 522)

Because Chisasibi was the community most affected by damming during the post-1975 period, it understandably has had a high delinquency rate during these years. Mistissini has had a lower rate, despite being of similar size, for several reasons. It has had longer contact with the wage-earning economy and mechanized transportation. Damming has also had fewer negative effects on Mistissini than on Chisasibi. In Chisasibi, there has been a dramatic decrease in the size of hunting grounds, followed by a sharp decline in fishing sustainability after the Fort George relocation.

Interestingly, the unemployed are greatly over-represented in the social service files, while people in the *traditional economy and wage labour are under-represented*. By promoting harvesting as a way of life, the Program has also improved public health. As Niezen puts it:

This is a very clear indication that the traditional activities that move people away from the complexities of sedentary village or town life act to prevent many of the problems that we see commonly being dealt with by the social services: alcohol abuse, child neglect, delinquency, and family and marital crisis. The suggestion that the sedentary lifestyle is the source of many of these problems is supported by the fact that wage earners, more likely to be living in the village, are also more likely than those living from the hunting and trapping to receive social service intervention. (Niezen 1993: 523)

It is also interesting to note that many beneficiaries have a strong sense of what bush life has to offer. Some told us that they did not care about bush life in their younger years; that is, they lived in comfortable houses, went to school, and consumed teenager paraphernalia. At a point in their lives, the major themes of human life caught up to them (such as parenthood, which implies linguistic and cultural transmission; sickness; grief, etc.). They took concrete actions to move back, for a time or permanently, to domestic activities on the land: the *locus* of Cree culture (Collette 2005). This is where the ISP has been a vital program for Cree society, by providing the necessary funding.

Here are some of their comments on the link between bush life and the philosophy of *miyupimâtisîwin*, “well-being” (Adelson 2000):

- Why did you want to get on ISP?
- I just wanted to experience the bush instead of one-week holidays. Since my dad is still alive I want to hunt with him. That’s the thing I want to learn from

him. Before I used to work all year-round and now it's my goal to hunt with him. But he's old now. He's like 72. (Man, 30, ISP, MIS-025)

Like when I want to go on vacation, I'd rather go down south but there is something inside me that's says: "It's OK, but I want to live in the bush". I even asked the local administrator and he told me about the 120 days. Now, it's not an option for me because I have financial obligations, a truck and this and that. It's just that the income is too low. (Man, 34, non-ISP, CBJ-011)

- So what do you think of the ISP program? Do you think it's good or it's bad?
- Yeah! It's good because it keeps our culture strong and it keeps us tied to the land in our family. It seems like if I don't go in the bush and tried to learn more we're going to lose it. If my dad and mom leave, they are not going to be around forever, we're going to be left in the dark. There are a lot of my brothers and sisters that don't go in the bush. They used to when they were younger, but in my family there is only me and one of my nephews. He's trying to go in the forest and do some cultural things. (Man, 44, ISP, SEN-005)

- What do you want to get on the Program?
- I applied for Income Security because we were always in the bush with my mother, after my father passed away. I have always been with her since the year 2000. I haven't gone back to work yet. (Woman, 57, ISP, ESM-001⁷)

In sum, the ISP reaches its goal in a sector that is mostly ignored and difficult to assess in quantitative economic terms. For most ISP beneficiaries, traditional activities are a lifestyle. The Program thus supports people who are ignored by other sectors of the economy and who can now freely continue their way of life.

The future of the Program

What is the future of the Program? How is the beneficiary population changing? What can we expect from the new cohorts of beneficiaries? The main ISP goal is to support a stable population of harvesters at a time when the traditional economy has shifted to mechanization and specialization, and when fur trapping has largely disappeared as a mode of subsistence. The crucial issue is to find administrative ways to attract new beneficiaries, especially young ones.

On this point, many parameters must be taken into consideration: economic, ecological, and cultural ones. Youth recruitment is closely linked to variations in the regional job market, specifically the high salaries offered by large hydroelectric projects and the consequent need for a high educational level. An elder from

Waskaganish summed up this view: “Now there’s no youth on ISP, but wait until EM-1 finishes, they will be coming in”.

