

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

« IT'S ANOTHER STORY » - IMPACTS DE LA SÉDENTARISATION ET DE LA  
SCOLARISATION SUR LA TRADITION ORALE DU NUNAVIK.  
LE CAS DE KANGIQSUALUJUAQ

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR

MARIE KIROUAC-POIRIER

JUIN 2020

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»



## REMERCIEMENTS

*Nakurmiik Kangiqsualujjuamiut!* Merci à la communauté de Kangiqsualujjuaq pour leur accueil et leur aide précieuse et inestimable! J'espère avoir honoré la confiance que vous m'avez portée en acceptant ma présence pour réaliser ce projet de mémoire. Merci spécialement à chacun des participants qui m'ont accordé leur temps en entrevue. *Nakurmiimarialuk* Nancy, Maggie, Hilda and Ellasie, Nunavik is blessed to have you in his sky and I'm too to had the chance to meet you on my path. You are great leaders in Nunavik and surely amazing role model for all women in the world!

*Nakurmiik* McCombie, Saladie and all the Akuq team for their help! *Nakurmiik* Maggie-Lucy and Julia for their very important work with translation. *Nakurmiik* Melissa for your interest for the book project and all the efforts you put in with your class. *Nakurmiik* Inna, queen of the kitchen with a golden heart! And *Nakurmiik* to all the Qarmaapik family to have been so welcoming. *Nakurmiik* Elijah to let me follow to your hunting trip and to your trap line. You really open me the door of the beauty of your land and that is more than precious! Thank you Julia to have spent 3 hours to help me to save a lost interview. Merci à Olivier et Marie-Andrée pour l'accueil et l'hospitalité. Merci à Mary Sam, Castiel and Gill-Eric pour l'accueil dans leur famille.

Merci à Avataq pour l'archivage des histoires enregistrées pendant mon séjour à Kangiqsualujjuaq et la collaboration pour le formulaire de consentement des aînés. Merci spécialement à Sylvie et Sarah pour leur aide et leur enthousiasme face au projet.

Merci à mon patient directeur Laurent Jérôme pour ta confiance et pour toutes les opportunités d'emplois qui se sont avérées être aussi des situations d'apprentissage. Je me trouve chanceuse d'avoir eu un directeur aussi engagé et présent.

Le dépôt de ce mémoire, c'est aussi l'aboutissement de trois années d'apprentissages riches et variés. Merci à Mathieu Boisvert de m'avoir ouvert les portes de l'Inde avec

son programme court Gomukh! *I ma saraow* professor Murmu and my dear friend Martha and *dhanyavad* professor Sahay to have made my adventure in Jharkhand so memorable!

Merci à Mathieu Boisvert et Richard Compton d'avoir accepté de corriger ce mémoire.

*Nakurmiimarialuk* Jaaji pour ton savoir énorme, ton engagement, et ta passion contagieuse pour la langue des Inuit. Si après quatre sessions je suis toujours au niveau débutant, je n'ai pas de doutes d'avoir acquis un grand nombre de connaissances utiles et ce mémoire en témoigne un peu.

Ce projet n'aurait jamais été possible sans l'appui financier d'Air Inuit et des Fonds PFSN. *Nakurmiik!* Merci! Le montage financier d'un projet dans le nord est une aventure d'envergure! Merci à tous ceux qui y ont participé de près ou de loin : Parc Nunavik, Les Fonds Anjte-Bettin, Le département de sciences des religions, L'association des étudiants aux cycles supérieurs des sciences des religions, Le CIÉRA, Le GRIAAC-CIERA, et les Sœurs de la Congrégation de Notre-Dame.

Merci à mes chères coloc de m'avoir aimé même quand j'avais l'attitude d'un chat pogné dans le rideau pendant plusieurs jours consécutifs. Merci à la gang de chums d'exister et de donner du sens à la vie. Merci à Émile d'être encore là même si je n'étais pas souvent *smooth*. Merci à mon bro et à mon papa pour le rire et la légèreté inconditionnelle. Merci à ma mère d'être une femme aussi inspirante et surtout d'avoir lu chacun des textes et travaux que j'ai écrit depuis que je suis entrée au cégep et de toujours me donner son avis sincère.

Un merci tout spécial à Diane Iezzi pour son œil de lynx à la révision!

## TABLE DES MATIERES

LISTE DES FIGURES .....	ix
LISTE DES TABLEAUX.....	xi
RÉSUMÉ .....	xiii
PRÉAMBULE ORTHOGRAPHIQUE – L’ACCORD DU MOT INUIT .....	xv
INTRODUCTION .....	1
CHAPITRE I –.....	7
MISE EN CONTEXTE.....	7
1. Le Nunavik.....	7
1.1 Sédentarisation.....	8
1.2. Scolarisation.....	15
CHAPITRE II – .....	23
CADRE THÉORIQUE .....	23
2.1. Cadre théorique : la tradition orale.....	23
2.1.1. Différencier l’histoire, l’histoire orale et la tradition orale.....	25
2.1.2. Raconter, c’est choisir.....	28
2.1.3. Les genres de récits.....	30
2.1.4. La construction du temps.....	32
2.1.5. Entités non humaines et récits à épisodes .....	33
2.2. Tradition orale inuite .....	35
2.2.1. <i>Unikkaatuaq</i> .....	35
2.2.2. Entités non humaines inuites : les <i>tuurngait</i> .....	41
2.2.3. Histoires en mutation .....	42
2.2.4. Processus de mythification .....	43
CHAPITRE III – .....	47
MÉTHODOLOGIE.....	47

3.1. Le terrain : Kangiqsualujjuaq .....	47
3.1.1. Sédentarisation.....	51
3.1.2. Scolarisation.....	57
3.2. Généalogie de la recherche : un terrain en trois temps.....	58
3.3. Collecte de données.....	62
3.3.1. Entrevues .....	63
3.3.2. Dessin-entretien .....	64
3.3.3. Sources analysées .....	68
3.4. Défis et limites de la recherche .....	69
3.5. Démarche éthique.....	71
CHAPITRE IV –.....	73
LA TRADITION ORALE DE KANGIQSUALUJJUAQ .....	73
4.1. Entité non humaine, vérités et genres de récits .....	74
4.2. Histoires répétées depuis des temps lointains .....	79
4.3.1. Eagle wanted the girl to be his wife.....	80
4.3.2. <i>Man that became a doll</i> .....	83
4.3.3. Les aurores boréales.....	86
4.3. Histoires vécues en voie de mythification.....	90
4.3.1. <i>When she was growing up [et] When they were building the coop</i> .....	91
4.3.2. L'histoire du premier Annanack .....	97
4.3.3. Émergence d'un nouveau passé.....	101
4.3.4. Aparté sur les histoires des blessures de la colonisation .....	103
4.4. Le rôle pédagogique des histoires .....	106
4.5. Définir les termes locaux : <i>unikkaatuat</i> et <i>unikkaatuait</i> .....	107
CHAPITRE V –.....	112
CHANGEMENTS ET ÉMERGENCE DES ESPACES DE TRANSMISSION.....	112

5.1. Changements des espaces de transmission.....	114
5.1.1. Le territoire est moins accessible.....	114
5.1.2. La famille n'est plus le lieu principal de socialisation.....	122
5.1.3. Émergence de nouvelles technologies .....	127
5.2 Émergence de nouveaux espaces .....	131
5.2.1 La tradition orale à l'école .....	132
5.2.3. La maison de la famille Qarmaapik : guérir en apprenant les histoires du passé.....	136
5.2.4. Parnasimautik : « trouver une solution avec the best of the two worlds » .....	142
CONCLUSION.....	150
ANNEXE A – LETTRE D'APPUI MAIRIE .....	161
ANNEXE B – LIVRE –.....	163
ANNEXE C – AGENDAS PARNASIMAUTIK .....	189
ANNEXE D – TRANSCRIPTION DE JEAN-FRANÇOIS GERMAIN/PARNASIMAUTIK SUR LA CULTURE, KANGIQSUALUJJUAQ 2017 .....	195
ANNEXE E – TRANSCRIPTION DES COMMENTAIRES ÉMIS LORS DE LA PRÉSENTATION DES RÉSULTATS DU PROJET À LA COMMUNAUTÉ.....	203
BIBLIOGRAPHIE.....	207



## LISTE DES FIGURES

Figure 1- Source : association touristique du Nunavik / En ligne.....	8
Figure 2 - Maison permanente de Charlie et Mary Tarqiapik à Quaqtac en 1966 (Dorais, 2017) .....	14
Figure 3 Village de Kangiqsualujjuaq - hiver 2018 .....	48
Figure 4- Village de Kangiqsualujjuaq vu de haut- hiver 2018 .....	48
Figure 5- Carte montrant les régions d'où proviennent les familles qui sont aujourd'hui installées à Kangiqsulujjuaq – source : ARK, 2005 .....	49
Figure 6- Tupiq – Tente traditionnelle inuite montée lors d'un séjour de camping - hiver 2018 .....	50
Figure 7 - Carte poste de traite et mission – source : ARK, 2005.....	52
Figure 8 Plan éloigné du bâtiment de la coop /-Image tirée du film Les Annanack...	55
Figure 9 -Drave / Image tirée du film Les Annanack .....	55
Figure 10 - Carte du village de Kangiqsualujjuaq- Source : Gouvernement Kativik, 2018.....	56
Figure 11 - École Ulluriaq - hiver 2018 .....	58
Figure 12- 2 mars 2018 - Troisième atelier avec un groupe parascolaire de peinture	66
Figure 13- 13 mars 2018 - Premier atelier avec l'aîné Sarah Pasha dans une Tupiq de Parc Nunavik.....	67
Figure 14-Tableau des entités de Scott Heyes - Heyes, 2007:78 .....	76
Figure 15-Dessin enfant atelier 2 - La fille en haut de la falaise .....	82
Figure 16-Dessin enfant atelier 2 - La fille enlevée par l'aigle .....	82
Figure 17- Dessin enfant atelier 3 - l'apparition du brouillard.....	86
Figure 18 - Publication Facebook d'un Kangiqsualujjuamiut le 20 février 2018 .....	90
Figure 19 - Publication Facebook d'un Kangiqsualujjuamiut le 2 août 2018 .....	90
Figure 20 - Dessin enfant atelier 1 - aurore boréal et traineau.....	93
Figure 21 - Dessin enfant atelier 1 – 1 lagopède pour 7 personnes .....	94
Figure 22 - Dessin enfant atelier 1 - 1 lagopède pour toute une famille.....	95
Figure 23 - Dessin enfant atelier 1 - la construction de la coop.....	96
Figure 24 - George Annanack et le traducteur George Koniak– Tirée du film Les Annanacks, 1964.....	99
Figure 25 - Donald Snowden lors de l'assemblée constituante de la coopérative de Kangiqsualujjuaq – Tirée du film Les Annanacks, 1964.....	99
Figure 26 - Extrait du Rapport de Roué pour Avataq 1986 .....	100
Figure 27- Photo de chasse au caribou - H1 et son cousin dépècent l'animal - mars 2018.....	116
Figure 28 - Campement près de Nuvulialuk - chasse aux caribous - mars 2018.....	118
Figure 29- Page couverture du manuel .....	134
Figure 30 - Logo de la maison Qarmaapik.....	139

Figure 31 parnasimautik consultation report 2014- photo prise lors du premier parnasimautik en 2013..... 143

## LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1- Médium et source modèles historiques.....	26
Tableau 2 - Unikkaatuat définitions.....	39
Tableau 3- identification des participants aux entrevues - mars 2018 .....	63
Tableau 4- Définitions Unikkaatuat avec données terrain .....	108



## RÉSUMÉ

Les Inuit du Nunavik ont vécu des changements socio-économiques radicaux depuis la fin des années 1950. Les processus de sédentarisation et de scolarisation ont eu un impact sur les modes de transmission inuits des savoirs. Ce mémoire de maîtrise porte sur l'impact de ces processus sur la tradition orale du Nunavik et présente une étude de cas menée dans le village de Kangiqsualujjuaq. Cette recherche qualitative de terrain analyse les genres d'histoires répétées jusqu'à aujourd'hui par les Kangiqsualujjuamiut et explore les changements dans les contextes de transmission et en observe l'émergence de nouveaux.

Mots-clés : tradition orale, Nunavik, Inuit, transmission, unikkaatuat, sédentarisation, scolarisation



## PRÉAMBULE ORTHOGRAPHIQUE – L'ACCORD DU MOT INUIT

En cette année internationale des langues autochtones décrétée par l'UNESCO, il semble approprié de faire un aparté plus vaste qu'une note de bas de page pour expliquer le choix et la proposition sur l'accord controversé du mot « inuit » fait dans ce mémoire. Le débat a déjà fait couler beaucoup d'encre et les chercheurs et les institutions gouvernementales ne s'entendent toujours pas. En 1979, l'Office québécois de la langue française (OQLF) adhérait à la proposition de l'anthropologue Louis-Jacques Dorais, qui défend un accord en phase avec la grammaire du mot en inuktitut : « [...] invariabilité du mot « Inuit / inuit » en genre et en nombre, mais usage d'« Inuk » comme nom singulier et d'« inuk » comme adjectif singulier appliqué à une personne » (Dorais, 2004 :156). En 1993, la décision a été infirmée lorsqu'un linguiste de l'OQLF appela à l'injure de la langue française. Le mot « inuit » ne faisait pas exception et devait, selon lui, être accordé en genre et en nombre. Même son de cloche au Bureau de la traduction du Canada, qui motive sa décision ainsi :

L'usage ayant évolué depuis, le Bureau, compte tenu de son mandat de normalisation à l'échelle de l'administration fédérale, se doit de rectifier le tir. Il publie donc une nouvelle recommandation qui s'inspire de l'analyse de différentes sources, de l'usage actuel et de l'évolution du processus d'intégration au français des mots empruntés aux langues étrangères. — Cyr et Vittecoq, 2008 :9

L'Institut culturel Avataq<sup>1</sup> n'a pas pris, quant à lui, de décision formelle entérinée par son conseil d'administration sur le sujet. Par courriel, l'archiviste Sylvie Côté-Chew affirme cependant que l'Institut se conformait à la décision de l'OQLF, considérant le mot « inuit » comme une importation. Avataq accepte cependant l'utilisation du mot « Inuk » lorsqu'on parle d'une seule personne. À la lumière de cette pratique chez Avataq, et dans le souci de ne pas alourdir les codes déjà nombreux et parfois mystérieux de la langue française, l'adjectif « inuit » sera accordé en genre et en nombre dans ce mémoire. Cependant, les noms propres qui désignent les personnes inuites demeureront invariables. Ces noms propres seront donc traduits ainsi :

Inuit – les personnes inuites

Inuuk – deux personnes inuites

Inuk – une personne inuite

Cette proposition ne brouille pas les cartes, même pour les non-initiés. Il suffit d'ajouter deux nouveaux mots à notre répertoire : inuuk et inuk. Au-delà du compromis acceptable, il y a là un geste politique. À la suite du recensement de 2011, Statistique Canada a révélé que 99,1% des Inuit vivant au Nunavik pouvaient soutenir une conversation en inuktitut. Bien que la langue soit en santé, le mode duel utilisé pour désigner deux personnes en inuktitut (inuuk) est en danger.

D'après les données étudiées dans ce chapitre et dans ce mémoire, on peut ainsi s'attendre à un déclin généralisé du duel comme de l'alternance de référence dans l'ensemble des dialectes inuit. Le fait que le duel soit absent des langues avec lesquelles les dialectes inuit sont en situation de diglossie – l'anglais en Alaska et au Canada (et dans une moindre mesure le français au Nunavik) et le danois au Groenland – pourrait laisser penser que cette évolution est le résultat de l'influence des langues coloniales. S'il est vrai que les dialectes inuit, particulièrement en Alaska et dans l'ouest du Canada, sont en danger, et que les langues coloniales, particulièrement l'anglais, exercent sur eux une forte

---

<sup>1</sup> Institut culturel des Inuit du Nunavik, créé à la suite de la Convention de la Baie James et du Nord québécois.

pression, il est difficile de savoir si les changements observés dans la langue inuit sont dus au contact des langues ou s'il s'agit d'évolutions internes de la langue. (Mauro, 2018 : 69)

La langue est un instrument qui permet de décrire et d'interpréter le monde ; intégrer les particularités d'une langue autochtone à la langue française apparaît comme une marque de reconnaissance. N'est-ce pas là toute la violence du colonialisme que de ne pas reconnaître, en tant que nation dominante, qu'il existe des codes et des façons d'être qui nous sont inconnus sans pour autant vouloir les changer, les assimiler. Reconnaître l'invariabilité de genre dans les gentilés liés à la nation inuite et accepter la précision de ces noms, qui désignent un nombre grammatical différent – une personne, deux personnes ou un groupe de personnes –, c'est reconnaître une façon différente de décrire et d'appréhender le monde. Cet acte de patrimonialisation des particularités d'une langue parlée depuis des temps immémoriaux apparaît comme incontournable dans un pays qui se dit inclusif.



« I prefer the way it was, because our family were close. But since we got scatter around; my sister living there, my brother down there (rire) it's another story »

– Femme, 61 ans, Kangiqsualujjuaq

« Le sens ne réside nulle part en particulier, n'appartient à personne en propre. On peut assurément le faire vivre, mais on ne le possède jamais »

(Paillé et Muccheilli, 2003 : 66)

« There are so many untold stories. One person can hold a lot of stories in their own time. If you imagine a whole village that's a lot of stories that have tell and untold...»

– Homme, 24 ans, Kangiqsualujjuaq



## INTRODUCTION

L'histoire de ce mémoire a commencé officieusement il y a maintenant dix ans. J'avais 16 ans lorsque, dans le cadre d'un voyage culturel organisé par mon école secondaire, j'ai visité le village d'Inukjuak. J'ai plus tard eu la possibilité de retourner deux fois en terre inuite en tant qu'accompagnatrice de groupes de jeunes qui vivaient la même expérience que j'avais vécue quelques années plus tôt. En 2014, j'ai accompagné un groupe d'élèves dans la communauté de Kangiqsualujjuaq. Après quelques jours d'échanges avec les jeunes de l'école locale, notre groupe de Montréalais est parti séjourner dans un refuge du parc Kuururjuaq, à 100 km du village. Trois aînés de la communauté nous accompagnaient : Lucassie, Susie et Sarah. Les jeunes étaient entassés dans des *qamutiq*<sup>2</sup> derrière les motoneiges pendant que nous faisons le trajet long de la rivière Koroc, lieu de naissance des trois aînés. Un matin, en prenant le thé, Sarah a raconté une histoire de petites personnes maléfiques qui habitaient elles aussi le territoire. Le jeune guide inuit qui faisait la traduction – les aînés ne parlaient qu'inuktitut – a grimacé. Mal à l'aise, il a fini par traduire l'histoire de Sarah. Pour Sarah, cette histoire était aussi réelle que toute son enfance le long de la rivière Koroc. Le guide, dans la fin de la vingtaine, connaît très bien le territoire, mais n'y est pas né. Il est né au village, comme tous les jeunes de sa génération. Malgré leur vécu différent, ces Inuuk partagent à ce jour beaucoup : une langue, un lien au territoire, un passé et

---

<sup>2</sup> Traineaux.

des histoires. Ils ont cependant été socialisés dans des espaces différents et ont grandi avec un mode de vie distinct. Sarah et tous ceux qui partagent son statut d'aîné dans la communauté ont vécu la vie nomade : il fallait suivre le gibier au gré des saisons pour manger. Le jeune guide, comme tous les jeunes de sa génération, est né entre quatre murs, a vu ses parents travailler pour acheter une bonne partie de la nourriture consommée et doit faire de même à son tour. Que partagent encore aujourd'hui ces générations? Quels liens les unissent au quotidien? Quels sont les dénominateurs communs de l'identité inuite aujourd'hui? Dans ce mémoire, je pose ces questions par le biais de la tradition orale. Une recherche qualitative de terrain m'a permis d'interroger le contenu des histoires transmises d'une génération à l'autre et d'explorer la transformation et l'émergence de nouveaux espaces de transmission. La sédentarisation et la scolarisation sont ciblées comme des facteurs de changements dans les pratiques quotidiennes, et c'est pour cette raison qu'elles seront la trame de fond de cette recherche. *Unikkaat* est la racine du mot qui signifie « raconter » en inuktitut. La question centrale de cette recherche est donc la suivante : que raconte-t-on aujourd'hui à Kangiqsualujjuaq et dans quel(s) contexte(s)?

### **Objectifs de la recherche**

- Objectif 1 - Mieux comprendre les liens entre scolarisation/sédentarisation et tradition orale à Kangiqsualujjuaq

Je me suis intéressée aux processus que sont la sédentarisation et la scolarisation comme des marqueurs de changements majeurs dans le mode de transmission qu'est la tradition orale inuite. L'histoire de l'implantation des écoles au Nunavik est mal connue

(Lévesque, Jubinville et Rodon, 2016), et cette recherche a pour objectif de contribuer à sa documentation. Afin de participer à la mise à jour de perspectives inuites sur leur propre histoire, j'ai valorisé des points de vue des Kangiqsualujjuamiut sur la scolarisation et la sédentarisation dans la mise en contexte de ce mémoire. Cette recherche vise donc à lier ces deux processus à la tradition orale contemporaine à Kangiqsualujjuaq.

- Objectif 2 - Documenter la tradition orale contemporaine de Kangiqsualujjuaq et ses dynamiques

Quels genres d'histoires sont transmis aujourd'hui à Kangiqsualujjuaq? Quels sont les savoirs que les aînés souhaitent transmettre aux plus jeunes pour qu'ils continuent à être Inuit dans le monde globalisé et capitaliste du XXI<sup>e</sup> siècle? Ce mémoire interroge le contenu de la tradition orale contemporaine. Cette recherche documente la pratique narrative qui demeure, aux yeux des Kangiqsualujjuamiut rencontrés, une façon fondamentalement inuite de transmettre des connaissances, malgré l'ouverture du territoire (transports aériens) et le développement d'autres pratiques d'acquisition de connaissances et de relations (internet, réseaux sociaux).

- Objectif 3- Documenter les espaces de transmission contemporains de la tradition orale à Kangiqsualujjuaq

Dans quels contextes la tradition orale se manifeste-t-elle aujourd'hui? Le troisième et dernier objectif de cette recherche est d'explorer de quelles façons les Kangiqsualujjuamiut tentent de s'approprier un lieu imposé par la colonisation, telle l'école, mais aussi de documenter de nouveaux lieux ou événements qui s'établissent depuis quelques années et qui favorisent la transmission de la tradition orale au village.

## **Structure du mémoire**

Dans ce mémoire, je trace le tableau du contexte actuel au Nunavik à travers le prisme de la sédentarisation et de la scolarisation (chapitre I). Il est important pour moi de faire entendre les voix des Kangiqsualujjuamiut lorsqu'on raconte leur propre histoire. Outre la littérature scientifique, j'ai consulté des textes d'intellectuels inuits, des extraits de témoignages d'aînés repérés dans les archives d'Avataq ainsi que quelques extraits des entrevues que j'ai menées pour raconter la sédentarisation et la scolarisation au Nunavik. En plus de décrire l'histoire de ces deux processus, ce chapitre présente les répercussions de ces derniers sur le mode de vie des Kangiqsualujjuamiut aujourd'hui.

Ensuite, il est question des terminologies et des concepts qui décrivent la tradition orale inuite dans la littérature (chapitre II). En premier lieu, j'appuie mon analyse et conceptualise l'objet des traditions orales autochtones à partir de divers écrits, notamment Vincent, Savard, Cruikshank et Ancelet. Je me penche également plus précisément sur la tradition orale inuite à partir des analyses de Saladin d'Anglure, de Martin et de Laugrand. J'aborde la tradition orale comme un objet dynamique et vivant, qui se transforme à travers les conteurs, leurs auditoires et les contextes de transmission.

Outre la présentation des méthodes de collecte de données utilisées pour cette recherche qualitative de terrain (chapitre III), je décris plus précisément la scolarisation et la sédentarisation à Kangiqsualujjuaq, le village où s'est déroulée cette recherche. Suivent les défis et les limites de cette recherche.

Je propose une catégorisation des récits en deux genres : les histoires provenant d'un passé connu et les histoires provenant d'un passé inconnu de l'auditoire (chapitre IV). J'utilise des exemples de ces deux types de narration en mettant l'accent sur des histoires en voie de faire leur entrée dans la tradition orale des Kangiqsualujjuamiut. Enfin, le rôle d'enseignement attribué aux histoires à Kangiqsualujjuaq est abordé.

Le dernier chapitre (chapitre V) comprend deux sections : les facteurs qui ont altéré les contextes de transmission depuis la création du village; l'avènement de nouveaux lieux, d'événements et d'initiatives locales particulièrement propices à la transmission orale de savoirs traditionnellement inuits.



## CHAPITRE I –

### MISE EN CONTEXTE

#### 1. Le Nunavik

Le Nunavik est le territoire des Inuit au Québec. Situé au nord du 55<sup>e</sup> parallèle, il couvre le tiers de la province. La langue des Inuit, l'inuktitut, fait partie de la famille linguistique eskimo-aléoute qu'on trouve autour du cercle polaire, principalement de l'Alaska au Groenland en passant par le Canada. Au Nunavik, deux dialectes de l'inuktitut sont parlés aujourd'hui, celui de la Baie d'Hudson et celui de la Baie d'Ungava. Douze mille quatre-vingt-dix personnes (Nunivaat, 2015) habitent dans les 14 villages inuits du Nunavik qui ont le statut de municipalité. Cinquante-quatre pour cent de la population est âgé de moins de 25 ans (Nunivaat, 2015). Aucune route ne relie ces communautés, qui ne sont accessibles que par avion ou motoneige l'hiver et par bateau l'été. Au Nunavik, le sol étant gelé en permanence, les infrastructures sont bâties sur pilotis. Des camions assurent quotidiennement le transport de l'eau potable

et des eaux usées dans les communautés. Toutes les communautés sont connectées à internet depuis 2004.