One way to promote multi-generational bush experiences is to give financial bonuses to anyone who brings a teenager into the bush during school breaks. This experience could serve as a qualification year for teenagers who want to enter the Program. The advantages are clear: less idleness in the village, more stable transmission of knowledge within the family, sharing of transportation equipment and costs, and tighter family bonds. Here are some interesting thoughts from a young man about knowledge transmission:

- What could we do to help the ISP recruit teenagers?
- Well you can’t really tell the youth to go in the bush. They have to choose what they want to do. Like me, I didn’t want to stay in Mistissini. I wanted to do something. I wanted to go in the bush and learn from my father. I didn’t want to learn from somebody else. I wanted to learn from my father so I had to go in the bush with my father so he could teach me what he knows.
- Do you think it would have been the same if you had learned from another man?
- No, because me I wanted my father to teach me and not somebody else. Maybe the youth are thinking something like that. They want to learn from their father, not from somebody else. If your father is not a hunter, you got no choice. You have to learn from an uncle or somebody that you know. (Man, 27, ISP, MIS-002)

As noted earlier, the Cree cultural locus is centred on bush activities. People from 55 to 65 years old are slowly turning back to a lifestyle they once lived before attending residential school. Most of them are educated (many people in this age group have worked at different levels in the regional government or public administration created back in the 1970s), and they still speak their mother tongue. This age group has a high sense of cultural and political identity, and the Program is thus an opportunity for cultural empowerment.

This age group has views about the Program that are sometimes more cultural than socio-economic. While their parents used the Program to make a living, this new generation of baby boomers use it to live in a cultural setting they find appropriate for retirement. For this future beneficiary, living in the bush and being well and alive are more important than doing regular year-round activities:

- What attracts you with this program?
- When I'm out in the bush I make money. Trapping is pretty well. It's not that I don't like it but I won't be trapping a lot. I'll do other things I like to do. Like here it's 124 square miles less the reservoir. So I love going for beaver mainly for food nowadays. I'd like to tour, to discover things that are on my trapline. It's all part of trapline management, Cree-style. Nobody told me how to manage it. I was with my father and he showed me how to manage that. (Man, 67, future ISP, CSB-033)

Many more details could be added, but lack of space constrains us to answer our three questions by omitting some elements. Certainly, future ISP considerations will have to include measures adapted directly to the main Program constituencies, that is, youth, elders, and recent retirees. Moreover, in light of the increased cost of living, and the expenses associated with traditional pursuits, future modifications should aim for a more flexible relationship between work income and the ISP.

Conclusion

In sum, the beneficiaries, as one elder said, are “the backbone of the Program”. When we gathered the data, we came across direct and indirect Program effects and effects that its policies, recent or not so recent, have had on beneficiaries. We have seen that harvesting has gradually mechanized since the 1960s. The effects have been positive (more leisure time, less routine, more safety in the bush) and negative, such as the relative disintegration of the autonomy the hunters once had. Transportation costs have also greatly increased prices for basic staples (flour, sugar, tea, ammunitions, etc.). Since very few beneficiaries now rely on fur trapping because of its low economic viability, they have to work for local or regional employers or rely on the ISP. The younger beneficiaries clearly tend to see the ISP as a job, and not as an assistance program for harvesters as it is meant to be. This gap in perception discourages some youth from enrolling in the Program since many feel that they could earn more money from wage labour, or welfare. Were it not for the fluctuations in the regional economy (employment with Hydro-Québec and mining companies) the Program would be in trouble, since recruiting of young beneficiaries is difficult.

The Program has nonetheless had a certain impact on the domestic economy, and some other factors have made recruiting of new beneficiaries possible, even when high-paying jobs are available. The Program is still effective because it directly subsidizes modern transmission of hunting and trapping knowledge within families, even though the situation of hunters and trappers is not as precarious as in

the past. Life in the bush is important for the Crees and is hard to assess solely on a quantifiable basis. Seasonal harvesting is a special time when all kinds of information and connections with the land and the ancestors are passed down (from father to son and from mother to daughter). Overall, the ISP has made possible a smooth passage to modernity in a society that was being rapidly overcome by land destruction and by the many facets accompanying rapid socio-economic changes in a remote northern area.

	WHAP.		CHISASIBI		WEMINDJI		EAST. NORTH.	WASK. NORTH.	NEM.	WASW.	MIST. Axep®	QUEB. Metro®
	NORTH.	COOP	NORTH.	COOP	NORTH.	COOP						
Flour (10 kg, Robinhood®)	---	\$18.99	\$20.89	\$26.15	\$24.10	\$17.99	---	\$15.49	\$26.95	\$16.85	\$19.99	\$14.99
Flour (5 kg)	\$24.99	---	---	---	---	---	\$15.89	---	---	---	---	\$11.59
Flour (10 kg, cheaper brand)	\$21.99	\$18.99	\$26.19	\$26.75	\$24.10	\$10.19	---	\$21.69	---	---	---	\$11.99
Eggs (18 units)	\$5.99	\$6.19	\$4.45	\$3.85	\$4.39	\$4.49	\$4.45	\$4.49	\$4.00	\$4.65	\$4.59	\$4.49
Sugar (2 kg)	\$5.29	\$4.99	\$3.09	\$3.45	\$3.10	\$3.39	\$3.39	\$3.39	\$3.90	\$3.29	\$2.85	\$2.99
Tenderflake® (1.36 kg)	\$9.99	\$11.09	\$7.34	---	\$9.10	\$3.35	\$8.45	\$8.95	\$10.90	\$8.39	\$7.99	\$7.59
Condensed Milk (12 bottles, Grand-Pre®)	---	\$45.48	\$29.99	\$30.15	\$26.99	\$28.99	\$35.99	\$29.99	\$36.00	\$35.00	\$31.49	\$31.16
Tea (1 lbs. Salada®)	\$13.89	\$13.49	\$12.29	\$11.00	\$10.09	\$12.49	\$6.35	\$12.49	\$13.45	\$9.03	\$7.09	\$7.49
Corn-Beef (Klik®, 1 lbs.)	\$4.79	---	\$3.89	\$4.05	\$3.95	\$4.02	/ 2 lbs. \$4.69	\$4.39	\$5.15	\$3.79	\$3.09	\$4.65
Potatoes (10 lbs.) (5 lbs.)	\$10.99	\$8.39	\$6.99	\$5.60	---	\$7.59	---	---	\$8.50	\$3.65	---	\$3.99
	\$7.69	---	---	---	---	---	\$6.35	---	\$3.50	\$6.65	---	\$2.99

Appendix 1: Cost of some basic "bush" items

* In Waskaganish, there is a 30% to 40% discount during two weeks in April, and for another two weeks in September.
 * In Waswanipi, there is a discount for ISP beneficiaries but no indication of percentage could be obtained, nor the period during which the discount was in effect.
 * In Wemindji, we were told that the COOP gives rebates to the members at the end of the fiscal year.

References

ADELSON, Naomi, 2000, “*Being Alive Well*”. *Health and the Politics of Cree Well-Being*, Toronto: Toronto University Press.

ANONYMOUS, 1991, *James Bay and Northern Quebec Agreement*, Quebec City: Quebec Official Publisher.

ANONYMOUS, 2007, *Rapport annuel/Annual Report*, Quebec City: Cree Hunters and Trappers Income Security Board.

COLLETTE, Vincent, 2005, “Changement social et rétention linguistique à Mistissini”, *Études/Inuit/Studies*, 29(1): 207-219.

NIEZEN, Ronald, 1993, “Power and Dignity: The social consequences of hydro-electric development for the James Bay Cree”, *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 30(4): 510-529.

RENARD, Aurélie, 2008, *Participation Trends*, Quebec City: Cree Hunters and Trappers Income Security Board.

SALISBURY, Richard F., 1986, *A Homeland for the Cree, Regional Development in James Bay 1971-1981*, Montreal: McGill-Queen’s University Press.

SCOTT, Colin H. and Harvey FEIT, 1992, *Income Security for Cree Hunters, Ecological, Social and Economic Effects*, Final Report for the Conseil québécois de la recherche sociale, Montreal: McGill Programme in the Anthropology of Development (Monograph Series).

TANNER, Adrian, 1979, *Bringing Home Animals, Religious Ideology and Mode of Production of the Mistissini Cree Hunters*, St. John’s: Memorial University of Newfoundland.

MOTS-CLÉS

Cri – Programme de sécurité du revenu/Income Security Program – économie domestique – continuité culturelle

¹ We would like to thank Peter Shecapio for his technical and personal support as well as for the countless number of hours we spent talking about the Program. Thanks also to the local officers for their welcoming attitude and for sharing general information about their specific local situation. Thanks also go to the editors of the *Cahiers du CIÉRA* for giving us the opportunity to give our thoughts about the Income Security Program. All errors of translation (Cree to English), interpretation, and analysis are ours.

² An important point to remember is that the Program functions on a base of trust with its beneficiaries. The Program functions with a calendar system of tri-monthly interviews whereby the beneficiaries claim their days by circling them on a calendar (the days they were in the bush). Four times a year, they have to show their calendar during an interview with a local administrator in order to get their next pay check. This system implies minimal verification by the local agents and maximal trust in the beneficiaries. This trusting relationship takes a considerable administrative burden off the shoulders of the local administrators, and is one reason why the ISP is a leading social program in Canada, and the first of its kind internationally.