Figure 1- Source : association touristique du Nunavik / En ..

## 1.1 Sédentarisation

La sédentarisation des Inuit au Québec est relativement récente, et les changements que ce processus opère sur leur mode de vie sont importants. Les aînés qui vivent dans les communautés du Nunavik ont jadis connu la vie semi-nomade. Nés dans des igloos ou dans des tentes, les membres de cette génération vivent aujourd'hui dans les villages un quotidien radicalement différent. Une brève synthèse de cette sédentarisation permet de constater l'impact qu'elle a eu sur les populations.

Des postes de traite de fourrure s'établissent au Nunavik au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Les Inuit échangent des peaux, principalement de renards, contre certaines denrées telles que du thé, des balles de fusil ou de la farine. Ils vivent en unités familiales qui se regroupent parfois et changent de campement au gré des saisons pour suivre les animaux qu'ils chassent. Le mode de vie des ancêtres des Inuit qui vivent aujourd'hui à Quaqtak est décrit par l'anthropologue Louis-Jacques Dorais:

Au camp d'hiver, on pêche dans les lacs et on harponne le phoque au trou de respiration. À la fin de mai, on déménage au camp de printemps pour y chasser le phoque qui se chauffe sur la glace. Il est possible qu'à cette époque de l'année, les gens qui habitent sur la côte de l'Ungava chassent le béluga au harpon à partir de la rive. Quand la mer est suffisamment dégagée, on poursuit le phoque et le béluga en kayak. Cela dure jusqu'en août, alors que certains vont chasser le caribou. [...] jusqu'au début du siècle, cet animal fréquentait en automne les rives de la baie Diana et la côte de l'Ungava. On retrouve à certains endroits les cairns de pierres alignées (*inutsuit*) qui servaient à canaliser les troupeaux pour qu'ils se dirigent vers les chasseurs. [...] Ceux qui ne vont pas à la poursuite du caribou continuent à chasser en kayak. Ils s'adonnent aussi à la pêche à la ligne et au barrage. Aux premières neiges, on revient au camp de traite à fort Chimo. (Dorais, 1984 :45-46)

Le début de la traite des fourrures marque de grands changements sociaux et économiques pour les communautés autochtones, car la chasse n'est désormais plus menée qu'à des fins de subsistance. Parallèlement à l'apparition des comptoirs de traite, des missions chrétiennes et d'autres installations gouvernementales fédérales s'installent au Nunavik au début du XX<sup>e</sup> siècle. Ces bâtiments, commerciaux ou pourvoyeurs d'aide, deviennent des lieux de rassemblement saisonnier pour les Inuit (Hervé, 2015).

Les missionnaires atteignent leurs objectifs et christianisent les Inuit du Nunavik progressivement vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Le christianisme est adopté par les Inuit, sans toutefois évacuer les savoirs en vigueur avant l'arrivée des missionnaires. Les Inuit continuent d'interpréter le monde à partir d'une cosmologie empreinte du chamanisme. Laugrand a consacré sa thèse de doctorat à la réception du christianisme

dans l'Arctique de l'Est canadien : « La réception du christianisme par les Inuit s'est traduite par des phénomènes d'appropriation qui n'ont jamais remis en cause, au-delà de certaines transformations, des éléments fondamentaux de la culture inuite » (Laugrand, 2002 :474). La christianisation est tout de même un changement majeur dans les façons d'interpréter le monde, se manifestant jusque dans la langue inuite, qui se dote de nouveaux mots pour décrire le monde en transformation. Les mots qui désignent les jours de la semaine sont de bons exemples<sup>3</sup>. En inuktitut, *allitut* signifie « dimanche ». Il est composé de la racine *alliq*, qui correspond au verbe restreindre, et de la terminaison *tut* de la troisième personne du pluriel au mode indicatif attributif. La traduction littérale du mot pour désigner le septième jour de la semaine est donc « ils se retiennent ». Le mot qui désigne « lundi » est *alliriirtut*. *Rii* est un infixé qui signifie « qui met fin ». La traduction littérale du terme « lundi » en inuktitut est « ils ont terminé de se retenir ». L'incursion du repos dominical dans les pratiques des Inuit marque de nouvelles restrictions qui émanent de la religion catholique : interdiction de travailler ou de chasser le dimanche. Ce vocabulaire montre également l'émergence d'un découpage du temps basé sur la tradition judéo-chrétienne. Un découpage du temps lié aux horaires du travail salarié s'impose à la suite de la sédentarisation. Cependant, bien que de nouveaux tabous et concepts voient le jour dans la façon de concevoir le monde des Inuit, ils n'effacent pas les fondements du monde qui prévalaient avant la présence chrétienne. L'adoption du christianisme :

[...] ne remettait nullement en cause, malgré tous les changements considérés dans les mythes et pratiques, une relation constitutive des systèmes chamaniques : cette responsabilité des chamanes, ces êtres « cosmopolites par nature » et « constamment à l'affût des idées nouvelles » (Descola, 1993 : 354), à assurer la gestion de l'aléatoire (Hamayon 1900) par la conclusion, dans les termes de l'échange, d'alliances toujours renouvelées et plus bénéfiques avec le monde des esprits. (Laugrand, 2002 : 438)

---

<sup>3</sup> Les explications relatives à la langue inuite proviennent de notes de cours personnelles prises pendant un cours d'introduction à l'inuktitut, donné par le professeur Georges Filotas, à l'institut culturel Avataq.

La réception du christianisme est un facteur de changements important dans la façon d’appréhender le monde des Inuit. Comme elle est largement documentée (Laugrand, Oosten, Ouellette, Remie)<sup>4</sup>, il n’en sera pas question davantage dans ce mémoire.

Si la traite fut une activité florissante pour les Inuit, elle finira par se transformer en une activité économique instable et peu lucrative. Selon le sociologue Gérard Duhaime, la traite devint une activité en déclin pour trois raisons : l’instabilité de l’approvisionnement causé par le cycle de vie du renard; les caprices du marché international de la fourrure, qui se répercutent sur le prix d’achat des peaux aux trappeurs; et le fait que la Compagnie de la Baie d’Hudson devient un monopole, en achetant les postes de Revillon Frères, et obtient mainmise sur le prix d’achat des fourrures (Duhaime, 1983 :29). L’impact de ce monopole sur le prix des fourrures est également abordé par l’Inuk Noah Angnatuk, originaire de la région de Killiniq, dans une entrevue réalisée en 1988 : « [...] black and bluescross foxes were quite expensive while there were two stores operating at Killinerk. But once the other store closed, the prices of the skins dropped very dramatically ». (Avataq, fond CBC North)

Avant le milieu des années 1950, le gouvernement fédéral adoptait une attitude anti-sédentarisation de façon à s’engager financièrement le moins possible dans la vie des Inuit tout en maintenant l’occupation du territoire (Duhaime, 1983 : 33). En d’autres mots : on ne souhaitait pas que les Inuit deviennent dépendants de l’État.

Le désintérêt du gouvernement canadien à l’égard de l’Arctique est si profond que, lorsqu’il accorde à l’Armée de l’air américaine (USAF) la permission de construire des aérodromes dans l’Arctique pour faciliter le transport de matériel militaire vers l’Europe durant la Seconde Guerre mondiale, il n’a aucune idée de la localisation de ceux-ci. (Gagnon *et al.* 2002, dans Lévesque, Jubinville, Rodon, 2016 : 150)

---

<sup>4</sup> Pour une revue de la littérature sur la conversion dans l’Arctique voir l’introduction du livre Mourir et renaître de Laugrand (2002).

Après sa présence dans le Nord canadien, l'USAF critiquera le manque de soutien du gouvernement canadien envers les Inuit et déplorera les conditions de vie de ces derniers. Cette pression internationale, conjuguée à la situation particulièrement précaire des Inuit à la suite de la chute du commerce des fourrures et d'une période de quasi-absence du caribou, provoquera un changement d'attitude de la part du gouvernement canadien, qui se voit obligé d'apporter une aide minimale à ceux qui habitent le nord du pays. S'ensuit la création du Northern Co-ordination and Research Centre, qui vise à documenter l'Arctique canadien. Il en découlera politiques, programmes et infrastructures qui viseront à faire entrer les Inuit dans la société canadienne (Lévesque, Jubinville, Rodon, 2016 : 151).

Les diagnostics de tuberculose sont un des facteurs importants de la sédentarisation (Duhaime, 1983). L'évacuation massive d'Inuit, vers des sanatoriums du Sud, laisse derrière des familles qui peinent à survenir à leurs besoins. L'organisation domestique est chamboulée chez les familles brisées. Elles se tournent alors vers les ressources qui gravitent autour des postes de traite pour les aider.

« Les gens qui restaient pleuraient et pleuraient, parce que leur père ou leur mère étaient emmenés. Ils pleuraient beaucoup parce qu'ils ne savaient pas quand ils reviendraient. Ils ne s'éloignaient pas des agents fédéraux, car ils n'étaient pas capables de subvenir eux-mêmes à leurs besoins. » (Entrevue 25, dans Duhaime 1983 : 36)

Dans ses travaux sur le leadership et la coopération au Nunavik, l'anthropologue Caroline Hervé s'intéresse à l'impact des premiers contacts sur les relations de pouvoir (Hervé, 2015 : 179-227). Hervé fait l'historique des relations entre les Inuit et les différentes entités *Qallunaat*<sup>5</sup> qui se sont installées ou ont été présentes dans l'Arctique québécois dès le début du XX<sup>e</sup> siècle. Elle se penche également sur la présence des

---

<sup>5</sup> Qallunaat se traduit littéralement de l'inuktitut «grands sourcils». C'est le mot qui désigne les Blancs au Nunavik.

baleiniers, des commerçants de postes de traite, des missionnaires, des policiers et des représentants des deux ordres de gouvernement. Les relations d'entre-aide qui se tissent avec ces instances sont essentielles à l'acceptation de leur présence, conclut l'anthropologue. Ces acteurs *Qallunaat* sont acceptés dans la mesure où ils échangent ou fournissent des biens alimentaires, matériels ou immatériels. Se rapprocher de ces ressources, devenues importantes dans la vie des Inuit, serait en partie à l'origine du mouvement de sédentarisation :

De façon générale, les raisons qui poussent les Inuits à se sédentariser sont fortement liées à cette question de l'accès aux services et donc de l'aide de l'État. Certains viennent s'installer de façon permanente assez vite et de leur plein gré dans les villages en construction, soit parce qu'ils y avaient un emploi, soit parce qu'ils y cherchaient la sécurité. (Hervé, 2015 : 218)

Un inuk de Kuujjuaraapik explique à Gérard Duhaime lors d'une entrevue : « Avant, les Inuits ne venaient ici que pour la traite des fourrures; ils venaient aussi parfois en hiver, à Noël, mais ils ne passaient pas l'année ici. C'est la misère et la famine qui ont forcé les gens à se regrouper » (Entrevue 26, dans Duhaime, 1983 :31).

D'abord, des tentes et des cabanes, construites par les Inuit avec les matériaux disponibles sur place, s'érigent à l'emplacement des villages actuels. « De cinq à quinze personnes s'entassaient à l'intérieur de ces cabanes, généralement dans une seule pièce », se rappelle Dorais de son arrivée au village de Quataq en 1965 (2017 : 27).

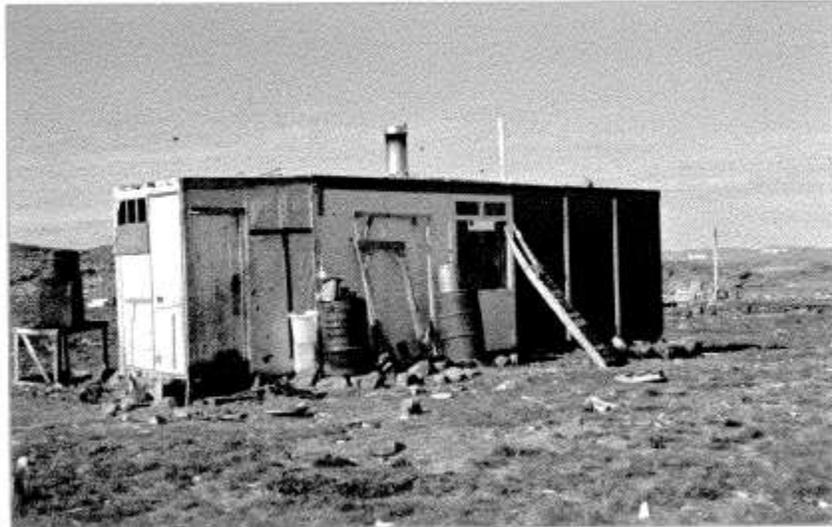


Figure 2 - Maison permanente de Charlie et Mary Tarqiapik à Quaqtak en 1966 (Dorais, 2017)

Le gouvernement fédéral crée, en 1959, le premier programme de logement : *Eskimo Housing Loan Program*. Encore aujourd'hui, dans certaines communautés, il y a des maisons issues de cette première vague de construction fédérale. De forme carrée et dotées de fenêtres très petites, ces maisons sont appelées *matchbox*. Le système de vente de maison s'avère peu efficace, car la majorité d'entre elles demeurent impayées (Duhaime, 1983). Le gouvernement met donc en place rapidement un système de location des maisons. Aujourd'hui, un manque criant de logements sévit et les maisons, conçues par des firmes du Sud, sont culturellement inadaptées, soutient Laugrand dans un article sur l'habitation au Nunavik et au Nunavut, coécrit avec son étudiante Andréanne Brière (2017 :36).

L'instauration de la scolarisation au Nunavik est directement liée à la sédentarisation. L'école est obligatoire dès ses débuts. Dans plusieurs villages, l'enseignant devient l'agent officiel du gouvernement et est, par conséquent, responsable de distribuer les allocations. L'instituteur détenait alors un pouvoir de persuasion assez efficace face

aux insoumis, car il menaçait les familles de ne pas leur verser d'allocations si leurs enfants ne fréquentaient pas l'école (Duhaime, 1983 :38). Une femme de 61 ans de Kangiqsualujjuaq se souvient des pressions exercées sur ses parents : « If you don't go to school our parents were force because if we don't go to school we were not gonna be it allowance and all that » (entrevue, Femme, 61 ans).

Le déclin de la traite des fourrures, la maladie et la famine, conjugués aux politiques de logement et à la nécessité de se rapprocher pour avoir accès à l'aide gouvernementale, sont de façon générale les principaux facteurs qui ont poussé les Inuit à se regrouper et à s'installer en villages permanents.

## 1.2. Scolarisation

Au Nunavik, l'histoire de la scolarisation est particulière. Il est tout récent que la recherche s'y intéresse et mette de l'avant son unicité (Lévesque, Jubinville, Rodon, 2016 :145). Si « avant 1949, le Fédéral et la province de Québec n'accordent aucune importance à l'éducation des Inuit au Nunavik » (*ibid.*), les deux partis finiront par vouloir respectivement contrôler cet aspect de la vie des Inuit. L'implantation d'écoles devient alors pour les deux gouvernements une façon de revendiquer des pouvoirs sur un territoire jusqu'alors ignoré.

Comme vu précédemment, la chute de la traite de fourrures et les famines qui sévissent au Nord poussent le gouvernement canadien à intervenir. Puisque le Nunavik fait partie de la province de Québec, le gouvernement fédéral s'attend à se faire rembourser les coûts engendrés par l'aide envoyée aux Inuit par le gouvernement provincial. La province francophone s'y oppose et défend l'idée que, comme les Premières Nations, les Inuit sont sous la responsabilité du fédéral. La cour Supérieure du Canada tranchera en 1939 avec la décision *Re Eskimo* : le fédéral est juridiquement responsable des Inuit. C'est le ministère des Mines et des Ressources qui sera responsable des affaires inuites. Jusque-là, la scolarisation avait été laissée aux mains des organisations missionnaires au Nunavik et était omni absente. Si le gouvernement fédéral construit une école à Kuujjuaq en 1949 et une à Inukjuak en 1950, il faudra attendre la politique d'éducation pour les Inuit de Jean Lesage, en 1955, pour assister à la construction d'écoles dans un nombre considérable de communautés. Le programme de ces écoles est calqué sur ceux du sud du Canada, et l'utilisation de l'inuktitut est interdite en classe (Lévesque, Jubinville, Rodon, 2016 : 147). En 1960, des foyers d'accueil pour les enfants dont les parents demeurent sur le territoire pendant l'hiver seront également construits par le gouvernement fédéral en périphérie des écoles. Les conditions de vie dans ces foyers seraient similaires à celles vécues dans les pensionnats autochtones dans l'ensemble du Canada.

Même si le gouvernement fédéral n'utilisait pas le terme « pensionnat » pour désigner le réseau d'écoles de jour et de foyers exploité par le ministère du Nord canadien, les enfants inuits qui fréquentaient un externat fédéral et vivaient en foyer ou qui étaient placés dans des pensionnats étaient considérés comme des pensionnaires. (King, 2006 :7)

Selon le rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada, quatre foyers d'accueil seront construits au Nunavik : Kangiqsualujjuaq, Kuujjuaraapik, Kangirsuk et Inukjuak. Les Nunavimmiut qui ont fréquenté les pensionnats seraient en

majorité des habitants de Kuujjuaraapik et d'Inukjuak (Lachapelle, 2017 : 78). En 1970, un tiers des pensionnaires qui fréquentaient le Churchill Vocational Center provenait du Nunavik. Cependant, « l'école de Métier de Churchill et celle de Kuujjuaraapik n'étaient pas des pensionnats à proprement parler » souligne Lachapelle en se basant sur une communication personnelle avec Dorais (*ibid.*). « L'expérience vécue dans les pensionnats du Nouveau-Québec (Nunavik) et du Labrador doit encore faire l'objet de recherches et d'études », selon le rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada, déposé en 2015 (CVR, 2015 :197).

Après la Deuxième Guerre mondiale, le vent a tourné, et le gouvernement canadien s'intéresse à son Nord et y voit un potentiel économique. « La scolarisation a pris son essor dans une mouvance interventionniste à l'endroit des Inuit », souligne Lachapelle dans sa thèse de doctorat sur les expériences postsecondaires d'Inuit du Nunavik (2017 :74). Des écoles fédérales seront ainsi érigées au Nunavik jusqu'en 1962. Parallèlement, Jean Lesage, alors ministre des Mines et Ressources au sein du gouvernement du Canada, devient premier ministre du Québec en 1960. « Son objectif est de réformer le Québec. Il tient aussi à développer et contrôler les ressources du Nunavik et à affirmer sa souveraineté sur ce territoire » (Lévesque, Jubinville, Rodon, 2016 : 147). Dans cette optique, la Direction générale du Nouveau-Québec est créée en 1963 sous l'égide du ministère des Richesses naturelles. Cette nouvelle organisation vise à coordonner l'administration du Nunavik. Dans cette volonté d'affermir son contrôle sur le Nord, le Québec commence à ouvrir des maternelles, service non desservi par le fédéral, dans les communautés du Nunavik. On souhaitait alors prendre du galon en matière d'éducation. Cette initiative est perçue comme une stratégie nationaliste (*Les relations du Canada avec les Inuit*, rapport préparé pour le compte d'Affaires indiennes et du Nord Canada). Ce rapport stipule : « Comme l'éducation était assurée essentiellement en anglais, les nationalistes canadiens-français ont

commencé à mettre en place leurs propres écoles francophones dans les collectivités inuites en 1959 » (Bonsteel, 2006 : 95).

En 1964, le Québec et le Canada signent un accord de principe pour transférer l'éducation des Inuit en compétence provinciale. Un transfert qui ne sera finalement jamais honoré. Ce qui n'empêche pas la province en pleine révolution tranquille à continuer de construire des écoles et à planifier l'éducation des Inuit, et ce, jusqu'à mettre sur pied une commission scolaire : la Commission scolaire du Nouveau-Québec. Les deux gouvernements ne se sont jamais entendus sur leur gestion. Ces mesures d'éducation par l'institution scolaire sont guidées par une volonté, respective à chacun des ordres de gouvernement, de marquer le territoire et d'assimiler ses habitants. Bien que les cursus présentés par chacun d'eux soient différents dans leurs visions d'ensemble, un point en commun demeure : on souhaite aider l'Inuk à trouver du travail pour favoriser son intégration à la société qu'on veut dominante sur le territoire qu'est le Nunavik.

Le chasseur inuk et auteur Tumaasi Qumaq se souvient de la première école de sa communauté, Puvirnituk, dans son autobiographie :

Cet été-là (1958), on construisit aussi une école. C'est le gouvernement fédéral qui fit ériger ces premières écoles. On nous disait que lorsque nos enfants auraient reçu une éducation, ils seraient en mesure d'aider les Inuit. On ne nous disait pas ce qu'on allait leur enseigner à l'école. Nous n'avions aucune idée de ce que nos enfants allaient apprendre. Lorsque nous demandions aux enfants ce qu'ils apprenaient, ils disaient qu'ils n'avaient pas le droit de parler leur propre langue, qu'ils devaient parler en anglais seulement. (Qumaq, 2010 : p. 86)

Un inuk de Kangirsuk interrogé par Crago *et coll.* se souvient de la construction des premières écoles comme des événements fortement liés à la sédentarisation :

When the first school was built in Kangirsuk, Inuit families still lived nomadically on the land. Going to school in these first years, meant that children as young as 5 years old were removed from their families and taken to present-day location of the village of Kangirsuk. There, they were lodged in a residence from fall until spring and educated in English. In the space of a few years, families began to move off the land and settle near the school in order to be able to live with their children. At first, the families lived nearby the school in tents and igloos; later they built shacks and small houses. In the mid-1960s, the federal government began building houses for the Inuit of Ungava Bay. In 1967, second school, run by the provincial Direction Générale du Nord du Québec (DGNQ), was opened in Kangirsuk. It differed from the federal school by offering French language instruction and kindergarten taught by Inuit teachers in Inuktitut. The two schools operated in parallel until the JBA in 1975. (Crago *et coll.*, 1993, cité dans Lachapelle, 2016 :76 )

En 1975<sup>6</sup>, la signature de la Convention de la Baie James et du Nord québécois mène à la création d'instances inuites, tels le gouvernement régional Makivik et la Commission Scolaire Kativik (CSK)<sup>7</sup>. On assiste à un tournant en éducation au Nunavik, car les Inuit en sont dorénavant partie prenante. La CSK s'inspire des façons de faire développées par la Commission scolaire du Nouveau-Québec, notamment pour le bilinguisme du programme d'enseignement (Lachapelle, 2017 : 88). Les élèves feront leur scolarité jusqu'en troisième année du primaire en Inuktitut. Les parents pourront ensuite choisir le français ou l'anglais pour la suite du cheminement de l'enfant, résultat de la fusion des deux systèmes d'éducation fédéral et provincial sous l'instance de la CSK. Un partenariat avec l'Université McGill pour la formation des enseignants inuits, mis en place par la Commission scolaire du Nouveau-Québec, est également reconduit. La CSK est, depuis la signature de la Convention de la Baie

---

<sup>6</sup> En 1971, Robert Bourassa a l'ambition de lancer un projet d'aménagement de la plus grande centrale hydroélectrique souterraine du monde sur les rivières de la Baie James. Les autochtones qui habitent le territoire ne sont pas consultés, et l'affaire sera portée en cours. En 1973, le jugement Malouf donne raison aux Cris et suspend les travaux de la Baie-James. En découlera la signature de la Convention de la Baie-James et du Nord-québécois, qui dédommagera les Cris et les Inuit pour les installations hydroélectriques sur le territoire. Cette entente leur confèrera également de nouveaux pouvoirs.

<sup>7</sup> La comision scolaire se nomme aujourd'hui Kativik Ilisarniliriniq.

James, responsable de l'éducation des Inuit à tous les paliers. Elle dirige les écoles primaires et secondaires dans les communautés (souvent dans la même bâtisse) et encadre les élèves qui souhaitent poursuivre des études postsecondaires lorsqu'ils partent étudier au Sud. Le financement de la CSK provient à 75% du provincial et à 25% du fédéral.

La scolarisation a changé la façon d'enseigner et le rapport aux déplacements des Inuit à Kangiqsualujjuaq, m'explique une Kangiqsualujjuamiut de 60 ans lors de mon terrain à Kangiqsualujjuaq :

It was just happening naturally (education). But with the western education that came in in the past 40-50 years [...] education notion in the earlier days is not the same as now because we have to be in a building, there's time, inuit use to travel all seasons of the year. We are in a community now where the children have to travel inside a building the whole year except summer. (F4)

Aujourd'hui, les cursus scolaires et les méthodes d'enseignement occidentales qui prévalent dans les salles de classe sont considérablement différents des façons de transmettre des connaissances utilisées avant la sédentarisation. « Le système scolaire s'inscrit aussi en contradiction avec les principes épistémologiques et les modes d'apprentissage et de transmission ayant cours généralement dans les milieux autochtones » (Poirier, 2009 : 27), peut-on lire dans un texte où l'auteure pose l'école à la fois comme agent d'assimilation et comme un passage requis pour gagner en autodétermination chez les jeunes Autochtones. Un paradoxe qui pourrait être renversé grâce à la conception de matériel pédagogique qui mettrait de l'avant des perspectives inuites, selon une ancienne enseignante d'inuktitut de l'école Ulluriaq, à Kangiqsualujjuaq :

We can't be left behind, we need to bring our kids to school, because if we refuse that our kids go to school, they will be left behind and what are they gonna do?

Live on wealth fare? We have no choice. But at the same time, Kativik, the school, should be able to provide more opportunities for kids to learn about history. Not western history but inuit history. (F2)

Plusieurs facteurs ont poussé les Inuit à la sédentarisation. Les gouvernements ont parfois mis en place des mesures contraignantes, notamment la menace de couper les allocations si les enfants ne vont pas à l'école, ou ont posé des actions ayant des répercussions inattendues, notamment la perte d'autonomie des familles lorsque certains de ses membres étaient envoyés au Sud pour se faire soigner. Les Inuit ont quant à eux parfois choisi de leur propre gré de se rassembler pour trouver de l'aide et mettre fin à des conditions de vie précaires. Peu importe les raisons ou les façons qui ont poussé les Inuit du Nunavik à se sédentariser, la rapidité d'exécution de ce changement de mode de vie a eu des répercussions importantes dans les communautés d'aujourd'hui. En entrevue, une femme de 60 ans explique le besoin de guérison très présent qui découle du contact avec la société eurocanadienne :

[...] if I'm proud to be a inuk, I have my culture, my language, I can function in both and people my age and older we've gone through very difficult period because we've been introduce to the other side, Qallunaat culture, but also try to live our ways, but some... there's an history and context too that maybe places today negative social, there's social impact because of what have happen. You know the dog's slaughter, the residential school. We still have to acknowledge and not forget them but at the same time we need to move forward. We need to heal and continue... (F4)

C'est dans ce contexte, où la langue et la culture inuites sont pleines de vitalité et où le mode de vie a subi des changements draconiens dans les soixante dernières années, que la tradition orale du Nunavik sera abordée. Les balises conceptuelles avec lesquelles le sujet sera traité sont présentées dans le chapitre II.



## CHAPITRE II –

### CADRE THÉORIQUE

La manière dont la littérature scientifique a abordé la tradition orale sera explorée dans ce mémoire (chapitre II). Le cadre théorique de cette recherche se décline en deux temps. Il explore d’abord la tradition orale comme mode d’historicité et cadre de référence culturel. En second lieu, il met de l’avant certains concepts de la tradition orale des Inuit.

#### 2.1. Cadre théorique : la tradition orale

« On entend par tradition orale un savoir collectif ancien qui s’est transmis oralement sur des générations. Ce savoir peut toucher beaucoup de choses : des connaissances techniques, des recettes, des récits fondateurs » (Inksetter, 2019 :18). C’est ainsi que définit la tradition orale, dans un article de vulgarisation scientifique, la sociologue Leila Inksetter, qui travaille sur l’histoire des groupes algonquiens septentrionaux. Dans le présent mémoire, c’est la pratique narrative qui sera documentée et l’accent

sera donc mis sur les récits et les espaces de transmission utilisés pour transmettre des savoirs de génération en génération au sein d'une même communauté. Ces histoires proviennent d'un passé lointain ou ont été vécues par le conteur ou l'un de ses contemporains. Loin d'être des contes de fées, elles sont le fondement des sociétés de tradition orale. Leurs rôles sont expliqués par le spécialiste de la tradition orale innue, l'anthropologue Rémi Savard :

On aborde trop souvent ces œuvres comme s'il ne s'agissait que de précieuses archives orales. Il est certain qu'elles constituent de véritables joyaux. Mais je propose de commencer à y voir plutôt les rêves collectifs de ces peuples comme ils les formulaient à l'époque classique de leur histoire, avec la même intelligence, la même gravité, le même humour et la même sensibilité qu'on retrouve en écoutant chanter un Florant Vollant ou en lisant un poème de Rita Mestokosho. Car sans quitter le champ de l'art, cette pratique narrative jouait un rôle identique à celui de nos traditions juridiques, et avec des taux d'échec et de succès très comparables. Du moins jusqu'à ce que l'on supprime les outils qui leur permettaient d'exercer leur souveraineté. (2006 : 19)

Ces histoires transmettent des façons d'être au monde et régissent les façons d'être en société. Elles transmettent un corpus de savoirs nécessaires à la compréhension du monde dans une perspective culturelle donnée. Il faut les connaître pour comprendre la perspective réelle d'un peuple explique l'anthropologue Julie Cruikshank. Au début de ses entrevues avec des femmes âgées tlingites et athapascanes visant à documenter des périodes de l'histoire du Yukon, Cruikshank leur demandait de raconter des événements précis. Pour répondre à ses questions, les femmes commencèrent d'abord par répondre avec des histoires où les protagonistes voyageaient sous l'eau ou dans les airs. Ces âgées rapportaient les histoires qu'on leur avait racontées jadis pour expliquer le monde et son fonctionnement. Des histoires qui racontent le passé et qui enseignent des techniques ou des savoirs nécessaires à la survie. Cruikshank comprit que ses interlocutrices souhaitaient d'abord lui enseigner les codes nécessaires pour comprendre leur perspective de l'histoire. L'histoire d'une jeune fille qui maria une étoile avait la même portée éducative aux yeux des âgées interviewées que l'histoire de la ruée vers l'Or du Klondike. « These women talk about their lives using an oral

tradition grounded in local idiom and a shared body of knowledge » (1992 : 2). Plus qu'un corpus d'histoires, la tradition orale d'un peuple comporte des savoirs et des référents et porte en elle des façons de voir le monde et d'interagir avec lui. Elle est à la fois conscience et mémoire.

### 2.1.1. Différencier l'histoire, l'histoire orale et la tradition orale

La tradition orale a longtemps été boudée des historiens en tant que source historique valable<sup>8</sup>. Un des premiers à s'y intéresser à titre de source pour l'histoire est l'historien et anthropologue de l'Afrique Jan Vansina. Anthropologue ayant travaillé avec les Innus, Sylvie Vincent reprend ses propos et met de l'avant les deux critères qu'il propose pour identifier la tradition orale : la transmission du message doit être faite par la parole, et le message doit franchir plusieurs générations. En citant textuellement Vansina, Vincent souligne l'énoncé suivant : « (les traditions orales) ne sont pas contemporaines de ceux qui les relatent » (Vansina, 1985 :12-13, dans Vincent, 2013 :77). L'auteure insiste sur ce point afin de différencier la tradition orale de l'histoire orale :

L'histoire orale est le résultat du travail d'un historien qui utilise des témoignages oraux afin de documenter des événements qui ne le sont pas ou pas suffisamment, par les sources écrites. Il s'agit de souvenirs autobiographiques recueillis auprès de personnes qui ont vécu ces événements. (Vincent, 2013 : 76)

L'histoire orale est donc la construction de l'histoire à partir de témoignages oraux, d'informations racontées par des particuliers. Elle est la construction d'une histoire collective à partir des paroles de ceux qui ont vécu les événements. La tradition orale est, quant à elle, un ensemble en soi de savoirs communs. Elle porte en elle une

---

<sup>8</sup> Voir Vincent 2013 pour un argumentaire sur la crédibilité de l'histoire orale.

perception de ce qui est vrai, commune à l'ensemble des individus d'une même société. Vincent conclut cette distinction en mettant de l'avant la portée patrimoniale de la tradition orale :

À mes yeux, la distinction entre histoire orale et tradition orale est essentielle, car elle fait du message de la tradition orale non pas l'expression d'une expérience ou d'un point de vue personnels, mais le résultat d'un savoir sur le passé qui, parce qu'il est hérité des générations antérieures, est un savoir collectif, un savoir partagé. (Vincent, 2013 : 78)

À la lumière de cette distinction, j'aborde la tradition orale, l'histoire orale et l'histoire telle qu'on la conçoit dans notre société occidentale comme trois systèmes de pensée et de diffusion du passé. Ces trois façons bien distinctes de raconter le monde, qui passent par trois médiums de transmission différents, ont des sources de nature différente.

*Tableau 1- Médium et source / modèles historiques*

	Tradition orale	Histoire orale	Histoire
Médium	Oral	Écrit	Écrit
Source	Orale	Orale	Écrite

Dans la tradition occidentale, l'histoire s'écrit et prend sources des écrits. Cependant, la source du message et son médium de transmission ne sont pas les seuls à différencier les traditions orales autochtones et la tradition historique occidentale. Les fondements de ces deux régimes d'historicité différenciés sont posés par l'anthropologue François Trudel, dans un texte sur l'histoire orale et la mémoire sociale des Inuit du Nunavut :

Fondée sur une perspective cyclique, la tradition historique autochtone est une vision plus globale de l'humain dans l'ordre naturel de l'univers. Elle est une tradition orale transmise de génération en génération. Elle ne cherche pas la vérité objective, et elle implique directement le conteur de l'histoire et l'auditeur dans l'évènement qui est relaté, chacun en retirant son propre sens. Sa mission est de renseigner l'auditeur, de communiquer certains aspects de la culture, de socialiser la population ou encore de valider l'autorité et le prestige. Fondée quant à elle

sur une perspective linéaire, la tradition historique non autochtone a pour objet l'analyse d'événements particuliers, le rassemblement des faits pour soutenir une interprétation, la constitution d'un récit décrivant le mieux l'ensemble des événements à l'étude. Elle fait appel à une méthodologie scientifique occidentale, met l'accent sur les études savantes et les sources écrites, vise l'objectivité et présuppose le relativisme. Elle fait de l'être humain le pivot de l'histoire et du progrès ou de l'évolution de la société, la marche du temps. (Trudel, 2002 : 148)

De sources orales et transmises à l'écrit, l'histoire orale apparaît ici comme un hybride entre ces deux paradigmes : un compromis ou une tentative de réconciliation entre deux mondes diamétralement opposés. L'histoire orale peut être vue comme un pont vers des mondes jusqu'alors marginalisés par le monde académique : « Une contribution importante de l'histoire orale a jusqu'ici consisté à permettre de faire figurer dans l'histoire académique les perspectives de groupes de gens qui auraient pu autrement être mis à l'écart de l'histoire » (Trudel, 2002 : 139).

Les changements socioéconomiques importants vécus par les Inuit au XX<sup>e</sup> siècle – sédentarisation, scolarisation imposée, mise en place de l'administration fédérale, exposition à de nouveaux moyens de communication – ont formé des conditions favorables à l'émergence d'une histoire orale, selon Trudel. « Ces changements rapides incorporent les Inuit dans le flux plus large de la société canadienne et mondiale, et les forcent à s'interroger sur la place de leur culture et de leurs traditions dans un mode de vie en pleine transformation » (Trudel, 2002 : 141). L'auteur découpe l'avènement de l'histoire orale au Nunavut en trois phases. D'abord, le « commencement », où les revendications territoriales et les grands chantiers industriels sont des éléments déclencheurs de l'intérêt porté à l'histoire orale. Les Inuit du Nunavut cherchent alors à démontrer qu'ils occupent le territoire depuis des temps immémoriaux. Vient ensuite la phase du « développement », une période où des auteurs qui s'intéressent à l'histoire des Inuit font de plus en plus de place à la parole inuite directe dans leurs travaux. Les différents ouvrages de la journaliste Dorothy Eber sont notamment donnés en exemples

par Trudel ; ce sont des écrits ou des témoignages des Inuit eux-mêmes qui racontent l'histoire, et ce, sans filtre d'analyse de l'auteur. Dans cette phase, il y a un accroissement de la reconnaissance des connaissances inuites, selon Trudel. Enfin, la troisième phase présentée est l'« essor ». Trudel souligne le rôle de la Commission royale sur les peuples autochtones (1992-1996) dans le développement de l'histoire orale inuite. Ce rapport marque une reconnaissance du gouvernement canadien des différences fondamentales dans les perspectives de l'histoire des Autochtones et des non-Autochtones. Cette troisième période marque également la prise en charge de projets d'histoires orales, tel le *Iqaluit Oral History Project*. Ce projet est issu d'un partenariat entre le Collège de l'Arctique du Nunavut<sup>9</sup>, des institutions européennes et la société des aînées d'Iqaluit. Il consiste à collaborer avec des chercheurs pour que ces derniers encadrent des cours pendant lesquels des étudiants inuits apprennent des techniques d'entrevues. Des aînés sont alors invités en classe et sont interviewés par les étudiants. Des publications découlent de ces échanges en salle de cours. Ce projet permet de documenter l'histoire locale et ainsi d'archiver à l'écrit la parole des aînés.

### 2.1.2. Raconter, c'est choisir

Après avoir établi que la tradition orale a sa propre manière d'aborder le savoir et sa transmission, j'interroge son contenu. L'histoire qu'elle raconte diffère de l'histoire écrite eurocanadienne. Cette section vise à insister non seulement sur les différences d'interprétation que deux sociétés distinctes peuvent avoir du monde, mais également sur la pluralité des discours au sein d'une même tradition.

---

<sup>9</sup> Le Collège Arctique du Nunavut est fondé en 1995 et a pour mission d'offrir aux habitants du Nunavut des programmes d'études postsecondaire ancrés dans une perspective inuite.

Dans un contexte colonial comme celui dans lequel s'inscrit l'objet de cette recherche, la lecture d'un même évènement peut changer considérablement en fonction de l'identité de l'observateur. L'interprétation d'un même évènement varie beaucoup quand on observe les écrits et les paroles des aînés des Premières Nations (*The social Life of Stories*, Cruikshank). Les sources écrites sur lesquelles repose l'Histoire du Yukon proviennent quasi totalement d'auteurs occidentaux. La traite des fourrures est donnée en exemple par Cruikshank. Celle-ci est identifiée par les historiens comme une époque circonscrite dans le temps, alors que les trappeurs autochtones voient cette traite comme une entreprise qui commence bien avant l'arrivée des Européens et qui est encore active à ce jour. Si parfois, dans les écrits des voyageurs, les territoires visités semblaient déserts, souligne Cruikshank, l'histoire orale est tout autre et on y raconte encore les traces de l'invasion étrangère. Des perspectives différenciées, qui ne sont pas seulement liées aux modèles de transmissions divergents :

Ces perspectives sont ancrées dans des cultures distinctes et des médias qui ne sont pas les mêmes, les uns étant oraux, les autres écrits, mais la distance qui les sépare relève aussi du fait que s'affrontent ici les versions d'une société dominante et d'un peuple dominé. (Vincent, 2002 : 102)

Tout ce qu'une société choisit de raconter, de se souvenir, implique également ce qu'elle choisit de taire et d'oublier, explique le sociologue Denys Delâge :

Voir la découverte de l'Amérique, c'est occulter sa conquête; voir le peuplement colonial, c'est généralement oublier son dépeuplement autochtone; poursuivons, voir la « croissance », le « progrès », c'est demeurer muet sur le processus de « réduction », de « mise en réserve ». (2000 :521)

Les sources de ces histoires communes, nationales, sont en premier lieu des interprétations individuelles. Chaque culture a son interprétation de l'histoire et le conteur agit comme un historien en proposant sa propre lecture des évènements, rappelle Vincent : « [...] la tradition orale qui est une source pour l'histoire, peut aussi livrer l'interprétation qui a été faite de cette source au fil des générations. Les conteurs,

en effet, peuvent agir comme des historiens, qui se prononcent sur le sens à donner aux écrits qu'ils consultent » (Vincent, 2013 :81-82). Comme il y a « autant de versions de l'histoire qu'il y a d'individus qui l'écrivent » (Trigger, 2000 :120), il y a autant de versions d'un récit oral qu'il y a de conteurs pour le raconter. Le contenu de l'histoire orale est soumis au même processus de construction que l'histoire écrite (Cruikshank). Écrire l'histoire, c'est choisir ce qui disparaîtra, car ce qui n'est pas écrit sera marginalisé. Il en va de même avec la tradition orale : ce qui n'est pas répété finit par ne plus exister (Cruikshank, 2000 : 4).

### 2.1.3. Les genres de récits

Au Québec, la tradition orale innue a été largement documentée (Vincent, 1991; Savard, 1974; 1985; 2004; 2006; 2016; Lefebvre, 1971). On y distingue deux catégories de récits : les *atanukana* et les *tipatshimuna*. Le premier type réfère à ce qui est arrivé dans des temps immémoriaux (Lefebvre, 1971 : 19) et renferme des réalités et des règles qui régissent la reproduction de la société et l'ensemble du cosmos. « On comprendra qu'on est ici en présence d'une pédagogie avant tout locale, destinée à donner un sens à ce qui au départ en est totalement dépourvu, soit la condition humaine » (Savard, 2004 : 22). Le second type de récit réfère plutôt au fait ou à la nouvelle et comprend des histoires vécues par celui qui les raconte ou par une personne avec laquelle le conteur peut avoir un lien quelconque. Autant les *atanukana* et les *tipatshimuna* sont deux catégories d'histoires qui sont considérées comme véridiques. Ces deux styles narratifs sont présents chez la plupart des Algonquiens, des Athapascans, voire des Inuit selon Vincent (2013 : 78). « Il semble que cette distinction opérée entre deux catégories de récits soit fort répandue, sinon généralisée, chez les Amérindiens », va jusqu'à dire Lefebvre (1971 :19). Vincent nuance en signalant quatre catégories de récits chez les Iroquoiens (2013 :78). Les *atanukan* sont considérés

par Savard comme une catégorie d'œuvre universelle à toutes les civilisations. Les attributions des genres d'histoires peuvent différer d'un conteur à l'autre. Dans *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*, il raconte que, durant une soirée de l'automne 1970 à Pakuashipi, le conteur Pien Peters racontait les aventures de Kamikwakushit, un récit connu et visiblement aimé de son auditoire :

Il avait parlé ce soir-là deux heures et quart durant. Les gags fourmillaient dans ce récit. L'auditoire les attendait, les sentait venir, les avait déjà sur les lèvres, en riait d'abord des yeux puis à gorge déployée. Il y était question de mariages interethniques, de la Compagnie de la Baie d'Hudson, de commerce, d'agriculture, de voilier, de poudre à pâte, de la honte et de la fierté d'être Indien, etc. Toute une histoire relativement récente transposée par ce récit. La réalité des choses révélées par leur envers. « Mais bien sûr qu'il s'agit d'un mythe! », me rétorqua le conteur lorsque je l'interrogeais au terme de sa narration. « Je le tiens de mon grand-père », ajouta-t-il, comme pour justifier cette affirmation. Mais un conteur de La Romaine, à qui je fis entendre l'enregistrement de ce récit, le qualifiait carrément d'histoire de Blancs. « Ce n'est pas un mythe », affirmait-il d'un ton légèrement méprisant. Deux spécialistes, deux écoles de pensée. Sitôt qu'un peuple cesse de nous apparaître monolithique, les stéréotypes dans lesquels on l'enferme toujours trop hâtivement sont en perte de vitesse. (Savard, 1977 :64)

Au sein d'une même société, les interprétations du monde peuvent être multiples. Pour reprendre la constatation de Trigger citée ci-dessus : il y a autant de conceptions du monde qu'il y a de regards qui y sont posés. La frontière est parfois fluide entre les genres de récits et la conception du temps duquel ces histoires proviennent. Ce qui appartient au passé n'est pas figé, car ce qui est le présent aujourd'hui sera le passé demain et appartiendra un jour à des temps immémoriaux. Les histoires se transforment au gré du temps et des voix qui les racontent. La tradition orale n'est pas quelque chose de statique, selon le folkloriste franco-louisianais Barry-Jean Ancelet, et elle se transforme comme se transforme le milieu dans lequel elle existe et comme se transforment au gré du temps les gens qui la portent. « [...] si on tient compte des changements organiques qui se produisent dans la société et dans les mœurs, et que l'on considère la tradition orale dans ce contexte vivant, on arrive à d'autres conclusions », précise Ancelet (1995 : 147) en réponse à ceux qui déclarent que la tradition orale du bayou est en voie de disparition. La tradition orale est aussi vivante que ceux qui la

portent et, à ce titre, elle est garante des changements vécus par les humains qui la racontent, l'écotent et la partagent.

#### 2.1.4. La construction du temps

Le rapport au temps, différent de celui occidental, est un élément fondamental dans l'étude des traditions orales chez les peuples autochtones. Il est important de considérer la construction du temps autochtone différencié de celle des Européens, selon l'historienne Olive Patricia Dickason.

Là où les Européens retracent leur histoire sous forme de récits chronologiques plus ou moins bien appuyés par les sources, les peuples autochtones retracent traditionnellement la leur dans des mythes oraux qui relatent leur évolution en tant qu'êtres humains à travers leur relation avec les puissances spirituelles, avec la terre et toutes les formes de la vie que celle-ci soutient, sans accorder beaucoup d'importance à l'aspect chronologique. La préoccupation des peuples autochtones a surtout été de savoir quel est leur lien avec le monde naturel qui les maintient, avec le monde humain qui fournit leur contexte social et avec le monde spirituel qui donne un sens au tout. (Dickason, 1997 :116)

Vincent, qui abonde en ce sens, indique que ce sont les périodes de changements du mode de vie qui régissent la construction du temps chez les Innus. Les marqueurs du découpage du temps ne sont pas les événements en tant que tels, mais plutôt les changements opérés sur le mode de vie des Innus. L'impact de la présence occidentale sur l'autonomie culturelle et politique des Innus est, selon elle, au cœur de ce découpage historique.

L'histoire écrite, officielle et nationale, base ordinairement la rupture entre la période contemporaine et la période passée sur des événements, et ceux-ci sont clairement situés dans le temps (Le Goff, 1988 :32). Dans la tradition orale montagnaise, cette rupture n'est pas événementielle. Elle est définie par des modifications de mode de vie. (1991 :128)

C'est en prenant compte d'une lecture du temps et de l'histoire construite autour des changements de mode de vie qu'une analyse de l'état de la tradition orale contemporaine des Kangiqsualujjuamiut sera proposée dans ce mémoire.

#### 2.1.5. Entités non humaines et récits à épisodes

Avant la conclusion de la première partie de ce cadre théorique, il est opportun de définir deux aspects importants de l'argumentation : l'existence d'entités non humaines et le découpage de certains récits en épisodes.

Les récits issus de la tradition orale, tant chez les Inuit que dans les cultures autochtones en général, mettent en scène des êtres mythiques. Parfois animaux, parfois de taille improbable (des géants ou de très petites personnes), ou encore anthropophages, ces personnages ont toujours des pouvoirs et des aptitudes qui seraient qualifiés de « paranormaux » ou « surnaturels » dans l'univers de sens occidental. Pour les Inuit, ces êtres sont aussi vivants et réels, ou l'ont été par le passé, que les êtres humains. Lorsqu'un aîné raconte une histoire mettant en scène une entité non humaine, il ne raconte pas une histoire issue d'un monde parallèle et imaginaire. Dans le rapport *Les conceptions du monde des Autochtones du Québec*, préparé pour le Musée de la civilisation en 1997, Trudeau et Vincent expliquent :

Si les divinités occidentales se contentent généralement des effluves et de la fumée de l'encens ou d'autres substances aromatiques, la plupart des entités reconnues par les Autochtones sont plutôt vues d'une part comme des êtres qui s'alimentent, d'autre part comme des êtres que la mort peut éventuellement atteindre. C'est pourquoi nous ne parlerons pas d'« esprits », mais plutôt d'entités, d'êtres ou de personnes. (6)

C'est pourquoi, lorsqu'il sera question dans ce mémoire d'êtres vivants et mourants comme des humains, mais n'en ayant pas l'apparence, l'expression « entités non humaines » sera privilégiée.

Enfin, la définition de « récit à épisodes » doit être établie avant l'analyse de données de ce mémoire. Découpés en différents tableaux, ces récits « [...] relatent des événements qui ne sont pas forcément liés les uns aux autres. Un conteur pourra donc omettre l'un des épisodes ou raconter ceux-ci dans un ordre différent de celui qu'adoptent d'autres conteurs » (2016 :9) explique Vincent en se référant à Lefebvre (1971) et Savard (1971). Ces découpages des récits, rappelle Vincent, sont le fruit de l'analyse des anthropologues qui ont documenté les traditions orales.

Voici un bref résumé de ce qui précède en guise de conclusion de cette première section du cadre théorique. La tradition orale se définit par des récits transmis à l'oral de génération en génération. Ces histoires sont les cadres de références et de savoirs communs à la société inuite. Les sociétés de tradition orale ont leur propre conception du monde et leurs propres codes pour le régir (Saladin d'Anglure, 2016; Savard, 2006). Elles ont donc leur propre conception du temps et leurs propres façons de le raconter (Laugrand, 2002; Dickason, 1997; Vincent, 1991; Traversy, 1998 ; Saladin d'Anglure, 1988 repéré dans Traversy). Chaque société a sa propre lecture du passé et, au sein d'une même société, l'interprétation du monde, bien qu'elle soit opérée dans un contexte de savoir commun avec des référents communs, n'a rien d'homogène. Les traditions orales ne sont pas figées. Elles sont en constante transformation. S'intéresser à la tradition orale d'une société, c'est en quelque sorte chercher une porte d'entrée vers le monde dans lequel elle évolue. Ainsi, la pluralité des récits qui construisent les perspectives déné contemporaines est mise de l'avant par l'anthropologue Marie-Françoise Guédon, qui travaille avec les Nabesna à la frontière du Yukon et de l'Alaska :

Mais pour entrer plus avant dans le monde déné, et dans cet univers mythique où les oiseaux parlent avec les chasseurs, il faut d'abord parler des légendes, des peuples et des cultures qui forment son contexte; parler aussi des chamanes et du chamanisme, parler des colonisateurs euroaméricains qui font aujourd'hui partie du paysage déné. Parler enfin de ce qui constitue une histoire, un peuple, un chamane, et cela en acceptant d'autres perspectives. (Guédon, 2005 :35)

Le monde inuit et ses perspectives sont présentés dans la section suivante.

## 2.2. Tradition orale inuite

Dans cette section, des concepts et des référents du monde inuit seront présentés afin que soit bien comprise l'expression d'un Nunavik où dominant la tradition orale, l'empirisme et une conception non linéaire de l'histoire.