³ From our own observation, many tools made of bone are still being used to process moose hide (fleshers and skin scrapers).

⁴ For instance, a taxi ride from Mistissini to Chibougamau is \$100, while a ride from Nemaska to Chibougamau is \$400. A taxi ride from the bush around Waswanipi to Chibougamau can cost up to \$110. Kinship ties come in handy. For instance, if a Waswanipi beneficiary has an appointment in Chibougamau, the trip costs \$160 (round trip) by taxi, but only around \$50 with friends or relatives.

⁵ There are four kinds of grocery store in Cree communities. (1) Northern stores (Waskaganish, Chisasibi, Whapmagoostui, Eastmain). (2) Co-op stores created in partnership by Inuit and Crees (Whapmagoostui, Chisasibi). (3) Privately owned stores (Nemaska, Waswanipi, Chisasibi) or convenience stores (Chisasibi, Mistissini). (4) Franchise stores (Mistissini). The Northern store is run through a head office in Winnipeg. The other stores are locally owned and operated (some stores are also owned by Southerners).

⁶ Summer work (excluding Niskamoon projects) includes line cutting, brush cutting (southern communities), geological survey work, tree planting (southern communities), berry picking, outfitting, commercial fishing, etc.

⁷ “Nici appliuyân kiyâ Income Security, eškw mûš nici ihtânân in the bush nikâwî kiyâ. After kiyâ ekâ ihtât nûhtâwî mûš nici wîcihitâw kiyâ. 2000 ni-wîcihitâw, iyapac kiyâ I haven’t gone back to work yet.” (Woman, 57, ISP, ESM-001)

Notices biographiques

Véronique Audet

penonik@hotmail.com

Véronique Audet est membre étudiante du CIÉRA, de Critical World et de la Société canadienne pour les traditions musicales. Poussée par le désir de connaître et de mieux comprendre les peuples autochtones, elle est titulaire d'une maîtrise en anthropologie de l'Université Laval consacrée aux musiques innues (2005) et poursuit actuellement un doctorat en anthropologie traitant de la scène musicale populaire autochtone au Québec (Université de Montréal). Elle est l'auteure d'*Innu Nikamu – L'Innu chante : Pouvoir des chants, identité et guérison chez les Innus* (à paraître aux PUL), ainsi que d'articles publiés dans différentes revues (dont *Recherches amérindiennes au Québec* et *Inter, art actuel*) et ouvrages collectifs (dont *Aboriginal Music in Canada*, à paraître). Elle fréquente les milieux innus, hurons-wendat et autochtones urbains et elle a fait de courts séjours ethnographiques à Puvirnituk (Nunavik, Québec) et à Kitcisakik (Québec). Impliquée dans les milieux communautaires, autochtones et universitaires, elle a travaillé dans le cadre de divers contrats en milieu innu et participe notamment à l'émission *Voix autochtones* de la radio CKIA 88,3 FM de Québec, ainsi qu'à l'organisation du colloque annuel du CIÉRA-AÉA et de sa soirée culturelle.

Anna Berge

amberge@alaska.edu

Anna Berge est titulaire d'un doctorat en linguistique de l'Université de Californie Berkeley (1997). Elle occupe actuellement un poste de professeure associée à l'Université de Fairbanks (Alaska, États-Unis). Elle a mené à bien, depuis 1991, de nombreux travaux consacrés aux langues eskaléoutes, incluant des recherches de terrain en Terre de Baffin, au Groenland, aux îles Aléoutiennes, Pribilofs et Commandeurs, ainsi que plusieurs enquêtes en milieux urbains à Anchorage, Fairbanks, Montréal et Toronto. Elle travaille notamment sur des problématiques liées à la syntaxe et au discours (*Topic and Discourse Structure in West Greenlandic*, à paraître) et, depuis 2001, à la question de la revitalisation et de la documentation des langues menacées (*Niiġuġis Mataliin Tunux̄tazangis : How the Atkans Talk*, 2009).

Vincent Collette

vcollette@hotmail.com

Vincent Collette est étudiant au doctorat en linguistique à l'Université Laval. Il possède une maîtrise en anthropologie (Université Laval) et travaille auprès des

populations criées de l'est de la baie James depuis plusieurs années. Ses recherches actuelles portent sur la grammaire et la sémantique du verbe cri.