### 2.2.1. *Unikkaatuaq*

Comme il est relaté dans la section précédente, le découpage du temps chez les sociétés de tradition orale est différent de celui occidental. L'univers de sens des Inuit n'y fait pas exception. On en relève l'expression jusque dans la définition même du mot « histoire » en langue inuite. On peut mieux le comprendre en lisant l'article sur les régimes d'historicités au Nunavik, de l'anthropologue Frédéric Laugrand :

Extraite de son contexte, la notion de récit historique (*unikkaaqtuaq*, « une histoire longue ») reste très vague. Le terme renvoie tantôt à un passé lointain et révolu, le temps des origines, par exemple, tantôt à un récit fictif, tantôt encore à une expérience vécue et relativement récente. (Laugrand, 2002 : 106)

Ce terme ambigu s'explique par une indifférence chronologique dans la construction du passé des Inuit (*ibid*). Dans un projet de recherche où il essayait de situer dans le temps des rituels de conversion, Laugrand se rend compte qu'une des plus mauvaises questions à poser était : « quand cela s'est-il produit? » « Lorsque la réponse ne se perdait pas en conjectures, l'interlocuteur éclatait de rire ou montrait son embarras, ce point n'ayant de valeur que dans la perspective des *Qallunaat!* » (*ibid.* : 106). Le temps et l'espace sont intrinsèquement liés pour les Inuit, selon Laugrand, et la langue inuite en est garante.

Ancrée dans un temps élastique où les innovations se muent vite en traditions, l'histoire inuit reste profondément ancrée dans l'espace. La linguistique offre maints exemples de cette unité entre le temps et l'espace. Si l'infixe -vik signifie à la fois « le lieu et le temps de », le locatif -mi/ni utilisé pour répondre « ici » ou « aujourd'hui » marque encore la proximité de ces deux catégories. (*Ibid.* : 107)

La racine *unikkaa-* signifie « raconter » en inuktitut (Dorais, dans Martin, 2012 :42). *Ttuaq* est un infixe qui se trouve sous la traduction de « For a long time » dans le dictionnaire des infixes du père Lucien Schneider (1998 : 256). *Unikkaatuat*<sup>10</sup> signifierait donc, grammaticalement, des « histoires provenant d'un temps lointain ». Cependant, en réalité, le terme ne trouve pas une définition claire et précise, comme le mentionne Laugrand précédemment. Les diverses variations des définitions du terme sont présentées dans les pages suivantes.

Dans le livre *La femme de la mer, Sedna dans le chamanisme et l'art inuit de l'Arctique de l'Est*, les *unikkaat* sont différenciés des *unikkaatuq* par Oosten et Laugrand : « Les *unikaaqtuat*<sup>11</sup> sont des histoires qui se sont passées il y a très longtemps, contrairement aux *unikaat*, les histoires qui sont arrivées aux gens eux-mêmes » (Oosten et Laugrand,

---

<sup>10</sup> Unikkaatuq au singulier et Unikkaatuat au pluriel.

<sup>11</sup> Les légères différences de graphie des termes proviennent du fait que Laugrand et Oosten utilisent des mots en provenance du Nunavut et que Nungak vient du Nunavik. «The pronunciation and spelling difference between unipkaaqtuat and unikkaaqtuat is regional; some eastern dialects 'assimilate' double consonants, rendering -pk- into -kk-, -bl- into -ll-, etc. » (Martin, 2012: 144 #14).

2011 :51). Dans le même ordre d'idées, dans la série de différents volumes *Interviewing Inuit Elders*, du Collège Arctique du Nunavut, *unikkaaqtuat* est traduit comme des « histoires traditionnelles », « histoires passées de génération en génération », « vieilles histoires » et « très vieilles histoires ». *Unikkaat* est pour sa part défini comme des « histoires modernes » et des « histoires d'origine récente » (Angmaalik *et coll.* 213; Ekho and Ottokie 136; Attagutsiak *et coll.* 318, dans Martin, 2012 : 42-43). En outre, le terme « légende » est associé à *unikkatuat* et histoire à *unikkaat* dans un texte sur la littérature inuite, rédigé par Zebedee Nungak, auteur et un des négociateurs de la Convention de la Baie James (Nungak, 2008 :63). En 1988, dans la postface du livre *Légendes inuit povungnituk*, Nungak joint sa voix à Arima pour traduire librement *unikkaatuat* aussi bien par « histoire » que par « traditions ». Ils citent ensuite Rasmussen pour insister sur la véracité constante des histoires. Raconter des histoires fausses ne serait pas une pratique. « On dit qu'il en est ainsi, donc il en est ainsi » (Rasmussen, 1931 : 207, dans Arima et Nungak, 1988 : 111). Dans *Stories in a New Skin*, une nuance est faite par Keavy Martin entre le genre « unikkaqtuaq » et les « life stories ». Elle définit *unikkaqtuaq* comme une histoire racontée de génération en génération depuis très longtemps. Elle met ensuite de l'avant le genre « inuusirmingnik unikkaat » comme des histoires vécues. « Unikkaaqtuat, therefore, are not only long stories that are set in the past; they are stories that require (or allow) storytellers to deviate from the strict relaying of their own, personal experience » (Martin, 2012 : 112). En 1979, huit histoires transmises par Thomas Kusugaq à Repulse Bay, au Nunavut, pendant l'hiver 1950 sont publiées par Alex Spalding dans *Eight Inuit myths*. Dans la préface de ce livre, ces mythes sont identifiés comme des *unipkaaqtuat*<sup>12</sup>. Ces histoires sont considérées comme remplies de renseignements sur les pratiques religieuses des Inuit et comportent des visées pédagogiques : « Above all, these myths are lessons in humanity to all of us, instructing us to be more courageous, more compassionate and wiser, less prone to jealousy, anger, and greed, more social

---

<sup>12</sup> Graphie différente parce que mot provenant d'un dialecte du Nunavut.

and helpful » (Spalding, 1979 : iii). De son côté, le terme *unikkaatuaq* est utilisé par Dorais pour désigner des histoires arrivées il n'y a pas si longtemps. Dans *La parole inuit: langue, culture et société dans l'Arctique nord-américain*, paru en 1996, il écrit :

Les Inuit de l'Arctique oriental canadien distinguent deux types de récits respectivement dénommés *unikkaatuaq* et *unikkausiq*. Le premier terme désigne toute histoire de bonne longueur rapportant des événements récents ou remontant à un passé pas trop lointain. L'*unikkausiq* par contre est une légende ou un mythe (les Inuit ne font pas de distinction entre les deux genres) considéré comme imaginaire ou s'étant déroulé il y a très longtemps. (Dorais, 1996 : 170, dans Duvicq, 2015 : 25)

Les *unikkausiq* sont des histoires « illustrant les fondements mêmes de la culture et de la société inuit » (Dorais, 1996 : 174). Dans son dictionnaire Inuktitut-anglais, Spalding traduit *unipkausiq* par « way or manner of telling myth or fairy story » (Spalding, 1998. Consulté en ligne le 8 mai 2019).

Règle générale dans la littérature scientifique, mis à part Dorais qui parle d'« histoires récentes » pour désigner *unikkaatuat*, la plupart des auteurs identifient le terme à des histoires du passé. En ce qui a trait à ce qui se dit dans des dictionnaires en langue inuite, les conclusions sont aussi disparates que celles citées ci-dessus, mais contiennent des détails intéressants. Dans son dictionnaire *Inuit Uqausillaringit*, Taamusi Qumaq définit le terme *unikkaatuat* comme suit : « une personne aînée, vieil homme ou vieille femme, raconte les façons de faire du passé il y a très longtemps, extrêmement longtemps<sup>13</sup> » (Qumaq, 1991 :86). Cette définition se rapproche de celles de Laugrand et d'Oosten et de celle du Collège Arctique du Nunavut. Elisapee Ootoova parle dans son dictionnaire d'une histoire en partie inventée : « un *unikkaatuaq*, c'est un inuk qui fabrique avec ce qu'il a entendu il y a longtemps, une histoire, à laquelle il rajoute ce qu'il n'en fait pas partie à l'origine, afin de rendre une affaire ancienne plus attrayante » (Ootoova, 2000 :51). Dans ce dictionnaire, l'aînée originaire du Nunavut

---

<sup>13</sup> Cette traduction de l'inuktitut au français et les deux qui suivent prises dans le dictionnaire d'Ootoova ont été faites par George Filotas, à ma demande. M. Filotas est mon professeur d'inuktitut.

propose également une définition singulière du mot *unikkaat*, car elle y introduit la notion d'écrits. « Sont des histoires les écrits des événements passés qu'ils soient anciens ou nouveaux » (Ootoova, 2000 :51).

Voici un tableau récapitulatif de ce qui est dit à propos du terme *unikkaat* et de ses dérivés dans la littérature scientifique et dans les dictionnaires en langue inuite.

Tableau 2 - *Unikkaatuat* définitions

<b>Mots</b>	<b>Définitions</b>	<b>Auteurs</b>
<b><i>Unikkaat</i></b>	Histoires arrivées aux gens qui les racontent	Oosten et Laugrand
	Histoires	Nungak
	Histoires modernes / histoires d'origine récente	Nunavut Arctic College
	Écrits des événements passés qu'ils soient anciens ou nouveaux	Ootoova** <sup>14</sup>
<b><i>Unikkaatuq</i></b>	Histoires qui se sont passées il y a très longtemps	Oosten et Laugrand
	Légende	Nungak
	Histoire / tradition	Nungak et Arima
	Histoires de bonne longueur rapportant des événements récents ou remontant à un passé pas trop lointain	Dorais
	Histoires traditionnelles / histoires passées de génération en génération / vieilles histoires / très vieilles histoires	Nunavut Arctic College
	Mythe / leçon d'humanité	Spalding
	Histoire racontée de génération en génération depuis très longtemps	Martin

<sup>14</sup> \*\* Les définitions du tableau identifiées avec des astérisques ont été traduites de l'inuktitut syllabique vers le français par Goerge Filotas.

	Les façons de faire du passé il y a extrêmement longtemps racontées par un aîné	Qumaq**
	Fabrication d'un récit par un inuk à partir d'une histoire ancienne afin de rendre l'histoire originale plus attrayante	Ootoova**
<b><i>Unikkausiq</i></b>	Légende ou mythe	Dorais
	Une façon de raconter un mythe ou un conte de fées	Spalding
<b><i>Inuusirmingnik unikkaat</i></b>	Life stories	Martin via Nunavut Arctic College

À la lumière de ces définitions, j'avais choisi, avant de partir sur le terrain, d'utiliser le terme *unikkaatuat* pour désigner les récits issus de la tradition orale. De nouvelles définitions de ce mot ainsi qu'un nouveau mot définissant les histoires du passé ont émergé pendant les entrevues menées à Kangiqsualujjuaq. Il en sera question lors de l'analyse des données (chapitre IV).

Une attention particulière doit être portée au mot « légende ». Utilisé par Nungak pour traduire *unikkaatuaq* (voir le tableau ci-dessus), le mot est défini dans le premier volume de la série de livres *Entrevues avec des aînés Inuit*, du Collège Arctique du Nunavut (Alexina Kublu, Frédéric Laugrand et Jarich Oosten) :

Une bonne légende donne à l'histoire un nouveau sens et une nouvelle dimension : non seulement les légendes se rapportent à des événements qui ont eu lieu dans le passé, mais les conteurs leur donnent toujours un sens qui les relie au présent. Les légendes sont, encore aujourd'hui, le meilleur moyen de transmettre le savoir dans la société inuit [...] (2000 :14)

Je proposerai ma propre version du terme « légende » à la lumière des données colligées lors de mon terrain (voir le chapitre IV).

### 2.2.2. Entités non humaines inuites : les *tuurngait*

La pluralité des récits inuits est évoquée dans la préface du livre *Légendes inuits de Povungnituk* : « [...] il existe des récits à propos de toutes sortes d'esprits de second plan, de héros légendaires, de métamorphoses et de faits historiques, mais ces récits sont trop nombreux pour qu'il soit possible d'en faire état ici » (Arima et Nungak , 1975 :129). L'expression « toutes sortes d'esprits » signifie ici des entités non humaines détenant divers pouvoirs, des *tuurngaits* dans la terminologie inuite. En effet, avant l'arrivée des missionnaires en Arctique, les *angakkuit* (chamane) détenaient une place prédominante dans l'équilibre du monde inuit.

Les *angakkuit* assuraient divers services à la société inuit : par exemple, ils guérissaient les malades, éloignaient les esprits mauvais, approvisionnaient les gens en gibier, amélioraient les conditions climatiques et révélaient les transgressions tenues secrètes. Les services des *angakkuit* s'avéraient particulièrement nécessaires en période de crises personnelles ou collectives comme la maladie ou la famine. Grâce à leur *qaumaniq*, les clairvoyances, les *angakkuit* pouvaient percevoir les ombres et les esprits, invisibles pour les autres Inuit. Ils possédaient habituellement plusieurs *tuurngait*, esprits auxiliaires, qui les assistaient dans leurs tâches. » (Oosten, 2002 : 74)

Aujourd'hui, le statut social de « chamane » n'est plus identifié. Le contexte colonial et la diabolisation de la pratique par les autorités religieuses en sont les causes principales. L'existence des *tuurngait* n'a cependant rien d'un vestige du passé, selon les anthropologues. Les *tuurngait* ne sont plus associés aux chamanes, mais ils demeurent présents dans la conception du monde des Inukjuamiut, démontre Nathalie Ouellet dans un article tiré de son mémoire de maîtrise sur la présence des *tuurngait* et leurs particularités dans la communauté d'Inukjuak<sup>15</sup>.

Les opinions sont partagées quant à la manifestation de la présence actuelle et active des *tuurngait* aux côtés des Inuit. Selon Charlie Inukpuk (1998), l'intérêt manifesté à leur égard semble avoir diminué. D'autre part, Minnie Palliser (1998) croit qu'il n'y a plus de *tuurngait* aujourd'hui, et ce, même si, autrefois, ils étaient

---

<sup>15</sup> Village inuit du Nunavik situé au bord de la Baie d'Hudson.

nombreux. À cette époque, les Inuit parlaient davantage d'eux et risquaient de les croiser plus fréquemment. Cette diminution des contacts est attribuée à la sédentarisation des Inuit. Quoiqu'il en soit, une chose demeure: si quelqu'un dit qu'il a vu des *tuurngait*, c'est qu'il en a vu. (Josephie Nalukturuk 1998) (Ouellet, 2002 : 123)

« Des recherches récentes sur la tradition orale inuite ont montré que les rencontres avec les êtres non humains font encore partie intégrante des expériences de ce peuple », écrivent Oosten et Laugrand dans un livre sur la femme de la mer (2011 : 26). Les auteurs citent ensuite deux aînés de la communauté d'Arviat, au Nunavut, qui racontent leur rencontre avec des entités non humaines, pour démontrer la contemporanéité de ce système de croyances. Même s'ils ne sont plus nécessairement associés au chamanisme, les *tuurngaits*, entités non humaines inuites, sont bien présents dans la tradition orale du Nunavik.

Pour qu'il n'y ait pas de confusion liée au chamanisme, je privilégierai l'expression « entités non humaines » dans ce mémoire.

### 2.2.3. Histoires en mutation

La femme de la mer est l'un des protagonistes les plus connus de la tradition orale inuite, avec sœur-soleil et frère-lune (Saladin d'Anglure, 2006 :143). Ces deux récits à épisodes relatent l'origine du cosmos. Le premier racontant l'origine des animaux marins et le second, l'origine du jour et de la nuit. Le récit de Sedna, la femme de la mer, n'est traditionnellement pas important dans la tradition orale du Nunavik (Heyes, 2007 ; Laugrand et Oosten, 2011). Il serait cependant aujourd'hui bien présent dans l'art et l'imaginaire de la région, expliquent Oosten et Laugrand en évoquant des sculptures de Sedna faites par des artistes du Nunavik. Une histoire qui n'existait pas

jusqu'à récemment au Nunavik est aujourd'hui présente dans l'imaginaire des artistes. Les moyens de communication et de transports contemporains permettent aujourd'hui aux histoires de voyager plus loin que ce que les pieds de l'homme et de ses chiens permettaient jadis. Cela n'altère cependant pas que, d'une région à l'autre, le contenu de la tradition orale inuite peut diverger et que, lorsque les histoires racontées sont les mêmes, les versions sont multiples. L'ordre dans lequel les actions de l'histoire sont racontées bouge également; l'accent n'est pas mis au même endroit d'une fois à l'autre. C'est ainsi que les récits sont en constante transformation en fonction du conteur, du contexte, du lieu, etc. Dans l'exemple de la femme de la mer, on peut observer les mutations de ces récits à travers les différents noms qu'on lui prodigue d'un endroit ou d'un conteur à l'autre. Sedna, Nuliajuk, Takannaaluk, Arnakapshaluk, Takanakapsaluk, Kannaaluk, Nerivik, Nakorut et Nuliayoq ne sont que quelques exemples. D'une région à l'autre, son nom et ses péripéties changent, de façon mineure ou majeure. Saladin d'Anglure arrive aux mêmes conclusions en comparant deux versions de l'histoire de l'orphelin Kaujjajjuk (peaux de morse) :

À ces deux récits, en provenance d'Igloolik<sup>16</sup>, correspondent des variantes, dans d'autres régions, où les épisodes respectifs s'enchevêtrent pour constituer un même mythe. Ces variations régionales démontrent bien à quel point les mythes sont en perpétuelle reconstruction, en constant réarrangement. (2006 : 269)

#### 2.2.4. Processus de mythification

Une simple histoire de vie peut se transformer en une légende au fil du temps, explique Keavy Martin dans *Stories in a New Skin*. Lorsque le conteur ne connaît plus personnellement la source de ce qu'il raconte, son histoire peut sembler venir d'un temps aussi lointain que celui de Kiviuq, Lumaq ou frère-lune et sœur-soleil.

---

+++++

Imaruittuq [un aîné] says that Kiviuq used to be an unikkaa but since it is so old we call it unikkaaqtuaq today (Aupilaarjuk *et coll.*, Law 179). The distinction here is temporal- once the story became old enough, it switched genres. However, the switch might also be related to a sense of distance from the original teller of from the experience of the original events. Having been passed from person to person, the story passes deep into the realm of hearsay, and as such its connection to personal experience is lost. (Martin, 2012 :111)

Bernard Saladin d'Anglure fait également état d'un tel phénomène en spéculant sur la pérennité d'histoires vécues. Il met de l'avant des souvenirs collectifs contemporains en voie de mythification. L'anthropologue donne deux exemples : le premier se passant à Igloolik et le deuxième, à Kangiqsualujjuaq<sup>17</sup>

Ces deux histoires, en voie de devenir des mythes, ont en commun une transgression de la prohibition du cannibalisme, dans le but de perpétuer la lignée. Dans la première, c'est un homme, sentant sa mort prochaine, qui demande à sa jeune femme de se nourrir de son cadavre pour survivre et attendre des secours. Dans la seconde, c'est la grand-mère qui demande à son petit-fils de la manger pour assurer leur descendance. (2006 :370)

Comment qualifier le phénomène expliqué ici : est-ce un processus de mythification ou une preuve que le contenu de la tradition orale a une grande valeur historique? J'y vois l'émergence d'un nouveau passé et un renouveau des traditions transmises à l'oral. C'est ce qui sera exploré à la lumière de ce qui vient d'être évoqué dans cette section (chapitre IV) : une construction du temps inuit non linéaire avec des termes non précis et figés pour évoquer le passé, l'existence des *tuurngait* dans le rapport au monde des Inuit malgré l'absence contemporaine des chamanes, et le processus de mythification du passé. La tradition orale et la tradition historique occidentale sont deux conceptions de l'histoire bien distinctes qui sont sur un pied d'égalité en termes de validité, mais qui évoluent dans des mondes aux épistémologies différentes. Dans ce mémoire, je m'intéresse à la tradition orale inuite et à son déploiement dans un contexte contemporain marqué par la sédentarisation et la scolarisation. Je chercherai donc à

---

<sup>17</sup> Ce récit est identifié dans la littérature scientifique comme l'*Annanack Story*, il en sera question dans la section suivante.

savoir dans quelle mesure la tradition orale demeure en soi un mode de transmission et un modèle contemporain de conceptualisation du savoir. Mais avant l'analyse des données, la méthodologie utilisée pour y arriver sera présentée (chapitre III).



## CHAPITRE III –

### MÉTHODOLOGIE

#### 3.1. Le terrain : Kangiqsualujjuaq

Cette recherche a été effectuée à Kangiqsualujjuaq, la communauté la plus à l'est du Nunavik. Situé dans la région de la Baie d'Ungava, ce village de 874 habitants (Nunivaat, 2015), borde l'anse Akilasakalluq de la Rivière George. Communauté voisine de Kuujjuaq, où est situé le centre administratif du Nunavik, Kangiqsualujjuaq est également très près de la frontière du Labrador. Le village est traversé par la limite arctique des arbres, ce qui fait d'elle l'une des seules communautés du Nunavik où le bois de chauffage est relativement accessible. Cette communauté est la porte d'entrée du Parc national de Kuururjuaq, où se trouvent la rivière Koroc et les Monts Torngats, dont le plus haut sommet du Québec, le mont d'Iberville (1646 m).



*Figure 3 Village de Kangiqsualujjuaq - hiver 2018*



*Figure 4- Village de Kangiqsualujjuaq vu de haut- hiver 2018*

La population actuelle de Kangiqsualujjuaq compte également un nombre considérable d'Inuit en provenance du Labrador ainsi que la majorité de déportés de Killiniq<sup>18</sup>. Lors de mon séjour sur le terrain, j'ai rencontré des gens originaires de Kuujjuaq et, plus rarement, d'autres communautés du Nunavik ou du Nunavut qui se sont installées à Kangiqsualujjuaq.

Avant de se sédentariser, les ancêtres des Inuit qui habitent aujourd'hui la communauté avaient un mode de vie semi-nomade et vivaient en petits groupes « economically-

---

<sup>18</sup> En 1978, le gouvernement fédéral a fermé ce village de 50 habitants, situé à l'entrée de la Baie d'Ungava, pour des raisons qui demeurent toujours obscures (ARK, 2005 : 126).

cooperative » (Arbess, 1966 :12). La trajectoire de leurs déplacements suivait ceux des poissons qu'ils pêchaient, surtout l'omble chevalier, et des animaux qu'ils chassaient : phoques, lagopèdes, oies, caribous, baleines, canards, renards (*ibid.*). Ces groupes résidaient principalement le long des fjords Nachvak et Alluviaq et en amont des rivières : Goerge, Korok, Tuttutuq, Barnoin, Baudan et Whale (Heyes, 2007 :49-48).

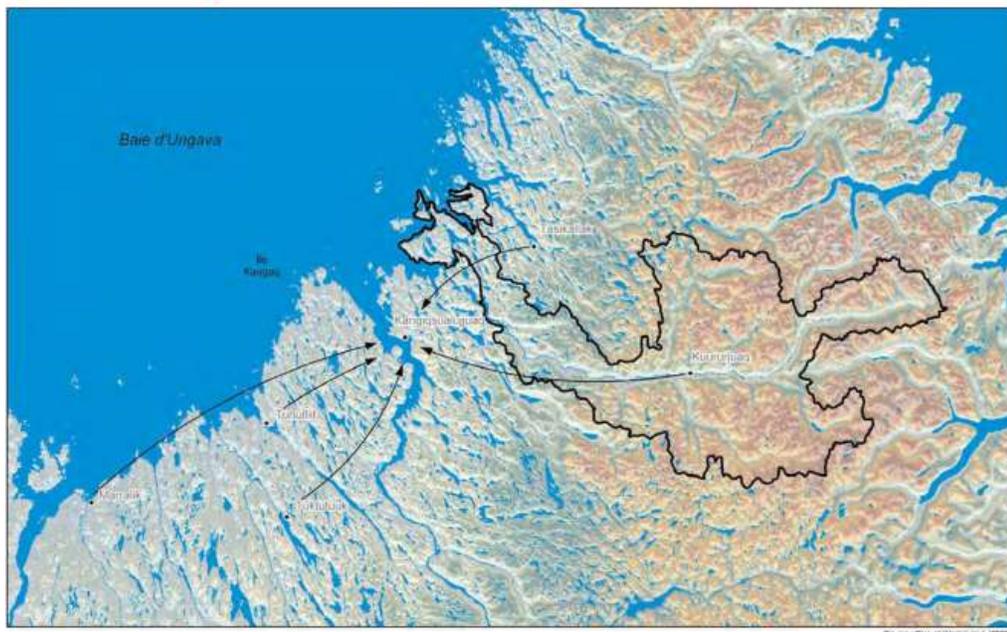


Figure 5- Carte montrant les régions d'où proviennent les familles qui sont aujourd'hui installées à Kangerlussuaq – source : ARK, 2005

Les aînés de la communauté ont vécu la vie semi-nomade; la vie avant la construction du village et la sédentarisation des familles de la région. Ils sont nés dans des tentes ou des igloos, selon la saison. En entrevue<sup>19</sup>, une femme de 61 ans qui vient d'une famille qui vivait aux alentours de la rivière Koroc raconte :

Because we didn't grow up all together at the time. We were like nomadic; whenever we have to go, we go [...] mother (and) father will choose the land, we stay there of a while. There's not too many, animals around, we were just like

<sup>19</sup> L'entrevue a été la technique de collecte de données privilégiée pour ce terrain. La question sera développée dans la section 3.3.

following the animals around [...] we used to go by the seas, because there's sea food down there too. But winter we go towards the land. (F3)



*Figure 6- Tupiq – Tente traditionnelle inuite montée lors d'un séjour de camping - hiver 2018*

Les distances parcourues par les familles inuites pour se nourrir étaient grandes. Le rapport qu'elles entretenaient avec le territoire était bien différent de celui d'aujourd'hui, car aucune frontière ne régissait leur déplacement. L'aîné de Kangisualujjuaq, Kenneth Jararuse, se souvient de la façon qu'il percevait le territoire avant la sédentarisation :

Inuit who lived in these regions never had any territories as all Inuit equally shared the area. Inuit who lived in Labrador used to walk to Kangirsualujjuaq because they never considered their area as their territories. Some Inuit who walked are still around. But the Inuit in this area had no idea when their territory was divided into regions, nor had they ever been consulted. Inuit used to go inland for caribou and foxes and they still practise this today. (Kenneth Jararuse, 2000, Fonds CBC North-Avataq)

Le rassemblement des familles qui voyageaient dans la région à l'emplacement du village actuel est un processus qui s'échelonne sur plusieurs années et qui découle de plusieurs rencontres à travers le temps. Voici une brève synthèse des premiers contacts

entre les Inuits de Kangiqsualujjuaq et les *Qallunaat* jusqu'à leur sédentarisation dans la communauté qu'on connaît aujourd'hui.

### 3.1.1. Sédentarisation

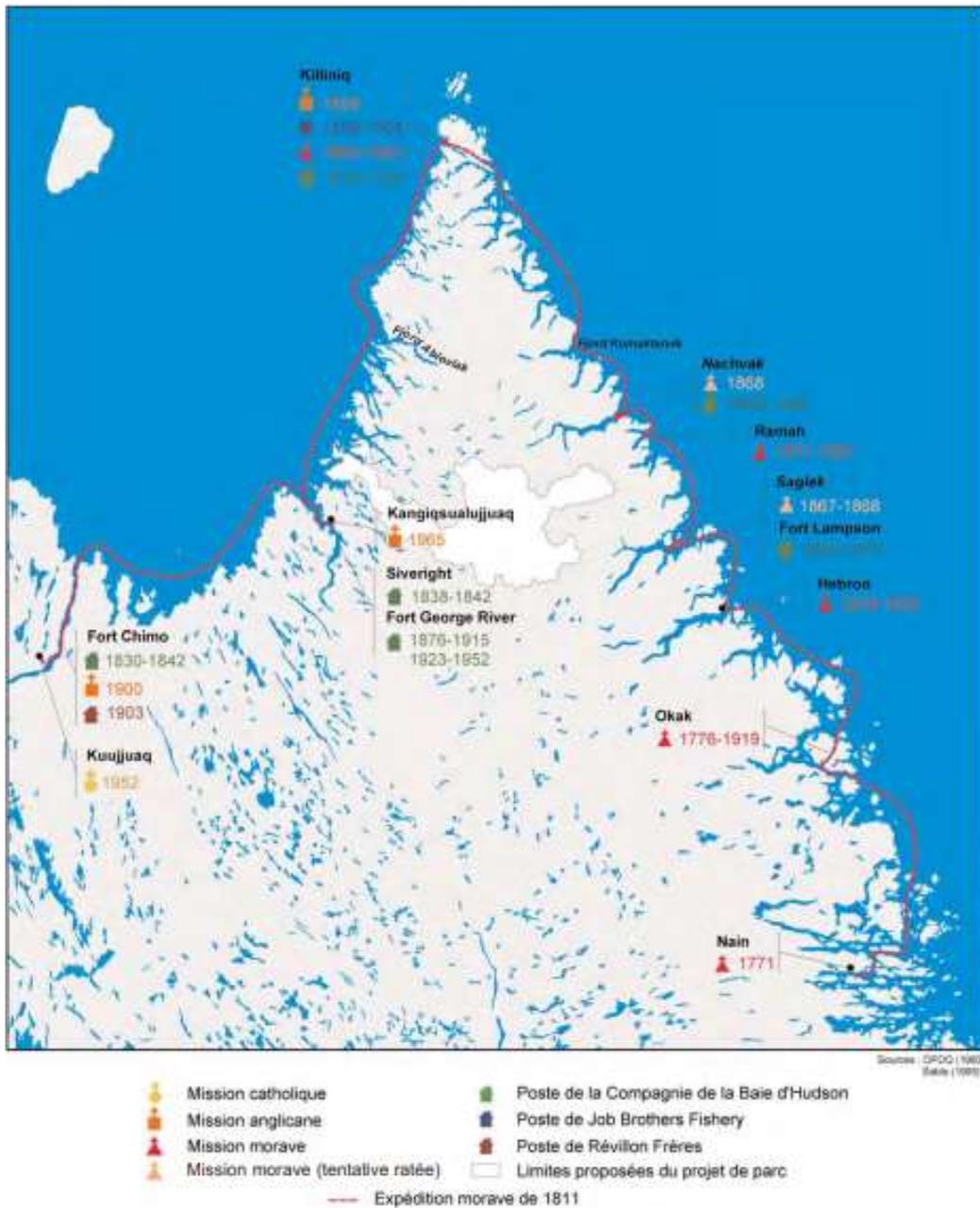
En 1811, les missionnaires Moraves Kohlmeister et Kmoch partent d'Okak en direction de la Baie d'Ungava avec pour objectif d'évaluer les possibilités d'y établir une mission. En chemin, un Inuk dénommé Uttakiyol montre aux missionnaires une caverne en forme de triangle qu'il désigne comme la résidence de Torngak<sup>20</sup>. « On peut croire qu'il s'agit ici de la toute première mention à des Européens du lieu de résidence de Torngak » (ARK, 2005 : 123). Cette expédition arrive à Kangiqsualujjuaq le 7 août 1811. Après quelques jours d'observation, ils proclament que le nom de l'endroit sera dorénavant George River et qu'il appartient au roi George III. Cette expédition des frères Moraves a ouvert la voie aux expéditions d'exploration de la Compagnie de la Baie d'Hudson, qui ouvrira et fermera tour à tour deux postes de traite dans les environs de Kangiqsualujjuaq : Fort Siveright (1838-1842) et fort George River (1869-1915), qui rouvrira plus tard (1925-1952). Lorsque ces postes sont fermés, les Inuit font le voyage jusqu'à Kuujjuaq, à Killiniq ou à Hebron (station missionnaire au Labrador), où d'autres postes sont en activité et où ils peuvent se procurer des produits manufacturés contre des peaux, des fourrures ou des sculptures. Les Inuit passent ainsi d'une économie de subsistance à une économie d'exploitation mixte en intégrant à leur

---

<sup>20</sup> Identifié dans le rapport de l'ARK comme « un esprit commandant la mer et les animaux marins ».

mode de vie des denrées comme de la farine, des balles de fusil ou des canevas de tente lors de leurs transactions aux postes de traite (ARK, 2005 : 123).

Figure 7 - Carte poste de traite et mission – source : ARK, 2005



En 1900, une mission anglicane s'est établie à Chimo<sup>21</sup>, et les missionnaires ont converti avec succès tous les Inuit de la Baie d'Ungava (Arbess, 1986 :13). Une chapelle Anglicane a été ouverte une fois le village établi en 1965. En 1961, le gouvernement du Québec change le nom George River (qui était resté de l'ancien poste de traite) pour Port-Nouveau-Québec. Un nom qui ne s'implantera jamais vraiment. Ce n'est qu'en 1975, à la suite de la Convention de la Baie James et du Nord québécois, que le village est officiellement nommé Kangiqsualujjuaq. En inuktitut, Kangiqsualujjuaq signifie « la très grande baie ».

La vie nomade dans un climat arctique est un défi quotidien. Les familles pouvaient parfois passer plusieurs jours sans manger. La presque totalité des témoignages d'aînés enregistrés dans les archives d'Avataq témoigne de la préoccupation pour la nourriture. Des vagues de famine sont répertoriées depuis la fin des années 1800 : « Vers 1890, 19 Esquimaux meurent de famine à Port-Nouveau-Québec (Findlay 1955:71), suivis d'une vingtaine d'autres en 1897-98. La diminution du caribou serait à l'origine de ces famines » (Savoie, 1969 :27). Né en 1929, l'aîné Tivi Etok a également souffert de la faim au cours de sa vie :

J'ai souvent connu la faim, mais je n'ai été aux prises avec la famine qu'une seule fois. C'est à cette époque que le fils de mon oncle est mort de faim. J'étais encore jeune alors. Nous étions à notre cabane de rondins sur la rivière Kuurrurjuaq. Mon frère Mususi et moi partîmes chasser le caribou sur le plateau. Quand nous nous mîmes en marche, nous n'avions rien mangé depuis une semaine. Mes parents et mes sœurs demeurèrent dans la cabane où il n'y avait aucune provision. (Etok, dans Weetaluktuk et Bryant, 2008 :116)

L'histoire de Tivi Etok se termine par la prise d'un caribou et la survie de sa famille. La famine est un élément important dans l'histoire des Kangiqsualujjamiut. Elle fait

---

<sup>21</sup> Fort Chimo est l'ancien nom de Kuujjuaq.

partie d'un de leur récit fondateur; l'histoire du premier Inuk de la région. Ce récit, l'histoire du premier Anaanack, sera analysé (chapitre IV).

L'implantation d'une coopérative à Kangiqsualujjuaq est intrinsèquement liée à la sédentarisation des habitants. En 1958, le Département des affaires du Nord et des ressources nationales du Canada a financé la création d'un programme économique et social pour les gens de la Rivière George. Le programme est implanté dès l'année suivante (Arbess, 1996 : 19). Ce programme consiste à établir une communauté permanente basée sur l'utilisation des ressources naturelles et organisée en système coopératif. En 1959, les Inuit de Kangiqsualujjuaq amorcent l'exploitation de la première coopérative du Nouveau-Québec dans le but de commercialiser l'omble chevalier (site internet de Makivik, en ligne). Une somme de 12 500 \$ est prêtée par le gouvernement fédéral afin que de l'équipement de pêche soit acheté (site internet de FCNQ, en ligne). Jusqu'en 1961, il y a rassemblement autour de l'emplacement du village actuel pendant la saison de pêche commerciale, les familles regagnent ensuite leurs camps d'hiver (Arbess, 1996 : 22). La création de la coopérative comprend également la mise en place d'un programme d'éducation qui a pour objectif de développer des leaders qui pourront éventuellement prendre les rênes de l'organisation. En attendant, le gouvernement envoie un administrateur du Sud. Il n'arrivera qu'en 1962, après la construction du premier bâtiment du village actuel (Arbess, 1996 : 20). Dans un livre sur sa vie, l'ainé Tivi Etok évoque ce bâtiment :

La cabane de rondins que nous appelions *Illukallak* (bâtisse solide) était alors la seule structure rigide sur le site de Kangiqsualujjuaq. C'est là que se tenaient les réunions. C'est aussi là que furent tenues les premières élections officielles. George Annanack fut élu président du conseil de la coopérative. (Bryant et Weetaluktuk, 2008 : 120)

Cette cabane en bois rond a été construite après l'implantation d'un système de drave et l'installation d'un moulin à scie. Parallèlement, une école d'été temporaire est

installée dès 1960. En 1962, c'est le début de la construction des maisons et des bâtiments administratifs sous la supervision de l'officier gouvernemental. Déjà en 1964, toutes les familles possèdent une maison. Le village consiste en 21 maisons qui abritent 29 familles nucléaires provenant de cinq groupes parentaux (Savoie, 1969). Par l'entremise de la coopérative, le Gouvernement finançait les matériaux des maisons qui étaient construites sur une base bénévole et payait pour la construction des bâtiments publics, telles l'école et la radio. En 1963, un magasin de la coopérative a été construit. On pouvait y trouver des denrées de base ainsi que de l'art ou des fourrures produits par des habitants de la communauté. C'est également par l'entremise de ce magasin qu'on pouvait acheter à crédit des bateaux ou des véhicules motorisés. En 1964, un programme de mise en marché de l'art inuit a également été géré par la coopérative (Arbess, 1996 : 22-26).



Figure 9 -Drave / Image tirée du film *Les Annanack*



Figure 8 Plan éloigné du bâtiment de la coop /-Image tirée du film *Les Annanack*

Aujourd'hui, la coop est toujours un lieu central du village. On y trouve de la nourriture, des vêtements et du matériel de chasse, telles des balles et des motoneiges. Elle abrite également le bureau de poste et un guichet pour les retraits d'argent. Les habitants de la communauté disent souvent à la blague que c'est le lieu par excellence pour faire du social dans le village. Un magasin Northen<sup>22</sup> est également présent comme épicerie. Kangiqsualujjuaq compte plusieurs infrastructures : un aéroport, un poste de police, un aréna, un centre communautaire, deux garderies, une école, une église, une maison, de la famille, un centre de santé et service sociaux, une radio locale, un poste d'essence, une mairie, un réservoir d'eau potable, une centrale au charbon et les bâtiments de parc Nunavik.

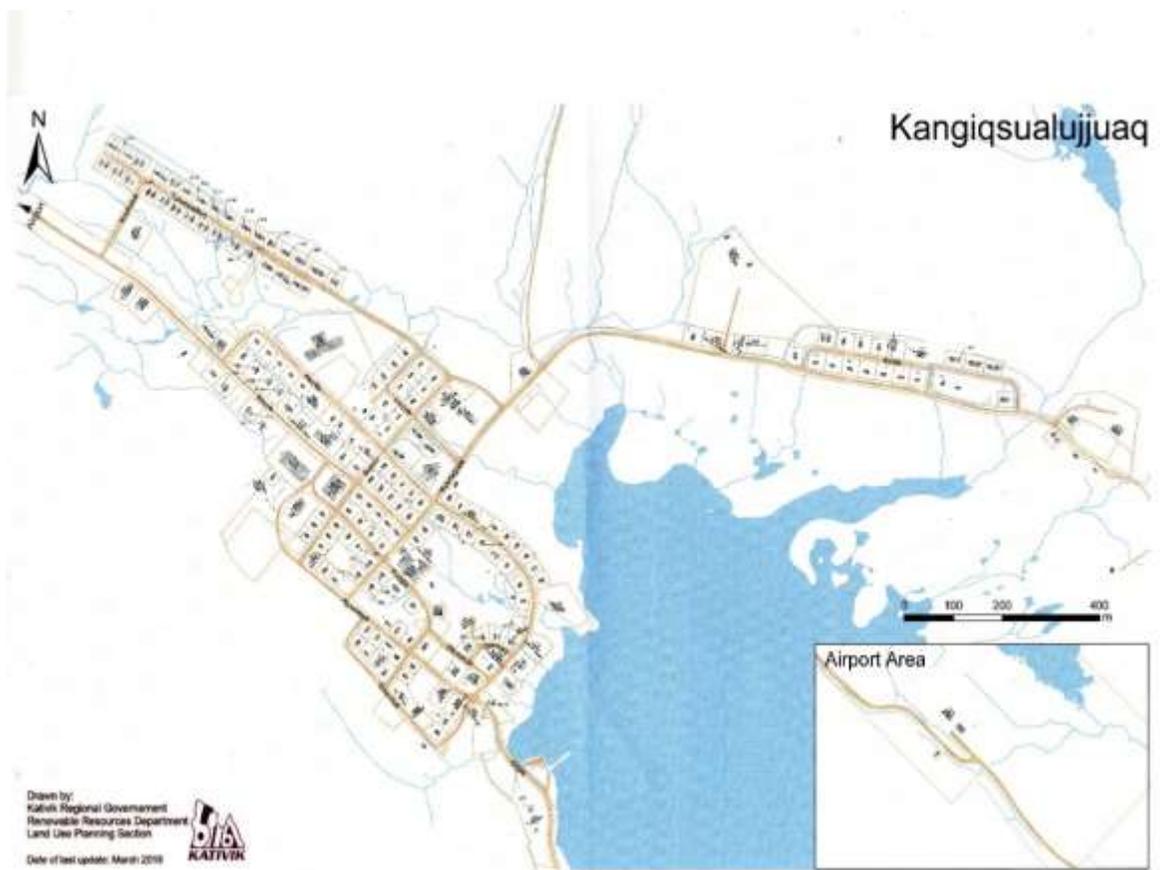


Figure 10 - Carte du village de Kangiqsualujjuaq- Source : Gouvernement Kativik, 2018

<sup>22</sup> Les magasins d'alimentation Northen sont une filiale de la North West Company (NWC). Fondée en 1779, la NWC est a été la principale rivale à la Compagnie de la Baie d'Hudson dans le commerce de la traite de fourrures.

### 3.1.2. Scolarisation

Le programme d'éducation lié à la mise sur pied de la coop comprenait également un volet de scolarisation global. En 1960, une école d'été a pris place dans une tente pour six semaines. On y enseignait l'anglais, l'écriture, la lecture et l'arithmétique. En 1962, la femme du coordonnateur du projet de coop enseigna de septembre à décembre dans une tente et, en janvier 1963, une salle de classe avec un chauffage central a été construite (Arbess, 1996 : 20-21). Lors d'une entrevue, une femme de 61 ans se rappelle cette époque : « My two sisters have to come here for schooling too. In a big tent. There were no houses. There were no school yet [...] they start to build the school than I started to go to school. » Pendant que les enfants vont à l'école, certains parents continuent de vivre loin du village en construction. Magdalene Jararuse raconte son quotidien scolaire dans un enregistrement du fond CBC North chez Avataq :

At that time, they were never permitted to wear their traditional clothing. Her parents used to still go camping while she was in school, and they usually are in the school. They were taught about the Bible, and mathematics. They had recesses, and were ususally given biscuits. (Jararuse, 2000, Fonds CBC North, Avataq)

La salle de classe a été déplacée et reconstruite plusieurs fois pour fin d'agrandissement. Au cours de la soirée du Nouvel An 1999, un événement tragique a frappé la communauté de Kangiqsualujjuaq. Lorsque la communauté est rassemblée dans le gymnase de l'école pour accueillir le début de la nouvelle année et festoyer, une avalanche se déclenche et s'effondre sur l'école. Le bilan : 9 morts et 25 blessés. Un évènement qui est toujours omniprésent dans les pensées de la communauté. L'école a été relocalisée. Elle est aujourd'hui située au centre du village.



*Figure 11 - École Ulluriaq - hiver 2018*

Les débuts de la coopérative à Kangiqsualujjuaq engendrèrent la construction du village et le début de la scolarisation pour les Inuit de la région. Comme ailleurs au Nunavik, ces changements de mode de vie pour les Kangiqsualujjuamiut sont rapides et radicaux. Les différentes générations qui cohabitent aujourd'hui au village n'ont pas vécu les mêmes réalités. Ils n'ont pas la même histoire ni le même rapport au monde. Ces façons différenciées d'appréhender le monde sont abordées ultérieurement (chapitre IV).

### 3.2. Généalogie de la recherche : un terrain en trois temps

Ce projet de recherche se déploie en trois temps : 1) un préterrain (du 20 au 27 novembre 2017) 2) un terrain de recherche (du 2 février au 2 avril 2018) 3) un séjour de restitution de données (du 16 au 21 février 2020). Cette section fait état de chacune de ces étapes.

Quand je me suis inscrite à la maîtrise en sciences des religions en 2016, mon objectif était de trouver des façons de participer à la décolonisation de l'éducation au Nunavik. Après trois séjours d'une durée de cinq à dix jours dans des communautés du Nord-du-Québec (Salluit, Inukjuak et Kangiqsualujjuaq), j'avais la prétention d'avoir ciblé le problème. Il fallait adapter culturellement les cursus scolaires. Ces observations préliminaires trouvent écho dans la littérature sur l'éducation des Inuit. Dans l'introduction d'un numéro thématique sur le curriculum scolaire inuit de la revue *Études Inuit Studies*, la professeure associée en science de l'éducation Gisèle Maheux met de l'avant le faible taux de diplomation secondaire des élèves du Nunavik et explique ces statistiques par le fait que les élèves inuits sont confrontés à des curriculums et des schèmes d'apprentissage qui leur sont culturellement étrangers (Maheux, 2016). Laugrand abondait en ce sens quelques années plus tôt :

Il faudrait se demander si plusieurs indicateurs qui servent jusqu'ici à illustrer l'échec de l'éducation des Inuit (cf. l'absentéisme, le désintérêt pour la lecture, etc.) ne traduisent pas davantage leur résistance à un système scolaire encore basé sur une idéologie assimilatrice. (Laugrand, 2008 : 91)

L'idée de départ de cette recherche était donc fondée, mais certainement naïve pour quelqu'un qui en connaissait si peu sur les savoirs et l'histoire du Nunavik. Au fil des lectures et des discussions, la tradition orale – comme un corpus de savoirs et une voie de transmission inuite – est vite devenue un objet d'étude tout désigné pour amorcer des apprentissages sur les cosmologies inuites. Avant de vouloir changer le monde, il était toujours plus sage de commencer par le comprendre. L'idée initiale était d'explorer la place de la tradition orale et de ses protagonistes dans l'imaginaire des jeunes d'aujourd'hui par le biais d'entrevues et d'ateliers de dessin autour d'histoires racontées par les aînés de la communauté. J'ai ciblé la communauté de Kangiqsualujjuaq comme terrain de recherche, car j'y avais séjourné en 2014 et avais développé des liens avec la directrice adjointe de l'école, Nancy Etok. Après avoir communiqué par téléphone avec elle pour lui faire part de mes intentions et avoir reçu

de sa part une réponse positive et enthousiaste, j'ai planifié un séjour exploratoire afin de présenter mon projet à la communauté.

Un *parnasimautik*<sup>23</sup> avec pour thème l'éducation avait lieu en novembre 2017 et s'est présenté comme le moment tout déterminé pour l'étape du préterrain. Je suis donc partie du 20 au 27 novembre. Diffusé à la radio dans la communauté, cet événement m'offrait la possibilité de joindre un maximum de personnes. Le projet y a donc été présenté et commenté, principalement par des aînés et des élus qui siégeaient au parnasimautik. La communauté a donné son aval, et la mairesse a produit une lettre certifiant cet accord (Annexe 1). Il a été décrété que je travaillerais avec le groupe Akuk<sup>24</sup>. Ce groupe de jeunes nouvellement constitué (quelques mois avant mon arrivée) a pour mission de créer des activités qui permettent de développer le leadership chez les jeunes et de créer des ponts entre les jeunes et les aînés du village. Mon projet s'inscrivait exactement dans leurs champs d'intérêt. Ce séjour préparatoire m'a permis de me présenter à la communauté et de créer de premiers liens avec des individus ou des organisations (Akuk, parc Nunavik) qui participeraient au projet.

Le terrain de recherche a duré deux mois : du 2 février au 2 avril 2018. Comme soulevé lors de la présentation de mon projet, je prévoyais de travailler avec le groupe Akuk pour organiser des ateliers avec des jeunes et des aînés. Nous nous sommes rencontrés cinq fois en trois semaines pour discuter de la logistique : déterminer les groupes de jeunes, les lieux du projet, les deux femmes aînées avec qui travailler, etc. Le groupe était constitué de trois personnes qui étaient là parfois ensemble, parfois à tour de rôle. Il a même été question d'embaucher l'un d'entre eux comme coordonnateur officiel du

---

<sup>23</sup> Un parnasimautik est une rencontre dans la communauté où des représentants des organismes locaux se réunissent pour faire le bilan de leurs activités et écouter des présentations sur différents thèmes et en discuter. Tout le monde au village est invité à participer, et la rencontre est diffusée simultanément à la radio. Cette initiative sera présentée plus en détails au chapitre V.

<sup>24</sup> Akuk signifie le bas de l'Amautik (manteau des femmes), qui servait jadis à attraper les bébés lors de l'accouchement.

projet d'ateliers, mais personne dans le groupe n'a finalement voulu occuper ce poste. Les alliés du projet étaient souvent trop occupés pour donner suite à nos rencontres. Ils avaient tous un emploi avec son lot d'incertitudes (des cas d'urgence à gérer, des voyages aux dates changeantes, etc.) ou des familles, avec tout ce que cela implique (un déménagement, un bébé malade, etc.). Je voulais leur laisser la plus grande place possible dans cette organisation. Eux, ils ne semblaient pas toujours comprendre ce que j'attendais d'eux. Ils semblaient vouloir que tout soit « ok » avec moi, mais sans réelle envie de s'engager dans le projet. Ils souhaitaient plus donner un coup de main et leur avis. Leur aide a été indispensable lors de la réalisation des ateliers. Ils me présentèrent l'enseignante d'inuktitut, afin que des ateliers soient organisés avec ses élèves, et m'aident à communiquer avec les aînées qui participeraient aux ateliers. Le déroulement de ces ateliers sera présenté à la section « Collecte de données ». Si autant de détails sont fournis sur la genèse de ce projet d'atelier avec les jeunes, c'est que ces réunions avec les jeunes du groupe Akuk ont été l'occasion de rencontrer des gens côtoyés par la suite. En plus de m'aider à développer un réseau social, ces rencontres informelles, où l'organisation d'ateliers était planifiée, créaient un espace de discussion très intéressant sur la tradition orale.