Caroline Hervé

caroline.herve@ciera.ulaval.ca

Étudiante au doctorat en anthropologie à l'Université Laval, Caroline Hervé poursuit une thèse interdisciplinaire (anthropologie/histoire) en cotutelle avec l'École des hautes études en sciences sociales en France (EHESS). Sa recherche consiste à étudier la transformation des relations d'autorité au Nunavik (Québec) et à analyser l'émergence de la figure du *leader* politique chez les Inuit. Elle est membre du CIÉRA, du Centre de recherches historiques (CNRS, France) et du Groupement de recherche Mutations polaires (France). Elle est engagée dans différents projets de recherche en lien avec le programme Leaderpol (Institut Paul-Émile Victor, France), ainsi que dans le projet ARUC (Alliance de recherche universités-communautés) *Inuit Leadership and Governance in Nunavut and Nunavik: Life Stories, Analytical Perspectives and Training*, dont elle est la coordonnatrice.

Marise Lachapelle

Marise.Lachapelle@gmail.com

Étudiante au doctorat en anthropologie à l'Université Laval, les recherches de thèse de Marise Lachapelle sont consacrées à formuler une meilleure compréhension des besoins des Inuit du Nunavik en matière d'éducation postsecondaire. Coordinatrice d'un projet ArcticNet sur le développement de l'accès aux programmes universitaires pour les habitants de l'Arctique, elle occupera également la fonction de coéditrice du prochain numéro des *Cahiers du CIÉRA* consacré à la thématique des enfances inuit.

Serge Larivière

serge.lariviere@osrcpc.ca

Serge Larivière est titulaire d'un doctorat en biologie de l'Université de la Saskatchewan et occupe un poste de professeur associé à l'Université du Québec à Rimouski. Il est actuellement Directeur général de l'Office de la sécurité du revenu des chasseurs et piégeurs criés.

Robert Falcon Ouellette

ouelletterf@aol.com

Robert Falcon Ouellette possède deux maîtrises, l'une en musique (didactique instrumentale), l'autre en éducation de l'Université Laval. Il est également diplômé de l'Université de Calgary, avec un baccalauréat en musique (*secondary school education*). Membre du CIÉRA, il achève actuellement un doctorat en anthropologie à l'Université Laval sous la direction de Frédéric Laugrand, consacré à l'éducation autochtone. Membre cri de la réserve Red Pheasant, il a récemment accepté le poste de directeur des programmes *Aboriginal Focus* à l'Université du Manitoba.

Fabien Pernet

fabien.pernet.1@ulaval.ca

Formé en littérature puis en langue et culture inuit (INALCO, France), Fabien Pernet est actuellement étudiant au doctorat d'anthropologie à l'Université Laval (Québec) et à l'Université Lyon 2 (France). Son travail porte sur les rites, soins, et narrations qui façonnaient et façonnent encore le développement physique, social et moral de l'enfant inuit. Abordées dans le contexte de changement social, ces questions délicates traversent à la fois les formes de l'éducation inuit, l'expérience coloniale et les formes individuelles et collectives de résilience. Fabien Pernet occupera la fonction de coéditeur du prochain numéro des *Cahiers du CIÉRA* consacré à la thématique des enfances inuit.

Émilie Ruffin

emilie.ruffin@gmail.com

Émilie Ruffin est étudiante au doctorat en géographie à l'Université Laval. Maîtresse en aménagement du territoire et développement régional (M.ADTR), son champ d'étude s'attache aux liens entre les pratiques culturelles et l'aménagement des milieux de vie bâtis. Elle poursuit depuis 2005 une recherche consacrée aux territorialités contemporaines autochtones avec les communautés de Salluit (Nunavik, Québec) et Kitcisakik (Québec). Cette recherche porte sur les territorialités en lien aux urbanités, ainsi que sur le phénomène de gouvernance locale relatif à l'aménagement des milieux de vie – plus particulièrement des habitations. Émilie Ruffin est membre du réseau d'échange sur les questions autochtones DIALOG et elle est impliquée auprès de l'Institut culturel Avataq. Elle est également membre du réseau Planners Network, organisation rassemblant les urbanistes progressistes d'Amérique du Nord.

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

Abonnements annuels

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

* Avec justificatif

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	« De l'expérience de terrain dans les sciences sociales »	10 \$
n° 7	« Enfances inuit »	10 \$

** Ajouter des frais de manutention de 2 \$ par numéro commandé

Mode de paiement :

Par chèque ou 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
www.ciera.ulaval.ca