La troisième phase de ce projet de recherche est une phase de restitution de données. Lors de ma présentation du projet à la communauté, des aînés ont soulevé qu'il serait intéressant de faire un petit livre avec les histoires racontées pour qu'il y ait une trace tangible de mon passage dans la communauté. Un troisième séjour a donc été effectué à l'hiver 2020 pour rapporter des exemplaires du livre créé et faire une présentation sur les résultats du projet de recherche. L'annexe E de ce mémoire relate cette présentation et y présente les commentaires entendus. Comme prévu, les histoires racontées par des aînés ont été déposées dans les fonds d'archives de l'Institut culturel Avataq<sup>25</sup>. Ce

---

<sup>25</sup> « Créé en 1980, l'Institut culturel Avataq est un organisme à but non lucratif qui se consacre à la protection et à la promotion de la langue et de la culture des Inuits du Nunavik. » - Site internet d'Avataq consulté le 9 mai 2019

voyage de restitutions de données était essentiel à la bonne conduite d'un projet de recherche. Les Kangiqsualujjuamiut ont accordé leur temps à ce projet, par le biais d'entrevues données, de participation à des ateliers ou de façon informelle au quotidien. Selon moi, il était indispensable de retourner pour expliquer en quoi leur contribution a servi la recherche. De plus, un tel séjour a nourri l'approche réflexive sur des pratiques éthiques basées sur la réciprocité et la collaboration lors d'un projet de recherche en milieu autochtone en contexte colonial.

### 3.3. Collecte de données

Ce projet de mémoire est une recherche qualitative de terrain. L'entrevue et l'organisation d'ateliers avec des jeunes et des aînés, où la technique du dessin-entretien a été expérimentée, sont les deux principales méthodes de collecte. Cette section en fait état. L'observation participante a également été mobilisée dans l'objectif d'avoir une meilleure compréhension de la réalité de la communauté et de nourrir mes questions d'entrevues. L'observation participante est une démarche inductive où le chercheur participe au quotidien de ceux qui portent son objet de recherche. Observations et réflexions ont été colligées quotidiennement dans un cahier de notes pour que cette démarche soit documentée. Les espaces les plus significatifs, dans ce processus d'immersion, ont été les différentes réunions avec le groupe Akuk, qui visaient à coordonner les ateliers avec les jeunes et les aînés, des excursions et courts séjours (maximum trois jours) sur le territoire avec de jeunes trappeurs et chasseurs ainsi que la maison de la famille Qamapik, où j'ai passé beaucoup de temps à socialiser et à donner un coup de main en cuisine. J'ai également assisté à deux parnasimautik, l'un pendant le préterrain, en novembre 2017, et l'autre pendant le terrain, en mars 2018. L'observation de ces deux événements a été hautement riche en apprentissages et en réflexions. Les chapitres d'analyse de ce mémoire en témoignent.

### 3.3.1. Entrevues

Dix entrevues semi-dirigées ont été réalisées avec des membres de la communauté lors de mon terrain de recherche. L’entrevue semi-dirigée est une méthode de collecte de données où le chercheur s’entretient avec un participant au sujet de thèmes définis. Le chercheur pose des questions ouvertes à partir d’un guide d’entretien établi au préalable. Sous forme de discussion libre, ce type d’entrevue laisse la liberté au chercheur d’adapter ses questions aux réponses du répondant. Lors de mon terrain, la durée de ces entretiens variait généralement entre 40 minutes et une heure et demie. L’une d’entre elles a exceptionnellement duré plus de quatre heures et s’est échelonnée sur deux jours différents, car le participant jugeait ne pas avoir eu le temps d’être allé au bout de ses idées lors du premier entretien. Les participants ont été sélectionnés pour leur rôle de leadership dans la communauté, leur engagement dans la transmission des savoirs inuits à travers l’institution scolaire ou leur intérêt marqué pour la transmission des savoirs traditionnels. Deux thèmes principaux ont été abordés en entrevue : la tradition orale ainsi que l’éducation, que ce soit en institution ou par l’entremise des différents espaces de transmission dans la communauté. Le profil des participants est présenté dans le tableau ci-dessous. L’âge et l’occupation indiqués sont ceux qui étaient en vigueur lors du terrain en 2018. Des pseudonymes ont été attribués aux participants qui souhaitaient garder l’anonymat. Les entrevues ont été effectuées entre le 2 et le 29 mars 2018.

*Tableau 3- Identification des participants aux entrevues - mars 2018*

Pseudonyme / Nom	Sexe	Âge	Occupation
H1	Homme	24 ans	Garde-pêche et assistant à la

			protection de la faune
F1	Femme	26 ans	Coordonnatrice à la maison de la famille Qarmapik
Hilda Snowball	Femme	31 ans	Mairesse
F2	Femme	38 ans	« Curriculum developper from kindergarden to grade 3 »
Julia St-Aubin	Femme	21 ans	« Students councilor »
Nancy Etok	Femme	42 ans	Directrice adjointe de l'école Ulluriaq
McCombie Annanack	Homme	22 ans	Employé de la municipalité
F3	Femme	61ans	Professeure retraitée d'inuktitut
H2	Homme	52 ans	Enseignant aux élèves aux besoins particuliers
F4	Femme	60 ans	Conseillère municipale

Une entrevue téléphonique a également été effectuée avec l'enseignant Jean-François Germain, en avril 2019, afin de documenter une activité qu'il fait en classe et qui est apparue, dans la phase d'analyse de données, particulièrement pertinente dans le cadre de cette recherche.

### 3.3.2. Dessin-entretien

Avant de partir sur le terrain, j'avais planifié d'organiser des ateliers avec des jeunes et des aînés afin que la technique de collecte de données du dessin-entretien soit mise en œuvre. Le dessin-entretien est un outil élaboré par une professeure en didactique du français, Constance Lavoie, au moment où elle menait une recherche-action sur l'éducation bilingue dans une communauté Hmong au nord du Vietnam (2011). Le dessin-entretien consiste à faire dessiner un groupe de personnes, individuellement, sur un thème donné. Ensuite, chaque membre du groupe présente son dessin. Les participants procèdent à une œuvre collective, sur le même thème, où ils sont appelés à créer ensemble, en empruntant des éléments des dessins qu'ils viennent de faire et en y ajoutant de nouveaux. Enfin, ils présentent leur œuvre collective, et une discussion peut s'ouvrir sur les choix qu'ils ont faits. Cet outil « a été élaboré afin de répondre aux lacunes méthodologiques liées aux recherches intégrant des communautés culturelles et linguistiques minoritaires » (Lavoie et Joncas, 2015). J'avais l'intention d'utiliser le dessin-entretien lors d'ateliers où un aîné serait invité à venir raconter une histoire et où les dessins créés et discutés auraient pour thème l'histoire racontée. J'avais deux objectifs en utilisant cette technique : collecter des données sur la connaissance et la relation que les jeunes ont avec les histoires racontées par les aînés et utiliser les dessins et les histoires recueillies pour créer un livre d'histoires qui retournerait ensuite dans la communauté.

Lors de mon séjour, j'ai organisé trois ateliers durant lesquels un aîné racontait une histoire et où un groupe de jeunes dessinait au sujet de l'histoire entendue. Si l'idée initiale était d'utiliser les dessins comme objet concret qui stimule la discussion, dans les faits, il s'est avéré relativement compliqué de faire parler les jeunes en groupe. Ils étaient souvent très gênés ou ne souhaitaient simplement pas prendre la parole.



Figure 12- 2 mars 2018 - Troisième atelier avec un groupe parascolaire de peinture

Deux ateliers ont été réalisés avec des groupes de secondaire un et leur professeur d'inuktitut dans une *tupiq*, tente traditionnelle inuite. Ces ateliers ont eu lieu le 13 et le 14 mars. La tente était située à dix minutes de motoneige du village et appartenait à parc Nunavik. L'équipe du Parc nous a gracieusement prêté la tente et a assuré le transport en motoneige des jeunes pour ces deux ateliers. Le troisième atelier a été réalisé avec un groupe de peinture parascolaire dirigé par une *student concillor* et une travailleuse sociale, le 22 mars. L'activité a eu lieu dans la cabine du grand-père de la *student concillor*, située aux abords du village. Le transport s'est effectué, cette fois, avec les motoneiges personnelles des deux responsables du groupe. Lors de chacun de ces ateliers, l'étape du dessin individuel se passait très bien, mais, lors de l'étape du dessin de groupe, cela se complexifiait. Dans l'un des trois ateliers, seuls deux jeunes

sur un groupe de huit ont participé au dessin de groupe. Lors des deux autres ateliers, tous les jeunes ont participé au dessin de groupe, mais sans vraiment se consulter. Chacun y ajoutait un élément tour à tour. Pendant chacun des ateliers, des intervenantes parlant inuktitut, l'enseignante ou la *student concillor*, était présente et dirigeait la discussion. Cette présence était primordiale, car les jeunes sont visiblement beaucoup plus à l'aise de parler entre eux, surtout devant des gens de l'extérieur (moi, dans le cas présent) en inuktitut.



Figure 13- 13 mars 2018 - Premier atelier avec l'aîné Sarah Pasha dans une Tupiq de Parc Nunavik

L'utilisation du dessin-entretien ne m'a finalement permis de documenter que très superficiellement la relation qu'avaient les jeunes avec ces histoires étant donné que les deux étapes de discussion, prévues dans le processus, se sont avérées peu fructueuses lors de chaque atelier. Les quelques témoignages glanés sont cependant

tous des pistes de réflexion intéressantes. Il en sera question dans les chapitres d'analyse de données. En contrepartie, la réalisation des ateliers d'histoires et de dessins avec les aînés a facilité et nourri ma recherche d'une manière que je n'avais pas anticipée. Ces activités ont permis de documenter la tradition orale contemporaine de Kangiqsualujjuaq. Le fait d'avoir un projet aussi concret a facilité mes rencontres et mes interactions sociales dans la communauté. L'objectif initial – collecter les matériaux (histoires et dessins) nécessaires pour créer un petit livre pour la communauté et ainsi assurer un retour concret et utile de cette recherche – a été atteint.

### 3.3.3. Sources analysées

Ce terrain de recherche a mené à la collecte de divers types de données qui seront analysées dans les prochains chapitres : des notes de terrain rédigées lors du séjour exploratoire, en novembre 2017, et lors du terrain de recherche, en février et mars 2018; un corpus de dix entrevues réalisées lors du terrain de recherche, en février et mars 2018; des récits racontés par des femmes aînées et des dessins d'enfants amassés lors des trois ateliers de dessin-entretien; des photographies prises lors du terrain de recherche, en février et mars 2018; des publications sur Facebook réalisées par des membres de la communauté et repérées lors du terrain de recherche; et différents documents d'information amassés pendant les parnasimautik de novembre 2017 et de mars 2018.

Des sources de seconde main seront également mobilisées pour l'analyse : de la littérature scientifique, de la littérature provenant d'auteurs inuits, des récits d'aînés provenant d'enregistrement dans les archives de l'Institut culturel Avataq, et des récits d'aînés retranscrits par un enseignant de l'école Ulluriaq lors d'un Parnasimautik, en 2013, qui avait pour thème la culture.

#### 3.4. Défis et limites de la recherche

Toute étude qualitative de terrain comporte son lot de difficultés, car elle est tributaire des relations sociales développées. Dans le cadre de ma recherche, deux défis se sont manifestés pendant la collecte de données et leur analyse : la langue et ma posture d'étrangère à la société étudiée. La langue maternelle des Kangiqsualujjuamiut est l'Inuktitut. Mis à part les aînés de la communauté nés sur le territoire, tout le monde maîtrise bien l'anglais. C'est dans cette langue que mes interactions ont majoritairement eu lieu. L'anglais est aussi pour moi une seconde langue, et je ne la maîtrise pas parfaitement. Bien qu'aucun problème ni malentendu majeur ne soit survenu pendant mon terrain, il n'en demeure pas moins que ni moi ni les gens avec qui j'interagissais n'étions jamais au maximum de nos capacités de communication. Cela pourrait avoir altéré la justesse des questions posées ou la richesse des réponses obtenues. Voilà une limite de la recherche dans un milieu où le chercheur doit interagir dans une langue qui n'est pas la sienne et où sa présence place les gens avec qui il interagit dans la même situation. En second lieu, il est primordial de souligner ma posture d'étudiante chercheuse occidentale. Ce fait se décline en deux aspects : ce que je représente pour les membres de la communauté et comment je me représente le monde. D'abord, mes habits d'universitaires, qui deviennent ma seconde peau puisque j'arrive dans la communauté pour faire un projet de recherche. Je ne suis plus Marie

qui vient au Nord rencontrer les gens et le territoire, je suis une étudiante qui vient collecter des données, comme d'autres l'ont fait à de nombreuses reprises avant elle. Le poids des chaussures de chercheur, ou plutôt des traces qu'elles laissent, est abordé par Laurent Jérôme, dans un article réflexif sur son terrain de recherche de doctorat :

Au bout de deux semaines de présence (avril 2003) et malgré le fait qu'aucun autre anthropologue ou chercheur ne se trouvait sur le territoire de la communauté, je compris rapidement que je n'arrivais pas seul. J'arrivais à Wemotaci avec le passé de la pratique ethnographique dans cette région, avec le poids des écrits anthropologiques et ethnohistoriques, avec le souvenir de maladresses et de trahisons, réelles ou ressenties, laissé dans la mémoire locale par d'autres chercheurs, anthropologues chevronnés ou étudiants. (Jérôme, 2008 :183)

Le second aspect important devant être souligné en ce qui a trait à mon identité de chercheuse est la subjectivité du regard que je pose sur le monde et, dans le cas échéant, sur mon objet d'étude. Il est primordial de rappeler, au lecteur et à moi-même, que la recherche présentée ici propose une analyse qui passe par le prisme de ma propre vision du monde. Toutes les sources qui existent sont empreintes de l'habitus de celui qui la produit, comme le rappelle l'anthropologue qui a travaillé avec les Dénés, Nicole Beaudry :

Alors que les observateurs des siècles précédents étaient porteurs de mentalités et d'attitudes sociétales typiques de leurs époques, de la même façon, les chercheurs contemporains véhiculent une mentalité académique pleine d'a priori méthodologiques ou théoriques. (1999 : 83)

Cette réflexion s'applique à toute recherche de type qualitatif, mais elle est d'autant plus pertinente dans un contexte où un rapport colonial existe entre le chercheur et les sujets d'étude. La reconnaissance du chercheur de son habitus et l'influence de son vécu sur sa façon d'être au monde sont la clé pour proposer des résultats justes, selon Muchelli et Paillé :

Tout questionnement est une prise de position sur le monde et les phénomènes. Tout regard porte en lui des arrangements a priori du monde. On ne peut pas en avoir, dans ce regard, dans notre langue, notre culture, nos expériences,

notre acquis de connaissance. Le tout est de bien savoir que l'on travaille avec telle ou telle paire de lunettes. (2003 : 75)

Ce mémoire de maîtrise est avant tout l'état actuel de mes réflexions et de mes apprentissages sur la tradition orale et les cosmologies du Nunavik.

### 3.5. Démarche éthique

Les pratiques de recherche en milieu autochtone sont en pleine révolution depuis quelques années. Si l'anthropologie traditionnelle travaillait « sur » les peuples autochtones, il est devenu indispensable aujourd'hui de travailler « avec » eux (Asselin et Basile, 2012). Avant de partir, je me suis informée pour savoir si la commission scolaire Kativik et l'Institut culturel Avataq avaient des protocoles d'éthique en recherche. Avataq n'en avait pas, et la commission scolaire m'a invitée à déposer mon projet à leur comité qui encadre la recherche. Après plusieurs mois de démarches avec eux, le comité a rendu le verdict qu'il ne soutenait pas mon projet. Mon projet initial était beaucoup plus axé sur la présence de la tradition orale en classe et nécessitait ma présence dans les murs de l'école. À la suite du refus de la commission scolaire, j'ai réorienté mon projet et j'ai travaillé de façon plus générale avec la communauté. Comme il est expliqué ci-dessus, j'ai présenté mon projet lors d'un parnasimautik où j'y ai reçu des commentaires et adapté mon projet en conséquence. Tout au long de ma recherche, la dignité et le respect de la personne, conformément aux valeurs du groupe en éthique de la recherche de l'Université du Québec à Montréal (UQAM), ont été des préoccupations omniprésentes. Une volonté de respect, d'équité et de réciprocité (valeurs fondamentales du Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador, 2014) a également guidé mon approche. Concrètement, plusieurs actions ont été mises en place pour y arriver. Trois formulaires de consentement différents ont

d'abord été produits afin que chaque personne qui a pris part à la recherche soit informée de façon adéquate de ce qui allait se produire avec le fruit de sa participation. Un formulaire a été produit en anglais et en inuktitut pour les parents des personnes mineures qui ont participé aux ateliers de dessin-entretien. Un formulaire a été produit en anglais pour les personnes majeures participant à des entrevues. Un formulaire a été également produit en inuktitut en partenariat avec l'Institut culturel Avataq pour les aînés qui ont raconté des histoires pendant les ateliers de dessins. Il était bien indiqué sur ce formulaire qu'en plus de participer à un projet de recherche d'une étudiante les enregistrements seraient déposés dans les archives de l'Institut. Ces trois formulaires ont été montrés à la mairesse dès mon arrivée dans la communauté. Je me suis assurée ainsi d'un consentement éclairé de la part de chacun des participants ou de leurs tuteurs. Mais surtout, j'ai mis des mesures en place pour que les savoirs traditionnels documentés soient détenus par les Inuit eux-mêmes par le biais de leur institut culturel. La création d'un livre avec les histoires des aînées et les dessins des jeunes est une partie importante de ma démarche de restitution de données. Elle répond directement à une préoccupation de la communauté énoncée pendant la présentation de mon projet et assure un retour tangible de ce qui aura été collecté. Enfin, le séjour de restitution de données prévu dans mon projet répond également à une volonté de la communauté et assurera une transparence et une accessibilité aux données produites.

## CHAPITRE IV –

### LA TRADITION ORALE DE KANGIQSUALUJJUAQ

Dans ce mémoire, la lumière est mise sur l'impact de la sédentarisation et de la scolarisation sur le mode de vie des Nunavimmiut (chapitre I). Le cadre théorique présenté (chapitre II) définit la tradition orale comme un objet vivant et tributaire de l'époque dans laquelle elle évolue et de la population qui la porte. C'est à la lumière de ces deux prémisses que je propose de considérer des histoires relativement récentes comme des histoires en voie de s'inscrire dans la tradition orale du Nunavik. Est-ce que des événements vécus par des Kangiqsualujuamiut encore vivants seraient en processus de mythification? Qu'est-ce qui au fil du temps continue à être répété et à définir le monde? Quels savoirs issus des histoires du passé aident les Kangiqsualujuamiut à comprendre le présent? J'interroge le corpus de la tradition orale contemporaine à la lumière d'observations et de discussions dans des contextes informels et lors d'entrevues et d'ateliers avec des jeunes et des aînés. Deux types de récits présents à Kangiqsualujjuaq seront mis de l'avant (chapitre IV): 1) des histoires qui trouvent écho dans les écrits des premiers ethnographes 2) des histoires vécues par

des personnes encore vivantes, mais qui, aux yeux des nouvelles générations, semblent appartenir à un monde mythique.

#### 4.1. Entité non humaine, vérités et genres de récits

Avant d'aborder les histoires entendues lors du séjour à Kangiqsualujjuaq, il est nécessaire de faire le point sur la notion d'« entités non humaines ». Par le passé, les histoires qui mettaient en scène ces entités étaient, pour les Inuit, aussi véridiques et réelles que les histoires qui relataient des péripéties arrivées à des humains. Aujourd'hui, les avis sont partagés. Par exemple, une femme de 60 ans (F4) a déclaré en entrevue « some legends are true » en expliquant que, même si des choses peuvent sembler paranormales, elles sont vraies, car des gens les ont vues. La femme (F4) utilise le mot « légende » pour désigner une réalité qui, à ses yeux, est réelle. Cependant, tous les Kangiqsualujjamiut ne partagent pas son opinion. Cette section fait état des différents points de vue entendus concernant les histoires mettant en scène des entités non humaines. Elle propose également d'aborder les histoires non pas en cherchant à savoir si elles sont vraies ou non, mais plutôt quand et à qui elles sont arrivées. Il est à noter que le mot « légende » sera utilisé dans les prochains chapitres pour désigner des histoires mettant en scène des entités non humaines.

En 2008, un livre est publié (Jobie Weetaluktuk et Robyn Bryant) sur la vie et l'art de Tivi Etok, un aîné de Kangiqsualujjuaq célèbre pour ses sculptures. Il comporte quelques histoires identifiées comme des légendes ainsi que des récits de la vie de l'auteur : ses premières chasses, la sédentarisation, etc. Même si les histoires racontées par Etok mettent en scène des esprits ou des animaux qui parlent, elles sont toutes, à

ses yeux, historiques et véridiques. Dans l'introduction du livre, un de ses coauteurs, Jobie Weetaluktuk, explique cette frontière floue entre les types de récits :

Comme pour bien des Inuits, les récits surnaturels contenus dans ces pages ne sont pas des contes aux yeux de Tivi. Ils sont aussi réels et indélébiles que les Inuits eux-mêmes. Les récits des Inuits restent incomplets s'ils ne renvoient pas aux Tuurngait, Inugagullit, et Ikuutajuut. Même de nos jours, les Inuits vivent des expériences du paranormal qu'ils peuvent raconter aussi clairement qu'ils vous diront comment éviter un poisson. (Weetaluktuk et Bryant, 2008 : 82)

Les histoires qui mettent en scène des interactions entre des humains et des animaux ou des entités non humaines sont une partie importante de la tradition orale de Kangiqsualujjuaq. La perception des Inuit de Kangiqsualujjuaq à propos des interfaces terre/eau a fait l'objet de la thèse de doctorat du géographe Scott Heyes en 2007. Il explore les savoirs qui touchent l'univers côtier. Pendant ses séjours terrain entre 2003 et 2005, il a récolté un corpus d'histoires locales et présente un tableau sur les différentes entités non humaines existantes dans les histoires de Kangiqsualujjuaq. Le tableau a été fait à partir de ses propres données et d'éléments repérés dans les écrits des ethnographes des années 1800, tel Lucien Turner.

NAME OF LEGEND/SPIRIT/HERO	DESCRIPTION OF THE LEGEND, SPIRIT OR HERO
Angakkuk (Angakkuks pl.); Historically spelled as Angekut or Angekok	Shaman; person who acts as intermediate between the living and spirit worlds.
Ikuutaauq	Malevolent beings which live in the sea and attack unsuspecting kayak-travelling hunters.
Inugallit (plural of Inugalliq)	Little people; elves; small beings.
Iqalu nappa	A mermaid.
Itsasajaq	Spirits that scratch at night on people's tents when camping.
Kaquit	The name of an orphaned boy who was abused as a child and later avenged those who abused him.
Lumauk or Lumanjuaq	An Inuit myth about a woman who transforms into a beluga whale. The term literally means the cry of a harpooned whale.
Makinaluk	Legendary character who overcame great obstacles.
Mitilik	Malevolent creatures that transform into any animal a hunter wishes them to become. They are generally covered in goose down.
Nanukulluk	A giant, fabled polar bear.
Supperguksoak	A female demon under the form of an old woman, who resides in the interior, and reigns over the land animals.
Torngarsoak	The chief Tuurngaq spirit consulted by Angakkuks.
Tuluaqnuq	Black crow of the sea; a minute sea creature that brings forth the wind and waves.
Tunnit	The Dorset people, the first inhabitants of the arctic that preceded the Thule Inuit.
Tuurngaq (also Torngak Turngait, Turngait, Torngaets or Torngat)	Legendary, spiritual being that inhabits the land and sea of the Quebec-Labrador Peninsula, but lives primarily in the cliffs and caves of the Torngat Mountains around the Abloviak Fiord region. They can change their colour, form and remain invisible. When provoked, they

Figure 14-Tableau des entités de Scott Heyes - Heyes, 2007:78

La lecture du livre sur la vie de Tivi Etok apporte de nouveaux éléments, qui complètent la liste de Heyes. Tivi Etok spécifie qu'il y a deux types de *Tuniit* : les Tuniapiit, qui étaient de la même taille que les Inuit, et les Tunialuit, qui étaient beaucoup plus grands. Selon Etok, si on ne retrouve plus de Tuniit, c'est parce que les Ikuutajuut les ont tués. Il raconte également l'histoire des Ikkiiraaluit, créatures maléfiques, qui mangeaient la chair des Inuit, sauf la tête. Ces dernières ont été exterminées par un père et deux de

ses fils venus venger leurs confrères tués par ces êtres alors qu'elles se prélassaient au soleil sur un radeau de glace près du fjord d'Allurilik (Etok, dans Bryant et Weetaluktuk, 2008 : 103-106). Lors de cette recherche, certains des participants interrogés ont déclaré sans hésitation qu'ils croyaient à des histoires comme celles-ci alors que d'autres étaient fermes sur le fait qu'elles étaient des inventions. « The stories from the legend are make-up stories. [...] Some true story but some stories are not true... like when you have stories, sometimes it's stories from the brain that come up », a expliqué un homme au début de la soixantaine. En contrepartie, McCombie Annanack, un homme de 22 ans, a déclaré: « Even if they are legend, some of them have actually happen ». Dans le même ordre d'idées, une jeune femme de 26 ans a affirmé :

I believe that stories are the things that happen... when they (les aînés) tell them, when they tell the stories to us, they tell the stories of what they seen in their life. Like the things that were pass on by their parents, like the spirits that were under the water and the spirits that was on the land [...] (F1)

Qu'est-ce qui fait que le rapport aux histoires d'entités non humaines diffère d'une personne à l'autre à Kangiqsualujjuaq? Les deux personnes, qui ont affirmé de façon plus claire leur scepticisme, ont également dit ne pas avoir été beaucoup en contact avec ces histoires et n'étaient donc pas les bonnes personnes pour en parler. Le contact dès l'enfance avec ces histoires, et donc avec des aînés qui les racontent, pourrait-il être un facteur d'influence?

La question de la véracité de ces histoires est abordé dans *Stories in a new Skin*, de Martin, qui raconte une séance de cours au Nunavut Arctic College, où un étudiant avait demandé aux aînés présents en classe si les histoires d'humains qui se transforment en animaux étaient vraies. Les aînés ont alors répondu : « They were probably true. That's why there are stories about this » (Imaruittuq dans Martin : 110); « They have to be true. All animals could turn into people, according to what we were told. They turned into people a long time ago before there was Christianity »

(Nutaraaluk, dans Martin : 110). La spécialiste de la littérature inuite en conclut que les vérités sont multiples et que chaque contexte historique détient ses propres codes. « The stories are true, the elders suggest- or, they used to be true, but then the world changed its rules. That said, the extent to which the veracity of the old stories is confirmed varies from teller to teller » (Martin, 2012 : 111). Lors d'une discussion informelle au sujet des histoires, un jeune homme au début de la vingtaine (H1) expliquait que les légendes sont vraies, car elles sont encore racontées aujourd'hui et les gens qui les ont vécues sont vivants ou décédés depuis peu. Ce propos suggère que les histoires sont vraies parce qu'elles ont été vécues par des personnes connues de l'auditoire. La connaissance de celui qui a vécu ce qu'il raconte semble venir certifier le contenu de l'histoire. D'ailleurs, pour considérer savoir quelque chose chez les Inuit, il faut l'avoir vécu, selon Martin :

[...] “knowledge” refers specifically to something that the speaker knows from personal experience, as opposed to the kind of “knowledge” attained at the university, which continues to be primarily derived from second hand sources, like teachers or books. In the inuit context, something that the speaker has only heard about – *tusatuinaqtaminirmik* – does not count as something that is “known”.(Martin, 2012 : 108)

L'acquisition des connaissances par l'expérience est documentée chez les Inuit (Lachapelle, 2017; Martin, 2012; Douglas, 1998). En entrevue, une femme de 60 ans (F4) a expliqué que le terme *inummarik*<sup>26</sup> désignait un adulte, car un adulte est en pleine capacité physique et intellectuelle maintenant qu'il a expérimenté beaucoup de choses dans sa vie. La traduction littérale d'*inummarik* est « vrai inuk » – de la racine Inuk, qui désigne une personne inuite, et de l'infixe *mmarik*, qui désigne quelque chose « de vrai » / « de complet » (Schneider, 1998 :132). À la lumière des propos de F4, il y a un lien entre le vécu d'un grand nombre d'expériences et la pleine capacité intellectuelle d'un individu. Le savoir serait lié à ce qui est vécu chez les Inuit, et c'est à partir de cette prémisse que le découpage des types de récits sera abordé dans ce mémoire.

---

<sup>26</sup> Inummarik est le mot pour « adulte » en inuktitut (Schneider, 1970 :7).

## Genres de récits

Je suis partie sur le terrain avec l'idée qu'il y avait deux types bien distincts d'histoire dans la tradition orale inuite : les histoires de vie et les légendes. J'ai donc demandé aux participants en entrevue s'il y avait « différentes sortes d'histoires ». Chaque participant a affirmé qu'à sa connaissance aucun mot en inuktitut n'existait pour différencier les histoires de vie des légendes. En entrevue, un des participants a présenté deux genres d'histoire différents. Les histoires vécues par ceux qui les racontent et les histoires qui ont été racontées à celui qui raconte. « Whenever someone tells a story, they tell a story of their own. But sometimes, the story, that were passed on, they also tell it. I think that's how it works telling story » (H1). Cette façon de classer les récits met de côté la notion de réel transformé ou de contenu inventé associée à la définition occidentale du terme « légende ». Il y a les histoires qui sont arrivées à des personnes connues des Kangiqsualujjuamiut et celles qui décrivent des gens appartenant à un autre temps. C'est à partir de ces deux catégories de récits que j'aborde le contenu de la tradition orale à Kangiqsualujjuaq aujourd'hui : les histoires vécues directement par le conteur et celles qu'on lui a racontées.

### 4.2 Histoires répétées depuis des temps lointains

La plupart des récits entendus lors du terrain de recherche ont été racontés pendant des ateliers de dessins réalisés avec des jeunes et des aînés. D'autres récits ont été évoqués

lors de discussions informelles ou racontées pendant des entrevues. À la lumière de la classification des histoires proposées ci-dessus, des récits qui proviennent de temps inconnus de l'auditoire seront présentés dans cette section. Elles sont toutes racontées depuis plusieurs générations puisque des traces ont été trouvées dans les écrits de certains ethnographes. Certaines histoires racontées lors des ateliers avec les jeunes et les aînés n'ont pas été présentées ici car, du aux contraintes de temps imposées par la réalisation de ce mémoire, je n'en ai pas trouvé écho ailleurs. Ces histoires seront présentées en annexe (Annexe 2-maquette du livre).

#### 4.3.1. Eagle wanted the girl to be his wife

L'histoire Eagle wanted the girl to be his wife a été racontée par l'aînée Susie Morgan lors du deuxième atelier de dessins avec les jeunes, le 14 mars 2018. Elle a été retranscrite en inuktitut et traduite par Maggie-Lucy Annanack

##### ***Eagle wanted the girl to be his wife***

The family with mother, no father, and two sons, one daughter, went for a walk and play outside. Eagle came flying above them and the eagle grab the sister, grabbed her to the cliff.

The eagle wanted her for a wife and put her on the cliff. The eagle in spring went caribou hunting, he came back with young caribou calf. The sister worked on the skin and braided the skin to make a rope. When the eagle goes out for hunting, she does the braiding the rope and hides it away. When the eagle left and when her braided rope was able to land on the ground, she went down and ran to the tent.

When the eagle came back, the eagle was hit by the arrow of her brother. The brother said, you're not going to be my brother in law. When he was hit by an arrow to his collar bone dropped to the ground and the eagle disappeared.

Story from legend (Susie Morgan, 2018)

Cette histoire est en fait un épisode d'un récit plus long. Le géographe Scott Heyes utilise cette histoire dans sa thèse de doctorat pour mettre de l'avant que les Inuit ont des croyances animistes selon lesquelles les humains et le « royaume des animaux » sont interreliés. Il y présente une version à trois épisodes de l'aîné de Kangiqsualujjuaq Tivi Etok récoltée lors de son terrain de recherche. Les trois épisodes mettent respectivement en scène trois femmes célibataires : l'une prétendant être mariée à une roche, l'autre à un os de baleine et la dernière à un petit morceau d'os d'aigle. Celle mariée avec la roche se transforme en roche. Celle mariée avec l'os d'aigle est amenée sur le haut d'une falaise d'où elle ne peut pas s'échapper et celle mariée à l'os de baleine est amenée sur une île où elle vécut dans une tente faite de peau et d'os de baleine. L'histoire raconte comment leurs parents ont réussi à ramener les deux jeunes filles qui avaient marié des os. Celle transformée en roche resta en roche pour toujours (Heyes, 2007 : 69). Voici l'extrait présenté de l'épisode de l'aigle :

The parent tried everything to get their daughters back, even though the animals which had taken them were dangerous. When the eagle returned to the nest to feed his wife, it would transform into a human. The eagle's wife would secretly cache muscles and tendons from the birds and caribou that she was fed, which, during the day while the eagle was out hunting, she strung together to form a string. The sinews were braided together to form a string that was nearly long enough to reach the bottom of the cliff, where her father awaited. The eagle came and went to the nest every day without knowing what his wife was doing. One day, though, the eagle arrived unexpectedly, whereupon he nearly caught his wife making the sinew-string. Startled, she told him to make a noise before his arrival on subsequent returns. Finally the woman formed a long enough string to reach her father. When the eagle was out hunting, she yelled to her father below to tie a bearded seal skin rope to the end of the braided string, which she pulled up the cliff to use as an escape rope. At that point she descended the cliff to the safety of her parents. Late in the evening, the eagle returned to discover his wife was gone. He became furious, and started to search for his wife. He arrived at the camp of his wife's parents and landed on the apex of their tent. The eagle peered through a hole in the ceiling of the tent, only to be harpooned through this hole by his wife's father. Once harpooned, the eagle transformed into a small piece of bone again, where it dropped through the tiny hole to the floor of tent. One of the daughters was home. (*ibid* : 70)

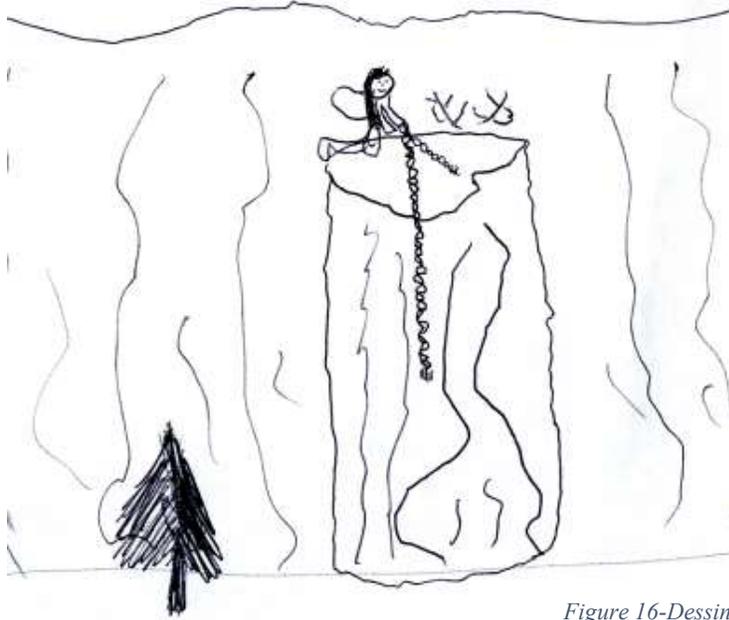


Figure 16-Dessin enfant atelier 2 - La fille en haut de la falaise

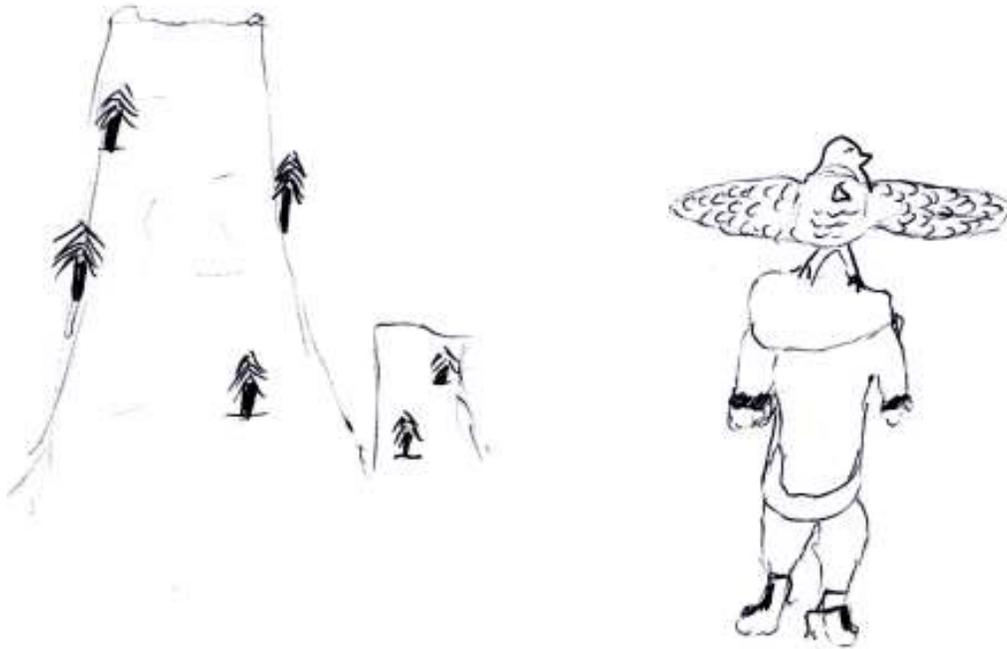


Figure 15-Dessin enfant atelier 2 - La fille enlevée par l'aigle

En outre, un chapitre de ce récit à épisodes est également consacré par Bernard Saladin D'Anglure dans *Être et renaître inuit, homme, femme ou chamane*. Il y présente une version recueillie à Igloolik de son informateur Kuupak en 1972. Une version à quatre épisodes, qui illustre bien selon l'anthropologue « la conception cyclique de la vie, selon laquelle un os est à la fois un résidu animal et un animal en puissance » (Saladin D'Anglure, 2012 : 198).

Est-ce que Susie Morgan, en racontant cette histoire, souhaitait transmettre l'importance de la relation entre humains et animaux, comme le propose Heyes, ou la conception cyclique de la vie, comme le suggère Saladin d'Anglure? Pourquoi avoir choisi cette histoire? La question reste entière, cependant elle a choisi de la raconter aux jeunes, une histoire qu'elle tient de ses parents et qui met en interaction des humains et des animaux. Pendant l'atelier, une des jeunes a présenté son dessin en disant « we don't know their names » à propos des personnages. Une remarque qui, sur le coup, a pu sembler anodine, mais qui – si on classe les histoires selon celles qui sont arrivées à celui qui la raconte et celles qui ont été racontées au conteur – pourrait indiquer qu'on ne connaît pas l'identité des personnages parce que l'histoire a été répétée de nombreuses fois et que plus personne ne connaît ceux qui l'ont vécue. La même jeune fille a ensuite déclaré qu'elle connaissait cette histoire, car elle l'avait lue dans un livre à l'école. Ce fait intéressant sera analysé (chapitre V).

#### 4.3.2. *Man that became a doll*

L'histoire *Man that became a doll* a été racontée par Susie Morgan lors du troisième atelier de dessin-entretien qui a eu lieu le 22 mars 2018. Sa retranscription en inuktitut

a été faite par Julia St-Aubin et sa traduction vers l'anglais, par Maggie-Lucy Annanack.

***Man that became a doll***

Two giant, brother and sister, were living together. The giant brother saw a person and took him for a doll. He puts it on the top of his back to bring it home. The giant doll on the top of his back was pretending to be dead but he was trying to see where he been brought to. The giant want him to be a doll. The doll was always opening his eyes to see where he was going, and the giant put him into the big igloo.

The giant sister was inside the igloo. She saw the person on the back of her brother. The person was pretending to be dead. He was no moving but his eyes were always checking. The giant sister was thankful that she was going to have a doll. The brother didn't want his sister to take care of the doll. They put the person doll down. The person doll was trying to look around with one eyes. Every time they were trying to see him, the person doll will close his eyes to pretend to be dead.

When the giant sister and brother fall asleep, the person doll try to get out. He went out and started running and the sister got awaken by the sound. The sister took her big ulu and start chasing the person doll. The doll was running and got through other side of the river.

When he was on the other side, the giant sister ask him: « How did you get on the other side of the river? » The giant sister with her big ulu, ask him again: « How did you get on the other side of the river? » The doll said: « I drank the water to cross». The giant sister start drinking water from the river and the doll will say: « you have almost drank all the river ». The doll will keep saying: «drink some more». The doll will always say: «It's going down».

The giant sister was bending down drinking the water from the river. Out of suddenly she explode. When she explode, the land become fog. (Susie Morgan, 2018)

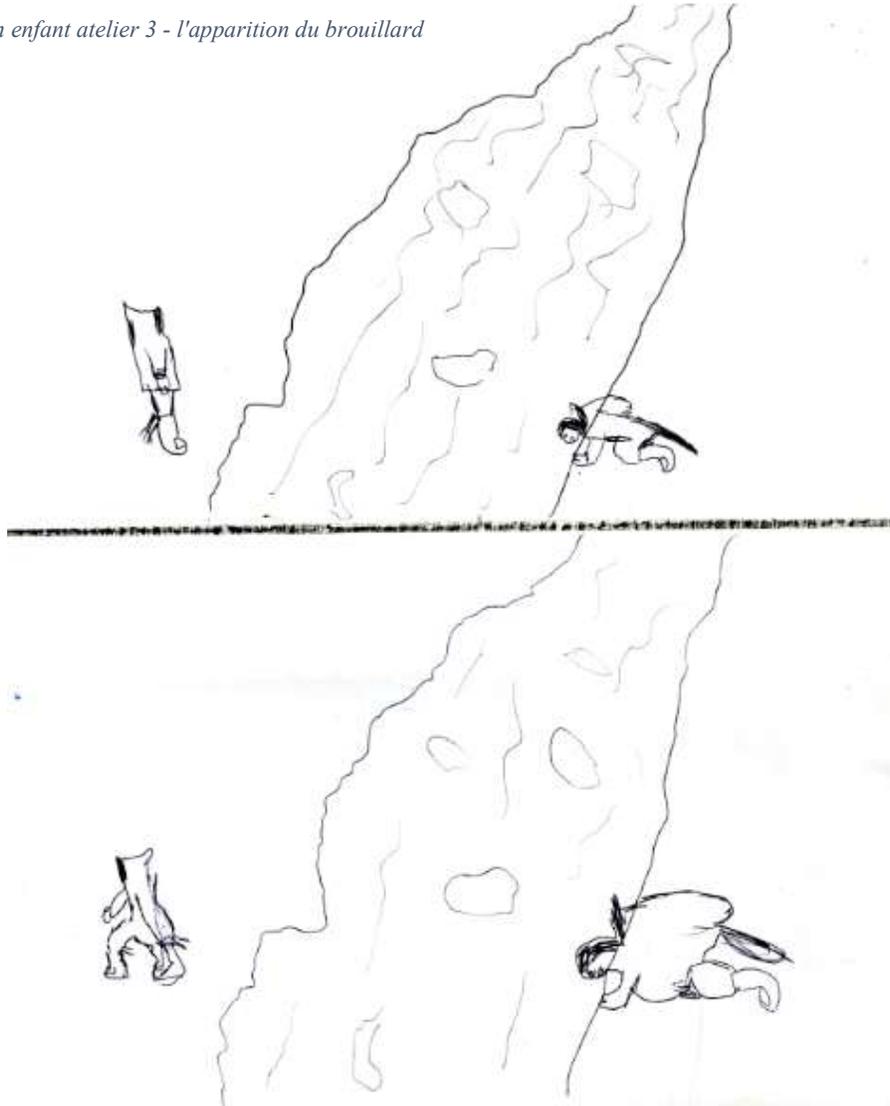
Cette histoire est un des épisodes du récit très connu de Kiviuq. Oosten fait un résumé de cet épisode d'une version naitilik racontée par Kuvluitsuk et publiée par Rasmussen (1931 : 365-377) :

Puis l'histoire raconte qu'un jour, Kiviuq se dissimula dans une cache de viande, car il y avait toujours des vols de viande. Un ours le traîna jusqu'à sa maison. Kiviuq fit semblant d'être mort tandis que l'ours le traînait vers chez lui et, par

moments, il attrapait des branchages pour ralentir la marche de l'ours. Une fois à l'intérieur de la maison, il saisit une hache et il frappa l'ours sur la tête, puis s'enfuit. Et comme la femme de l'ours se mit à le poursuivre, il se servit de formules magiques pour faire apparaître des obstacles : d'abord une crête montagneuse, puis une grande rivière. L'ourse réussit à passer la crête, mais quand elle atteignit la rivière, elle demanda à Kiviuq comment la traverser. Il lui conseilla de boire l'eau. Elle en but tant qu'elle éclata. Telle fut l'origine du brouillard. (Oosten, 2002 :84)

Les connaissances qui sont transmises dans cette histoire ont traversé le temps et les contextes. En ce sens, si l'histoire de Susie Morgan ne fait aucune allusion au héros Kiviuq et si l'ensemble des personnages sont différents – des géants et des ours –, deux similitudes importantes demeurent dans ces deux versions du récit. D'abord, l'explication cosmogonique en lien avec l'apparition du brouillard est la conclusion des deux histoires. Ensuite, le message central est le même : la ruse l'emporte sur la force. « Dans la plupart des récits inuit qui mettent en jeu des protagonistes de tailles différentes, c'est habituellement le plus petit, plus rusé, qui l'emporte, en particulier quand le plus grand ou le plus fort abuse de sa force » (Saladin d'Anglure, 2006 :89). Ce qu'on souhaitait transmettre comme savoirs avec ce récit a visiblement traversé le temps. Pendant l'atelier, deux jeunes ont décidé de dessiner cette histoire. On peut voir, dans le croquis ci-dessus, que le message central du récit – la ruse l'emporte sur la force – a été transmis. On voit le plus petit des personnages réussir à s'échapper en faisant croire à la sœur géante qu'elle doit boire l'eau de la rivière pour la traverser. La narration a été assez puissante pour frapper l'imaginaire du jeune et assurer la transmission du message qu'elle contenait.

Figure 17- Dessin enfant atelier 3 - l'apparition du brouillard



#### 4.3.3. Les aurores boréales

En entrevues et lors de conversations informelles tenues pendant le séjour à Kangiqsualujjuaq, plusieurs personnes ont parlé d'histoires racontées aux jeunes

enfants concernant les aurores boréales. Toutes mettent en relation les êtres humains et ces phénomènes lumineux qui seraient des coupeurs de têtes. En voici deux extraits racontés en entrevue :

The Northern Light story is not specifically my parents it's everyone in the community. – *Here?* – Yeah. They would tell us like you gonna have your head shop from the Northern and we will be scare to go home and like when there's northern light, there this one time when I couldn't get out of someone porch for like hours. Because I have was having a hard time looking at the northern light and I told them I'm gonna go home because of the northern light. I was having a hard time. It was when the houses were not relocated yet and they were still there (Elle pointe une direction), so I was at a blue house I never go to, I ran into their porch to wait for the northern light to go. They made us scare like a say I'm not gonna out anywhere there's not moonlights (rire) but they brew it (??) when I go out (rire). (F1)

*Can you remember specific moment where you hear legend in your life?* Yeah, when I was a young girl, I hang out with my little sister, when she was still small and little chubby cutie, and with my cousin we were outside, it was during the night, and there were aurora borealis, and if you play with your zipper like zizz zizz, like this, your head would be cut off – *If you play with it your head will be cut off?* – Yeah! Zizizizz. And my cousin and my sister were doing that and I wanted to run to the house (rire) I don't know what through the story is, but, it exist (Julia St-Aubin).

Une version plus complète de cette histoire et identifiée sous le titre de *La légende des aurores boréales* est publiée dans un numéro de la revue *Sivunitsavut*, publiée par des étudiants inuits du Cégep Marie-Victorin :

Un soir un petit garçon marche vers l'igloo de sa grand-mère. En marchant, il regarde le ciel. Que c'est beau ces aurores boréales et ces milliers d'étoiles! Le petit entre dans l'igloo et mentionne à sa grand-mère qu'il y a des aurores boréales. La grand-mère a alors l'idée d'aller dehors pour lui raconter la légende des aurores boréales, assise sur la neige près de l'igloo. Le petit garçon est très content que sa grand-mère lui raconte une légende. Cette légende est arrivée à l'arrière-grand-mère de la grand-mère d'un petit garçon qui s'appelait Tamusi.

Un jour, Tamusi est allé à la chasse aux oies. Il est allé trop loin de la toundra et devra y passer la vie. Le soir, Tamusi regarde les aurores boréales. Il fait des bruits qui font bouger les aurores boréales. Tamusi devient curieux, alors il continue à produire ces bruits. Sa curiosité l'amène à une situation mortelle. Les aurores boréales changent de couleur passant du vert au rouge. Elles courent

après Tamusi. Tamusi court le plus vite possible. Après un certain temps, Tamusi devient fatigué et il souffle très fort. Les aurores boréales réussissent à l'attraper, et de leurs mains, elles arrachent la tête à Tamusi. Un de ses frères regardait ce moment tragique, mais il était trop surpris pour l'aider. Les aurores boréales retournèrent alors dans le ciel avec la tête de Tamusi et jouèrent avec elle comme si c'était un ballon. Quelques minutes après, elles disparurent. Le frère de Tamusi retourna chez lui et raconta l'incident tragique.

Après que la grand-mère ait raconté cette légende, le petit garçon eut peur de retourner seul à la maison. Il voulait que sa grand-mère l'amène. La grand-mère lui dit : « je n'ai pas peur mon petit, c'est seulement quand tu sors trop tard le soir que les aurores boréales vont utiliser ta tête comme un ballon. » Et le petit garçon rentra avec sa grand-mère, s'endormit et il fit de beaux rêves. (Berth et Forest, 1998 : 7)

Cette histoire, racontée pour que les enfants ne restent pas dehors la nuit (Entrevue : Nancy Etok et F1), trouve écho dans les écrits des ethnologues de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Bien que dans un contexte différent, la relation entre la mort et les aurores boréales est également documentée dans la section « Storytelling and folklore » concernant les Inuit autour de Kuujuaq du livre *Ethnology of the Ungava District, Hudson Bay Territory* de Lucien Turner écrit en 1894 :

*Auroras.* - Auroras are believed to be the torches held in the hands of spirits seeking the souls of those who have just died, to lead them over the abyss terminating the edge of the world. A narrow pathway leads across it to the land of brightness and plenty, where disease and pain are no more, and where food of all kinds is always ready in abundance. To this place, none but the dead and the raven can go. When the spirits wish to communicate with the people of the earth they make a whistling noise and the earth people answer only in a whispering tone. The Eskimo say that they are able to call the aurora and converse with it. They send message to the dead through these spirits. (Turner, 2001<sup>27</sup>: 266)

Les extraits d'entrevue présentés ci-haut sont des récits personnels, où les interlocutrices témoignent de leurs expériences avec des aurores boréales et où l'objectif d'empêcher les enfants d'être dehors la nuit semble être atteint par la peur provoquée par la relation qu'entretiennent les jeunes filles avec ces phénomènes

---

<sup>27</sup> Réédition de 1894.

lumineux. J'ai pu encore une fois constater, au fil des entretiens, que la relation avec les aurores boréales, comme avec les entités non humaines en général, diffère aujourd'hui d'une personne à l'autre à Kangiqsualujuaq. Un soir de camping lors d'un séjour de chasse au caribou en mars 2018, les aurores boréales étaient très intenses à Nuvilialuk, l'endroit où nous campions. En sortant ma tête de la tente, j'ai commencé à jouer avec ma fermeture éclair et j'ai lancé à l'un des jeunes hommes présents avec un petit sourire : « Watch out your head. » Il leva les yeux au ciel en riant et me répliqua : « This is a myth! » Bien qu'il connaisse l'histoire, elle n'a visiblement aucun pouvoir sur lui. Que l'histoire est considérée comme vraie ou comme une invention qui fait peur aux enfants, elle demeure depuis plusieurs générations dans l'imaginaire collectif des Kangiqsualujjuamiut. On en trouve même des échos sur les réseaux sociaux. Je suis tombée par hasard, dans mon fil d'actualités Facebook, sur deux publications faisant référence à cette histoire des aurores boréales. La première présente un enfant devant la toundra qui s'adresse au public en disant : « ma *anaana*<sup>28</sup> disait que, si tu siffles, les aurores boréales vont te couper la tête. » La seconde présente une image coupée en deux où le haut illustre des aurores boréales et le bas un homme qui se sauve en courant. On peut y lire : « It's gonna cut out my head. » À côté de cette image, quelques Kangiqsualujjuamiut sont identifiés dans les commentaires accompagnés d'émoticons hilares. Un commentaire indique également : « Yup it was gonna (émoticon hilare). » Ce montage photo semble évoquer une blague, une anecdote ou, carrément, un souvenir d'enfance entre les Kangiqsualujjuamiut qui interagissent avec la publication en émettant des émoticons. Cette image a été partagée sur la page Facebook d'un Inuk du Nunavut qui avait accompagné sa publication du commentaire suivant : « the headless horrors are real. » Cette publication source avait été partagée, en date du 20 février 2018, 135 fois. La présence de cette histoire sur les réseaux sociaux indique qu'elle n'est pas seulement partagée par le Kangiqsualujjuamiut, mais également par leur confrère du Nunavut.

---

<sup>28</sup> « Mère » en inuktitut.



Figure 19 - Publication Facebook d'un Kangiqsualujjuamiut le 2 août 2018

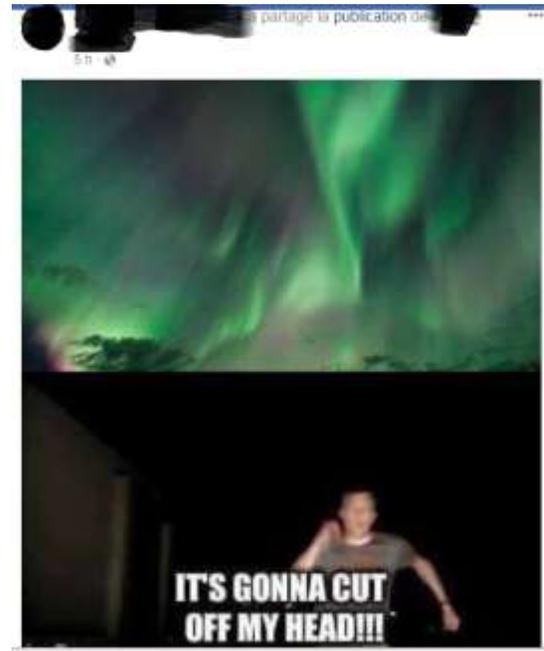


Figure 18 - Publication Facebook d'un Kangiqsualujjuamiut le 20 février 2018

Trouver cette histoire dans le quotidien des réseaux sociaux des Kangiqsualujjuamiut témoigne de sa présence dans leur imaginaire. Qu'elle soit vécue et réelle, comme pour les jeunes femmes citées ci-dessus, ou interprétée comme une histoire inventée, elle demeure une pièce importante du cadre de référents qui unit les habitants de Kangiqsualujjuaq. Des histoires où les humains et les aurores boréales sont en communication et en interaction sont racontées depuis plusieurs générations à Kangiqsualujjuaq et continuent de l'être aujourd'hui.

#### 4.3 Histoires vécues en voie de mythification

Les histoires vécues en voie de mythification, qui mettent en scène des entités non humaines et qui sont intrinsèquement associées à la tradition orale, ont été abordées

dans la section précédente. Des histoires racontées par les Kangiqsualujjuamiut et qui sont arrivées à des personnes encore vivantes aujourd’hui sont traitées dans la section suivante. Bien qu’elles soient contemporaines, elles révèlent des réalités que les plus jeunes générations n’ont pas vécues et ne vivront jamais. Elles seront abordées comme des histoires en voie de mythification, en voie d’être répétées par les futures générations.

#### 4.3.1. *When she was growing up [et] When they were building the coop*

Les deux histoires suivantes ont été racontées par l’aînée Sarah Pasha lors du premier atelier de dessin-entretien, le 13 mars 2018. La traduction de l’inuktitut vers l’anglais a été faite par Maggie-Lucy Annanack à partir des notes qu’elle a prises pendant l’activité et de l’enregistrement qui en a été fait<sup>29</sup>. Lors de ces ateliers, j’avais demandé aux aînées de raconter des *unikkaatuat*. J’ai utilisé ce terme en pensant leur demander vaguement de raconter des « histoires traditionnelles » et avec l’intention d’apprendre ce qu’était selon elles une « histoire traditionnelle ». En arrivant dans la *tupiq*<sup>30</sup> où avait lieu l’activité, Sarah Pasha a déclaré ne pas connaître de légendes et a demandé si elle pouvait plutôt raconter une histoire de la vie d’avant. En racontant sa vie personnelle, Sarah n’avait pas l’impression de raconter une histoire qui provient d’un passé aussi lointain qu’une légende. Pourtant, pour son auditoire, cette vie d’avant a tout d’un passé mythique. Son récit a visiblement captivé les sept jeunes qui participaient à l’activité. Ils étaient turbulents avant d’entrer dans la tente et, dès que l’aînée s’est mise à parler, tout le monde s’est tu. Les jeunes, assis à genoux sur leurs mitaines, ont posé des

---

<sup>29</sup> La traduction présentée ici de ces deux histoires est la première mouture recueillie. Une traduction révisée avec quelques ajouts est présentée dans la version finale du livre conçu pour la communauté qui est placé en annexe.

<sup>30</sup> Tente.

questions vers la fin de l'histoire. La traductrice a séparé le récit en deux parties distinctes que voici :

***When she was growing up***

She is telling the story about her life when she was growing up camping with her father. When she was not camping, she would be clean up around the tent with her mother like getting water, the wood the burn the stove, and hunting small animals, like ptarmigans, fishing and they would hunt the ptarmigans with the net too.

At night, they would try to hear if the father was coming to the tent because they could only hear the sled. One thing they could know if the dog team is close is by northern light. When your sled is making noise, they could see the northern lights. When your qamutik is going, the sound attack the northern lights.

How they would share the meat. One ptarmigan will feed the whole family. It's the same thing with the fish. If they have next door people living in a tent, they will give them a part of the fish. If the father came by with caribou, sometime they were feeling that the tent get warmer, because they know there's going to be plenty of food for few days. (Sarah Pasha, 2018)

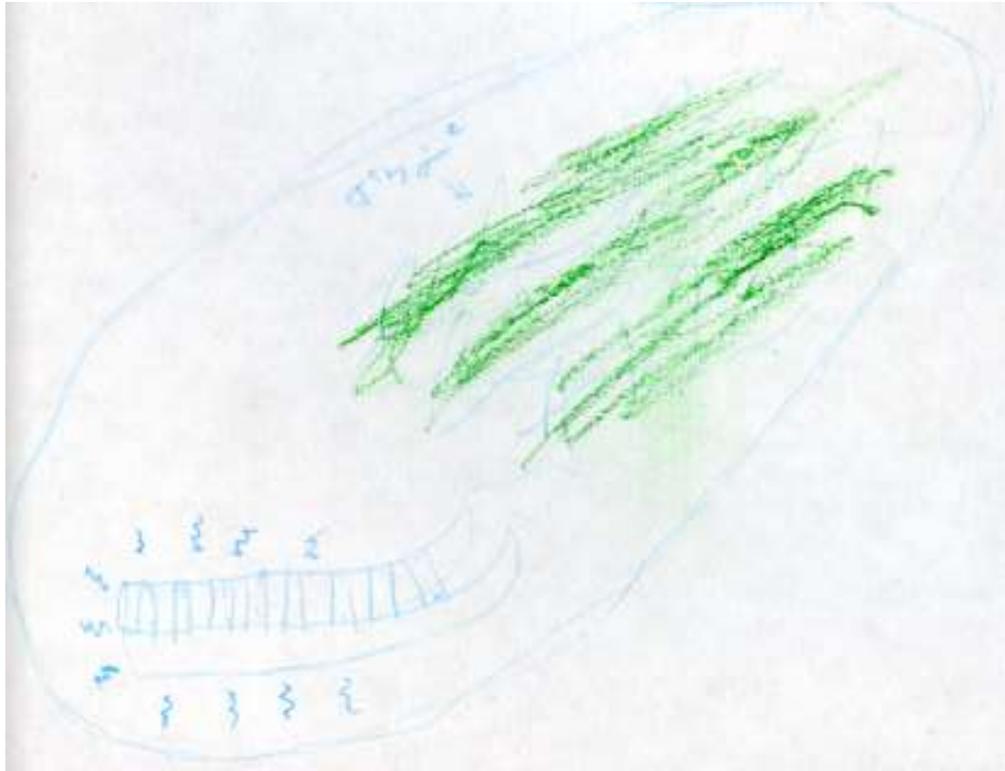


Figure 20 - Dessin enfant atelier 1 - aurore boréal et traineau

Dans ce premier récit, Sarah Pasha raconte son enfance avant la sédentarisation. Cette histoire, qui décrit la vie sous la tente à se déplacer en traineau à chiens et à dépendre du fruit de la chasse pour se nourrir, dépeint une réalité étrangère au quotidien des Kangiqaulujjuamiut. Le partage d'un lagopède par toute la famille est une histoire qui est répétée à Kangiqsualujjuaq. Ce récit met de l'avant la nécessité de la coopération pour survivre et des valeurs d'entraide et de partage. Lors du parnasimautik sur la culture, en 2013, Suzie Morgan racontait, elle aussi, son enfance en disant : « One ptarmigan would be enough. Eight kids would eat that ptarmigan and two parents. We did not need much. » J'ai entendu cette histoire à plusieurs reprises dans la communauté et elle est même utilisée en classe par un professeur de l'école Ulluriaq<sup>31</sup>. Au même

<sup>31</sup> La pratique de cet enseignant sera abordée au chapitre V.

titre que l'histoire de Kiviug ou de la jeune fille enlevée par l'aigle, le partage d'un lagopède pour toute une famille serait-il en voie de devenir une histoire racontée oralement de génération en génération ? Ce récit dépeint le fait d'aider, *Ikajuqattaniq*, une valeur constitutive de l'identité inuite, selon l'anthropologue Caroline Hervé. Elle cite Taamusi Qumaq pour illustrer son propos :

Les aînés des Inuit avaient l'habitude d'enseigner aux jeunes, à leurs enfants et à leurs proches. Ils leur demandaient d'être polis lorsqu'ils devenaient adultes et ils leur demandaient d'aider leurs compagnons. Ceux qui n'ont pas de ressources ou de moyens de se déplacer. Ceux qui sont privés de l'aide des chiens, de *qajaq*, de traîneaux, les hommes et les femmes âgés, ceux qui sont privés de nourriture. (Qumaq, 1988 :10, dans Hervé, 2015 :33)

Cette histoire raconte non seulement le passé, mais elle semble porter en elle des savoirs et des valeurs fondamentales à l'identité inuite.

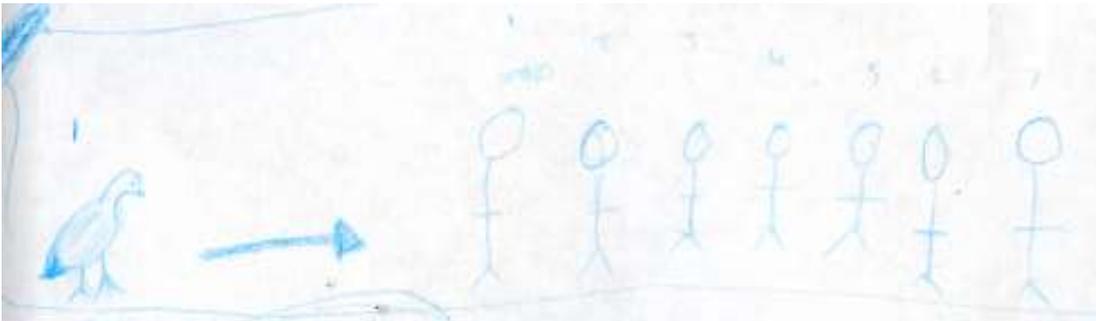


Figure 21 - Dessin enfant atelier 1 – 1 lagopède pour 7 personnes

Lors de l'atelier du 13 mars, deux jeunes ont dessiné ce passage de l'histoire de Sarah Pasha.

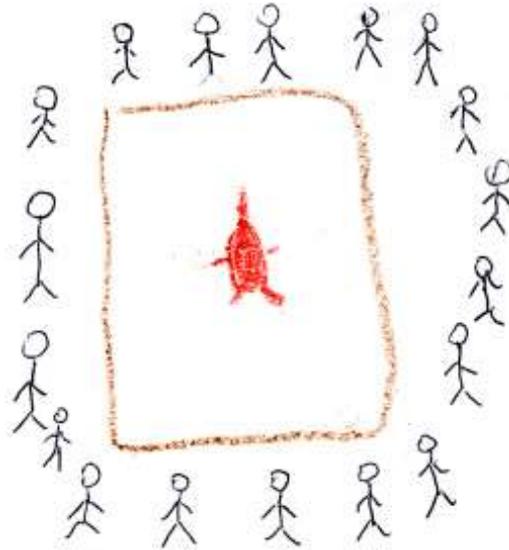


Figure 22 - Dessin enfant atelier 1 - 1 lagopède pour toute une famille

Le second récit raconté par Sarah lors du premier atelier traite de la construction de la coopérative à Kangiqsualujjuaq. Un événement qui a eu lieu en 1959.

***When they were building the coop***

They used to go cut the wood by dog team. They were the people that live where the town is now. There was 10 to 11 tents. When they been cutting the logs, they will let it go down the river in summer. They were making hole in each log and tied it up together to don't lose any log. Some of the log were used to start to build house for the people who live there. There was a sawmill where they get the logs. The first big house was built with the sawmill with the logs. That was the first coop. When they finish the house, few Qallunaat start to arrive to tell people they can start to have coop. That's how the coop started. There were around 5 people that were starting to be the committee for the coop. People from here start to trade with Killiniq people. They exchange wood and get seals for the

dogs. There was no wood in Killiniq. There is a movie call Annanack. You can see people walking to their first meeting in the coop.

Dans son récit du passé, Sarah Pasha fait référence au documentaire *Les Annanacks*, du réalisateur René Bonnière. Les informations qu'elle raconte sont présentes dans le film. Il est donc difficile de savoir si elle raconte ses propres souvenirs d'enfance ou si elle raconte ses souvenirs du film. Dans un cas comme dans l'autre, elle raconte un événement important dans l'histoire des Kangiqsualujjuamiut. Qu'elle raconte ce qu'elle a vécu directement ou ce qu'on lui a raconté – dans le film –, l'histoire de la coopérative fait partie de la tradition orale de Kangiqsualujjuaq.



Figure 23 - Dessin enfant atelier 1 - la construction de la coop

Lorsque j'ai demandé aux jeunes présents à l'atelier s'ils avaient déjà entendu les histoires que Sarah Pasha venait de leur raconter, deux d'entre eux ont affirmé que oui. Ils avaient entendu ces histoires racontées soit par leurs propres grands-parents, soit par les grands-parents de leurs camarades de classe. L'histoire de la création de la coopérative est connue et répétée à Kangiqsualujjuaq. On trouve même des photos du bâtiment initial dans la coop actuelle du village. Cet événement, intimement lié à la construction du village, représenterait-il aujourd'hui un récit fondateur pour les jeunes de la communauté? Pour une réflexion plus en profondeur, l'histoire du premier habitant de la région, considérée par plusieurs ethnologues comme le récit fondateur des habitants de Kangiqsualujjumiut, est présentée dans la section suivante.

#### 4.3.2. L'histoire du premier Annanack

L'histoire du premier Annanack arrivé dans la région de Kangiqsualujjuaq est un récit documenté dans la tradition orale des Kangiqsualujjuamiut. Il y en a une version au début du film *Les Annanack* de René Bonnière (1964), évoqué ci-dessus, et qui raconte l'histoire de l'établissement de la coopérative à Kangiqsualujjuaq. C'est cette version qui est présentée ici, où l'aîné George Annanack raconte l'histoire en inuktitut. Elle est traduite par George Koniak, un Inuk de Kuujjuaq<sup>32</sup>. Comme c'est la traduction qui est retranscrite ici, le récit est à la troisième personne.

Il y a très longtemps, avant sa naissance, l'histoire de son arrière-grand-père, [il] est parti de la baie d'Ungava et se rendre en droite ligne aux côtes de Labrador. Pendant le retour, en revenant des côtes du Labrador, vers la Baie d'Ungava, son arrière-grand-père, il ne pouvait plus continuer à marcher parce qu'il crevait de faim. Il n'avait rien à chasser Son grand-père, il était trop faible. Rien à manger et il était faible. Il fallait laisser l'arrière-grand-père. Avant qu'il meure ils l'ont

---

<sup>32</sup>Identifié comme Fort Chimo dans le film.

abandonné. Il savait que eux ne réussirent pas à parcourir toute la distance jusqu'à la Baie [...narration du film qui met l'histoire racontée en contexte] alors une semaine ensuite, après laisser le grand-père, son arrière-grand-mère dit à fils : mon fils est mieux tué moi, ensuite mangé et tu continues toi, à avancer. Si moi continue marche, tous les deux vont mourir si tu ne manges pas parce qu'il n'y a rien d'autre. Et le fils dit à sa mère : je ne veux pas tuer, je ne veux pas. Je vais mourir avec toi et nous serons tous les deux ensemble quand la fin viendra. Sa mère dit : non tu n'as pas le droit de faire cela. Nous allons mourir tous les deux et il faut garder la famille dans la vie. Si tu manges, tu peux peut-être aller jusqu'à la Baie d'Ungava. Là-bas, si tu rencontres notre peuple, ils peuvent t'aider et là tu commences une famille. Et elle essaya de convaincre son fils de la tuer. Elle lui a dit : vite mon fils mets la corde à mon cou et à travers le toit de l'igloo, toi resteras dehors et ne verras pas. Tu ne me verras pas quand je vais souffrir. Mets la corde à mon cou et passe-la à travers le toit de l'igloo. Par dehors tu tires et je suis pendue alors dans l'igloo. L'homme, sa mère il l'a mangé et il digère et il est plus fort afin de continuer et il peut marcher tout seul. Avant ils sont tout une famille et un seul reste et il continue et il traîne une jambe de la vieille. C'est une chose bien dure, une histoire très triste et les gens trouve ça triste quand eux entendent cette histoire. C'est une histoire très très triste histoire. Pourtant l'homme a continué à vivre, il a marié, il a fait beaucoup d'enfants. Comme ça la famille des Annanack a commencé encore à grandir. C'est pour ça que c'est beaucoup plein d'enfants à Port-Nouveau-Québec où l'homme vivait. (George Annanack, dans *Les Annanack*, 1964 : 00 :00 - 05 :29)

Cette histoire du premier Annanack de Kangiqsualujjuaq ouvre le film réalisé par René Bonnière. Le film porte sur la création de la première coopérative à Kangiqsualujjuaq. Le conteur, George Annanack, en sera le premier président. Les textes du film ont été rédigés par Donald Snowden, l'agent d'information du gouvernement fédéral à l'époque. On voit Snowden présenter le projet de coopérative aux Inuit dans le film de Bonnière. Ce documentaire capte un moment charnière dans la vie des Kangiqsualujjuamiut. La création de la coopérative est un des pas les plus déterminants vers leur sédentarisation. Joint par téléphone, Bonnière affirme que ce film est le fruit du hasard. Ayant rencontré Donald Snowden dans une soirée mondaine quelques jours avant son départ pour le Nord, le réalisateur a décidé sur un coup de tête de partir avec lui pour documenter les événements que l'on peut identifier aujourd'hui d'historiques

pour l'ensemble des Inuit du Nunavik<sup>33</sup>. « J'ai réussi à coincer les Eskimo en pleine phase de transition. Entre ce qu'ils étaient dans Nanook<sup>34</sup> quand ils vivaient dans des igloos et les Inuit d'aujourd'hui qui sont avocats ou écrivains », déclare Bonnière au sujet de son film (Bonnière, communication personnelle, juin 2018).



Figure 25 - Donald Snowden lors de l'assemblée constituante de la coopérative de Kangiqsualujuaq – Tirée du film *Les Annanacks*, 1964



Figure 24 - George Annanack et le traducteur George Koniak – Tirée du film *Les Annanacks*, 1964

L'histoire du premier Annanack a également été documentée lors des recherches doctorales de Scott Heyes. Seuls des fragments de cette histoire sont connus aujourd'hui des membres de la famille Annanack, selon la thèse de Heyes. Seul un aîné a pu lui raconter l'histoire en détail. Marie Roué, anthropologue ayant travaillé chez les Cris et les Inuit, parle également de cette histoire en faisant la généalogie de la famille Annanack avec l'aîné Johny George Annanack, en 1986, pour l'Institut culturel Avataq. Dans ces documents d'archives, Le Annanack est identifié clairement par Johny George Annanack comme un de ses ancêtres.

<sup>33</sup> Aujourd'hui, on trouve des coopératives dans chacune des 14 communautés du Nunavik.

<sup>34</sup> Référence au film considéré comme le père du documentaire, *Nanook of the North*, de Robert Flaherty.

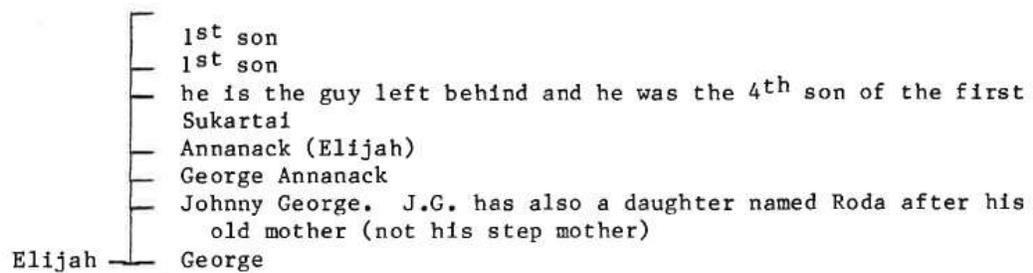


Figure 26 - Extrait du Rapport de Roué pour Avataq 1986

Le premier Annanack y est également décrit comme une personnalité reconnue à travers le Nunavik :

The Annanack had two wives, in the same home. He supported the one who were starving finding them food, that's why. In that kind of night (5h-20, before dark) the Annanack would go out and bring back meat the same day. The people used to say he was a good hunter. Even the people in Hudson Bay coast knew that he was a good hunter and a strong person. (Roué, 1986 : 5 de 6)

Cette histoire a aussi été racontée par Norman Snowball, aîné de Kangiqsualujjuaq, qui a pris la parole au micro lors du parnasimautik de 2017 ayant pour thème la culture :

I was born in Tuniliq (half way between here and Kuujjuaq). In 1948 Feb 10 I was born. I went to Itjirituk to get fish on my birthday. If I go back as far as I can remember I will forget stuff. We used to stay in GR for the winter. Only one family was living here. They had a small house there. We had 3 tents and we would live there. 3 families were living in the trees. During the spring, the people from Korok and Shortlake would come with tents, no houses. There was one for the coop made of wood. I was 13 when we came here and spring had come and were able to go out by boat and I remember coming from Killinik and we started living there in 1961. There was nothing there. I have gone thru starvation. I have a lot of family members here. I don't say we are family but I understand it. Annanack would be everywhere (*his granpa???*)<sup>35</sup>. Annanack lived in Kilinik also. It was very difficult to live there. It was hard to cross the ice there. Annaanck needed bullets and sugar so he tried to cross. When he was on the ice, he would fall each time he would go back on the land because you are moving a lot on the ice. He would go to get berries. Annanack has traveled everywhere. He came to GR and he went to the trees and he said this is the place where I will reproduce many children. I guess it was a nice romantic place [...] (Normand Snowball, CC meeting, 2017)

<sup>35</sup> Note insérée par Jean-François Germain, enseignant à l'école Ulluriaq, qui a transcrit ce récit pendant un parnasimautik de 2017.

Comme on peut le voir dans le témoignage de Normand Snowball, cette histoire n'est racontée qu'en partie aujourd'hui. Pendant mon séjour à Kangiqsualujjuaq, j'ai posé à deux reprises des questions sur l'histoire du premier Annanack dans des contextes informels. À chaque fois, la réponse des interlocuteurs ne concernait que le film de Bonnière. Dans l'imaginaire des Kangiqsualujjuamiut, l'histoire du premier arrivant dans la région semble avoir été substituée par l'histoire de la construction de la coopérative – l'histoire de la première étape de la sédentarisation de la communauté.

Qu'ont en commun ces deux histoires? D'abord, elles véhiculent des valeurs semblables : le fait d'aider et la coopération. Dans l'histoire du premier Annanack, la mère se sacrifie pour la survie de sa famille et le premier habitant de la région, qui est son fils, est reconnu pour être un bon et généreux chasseur qui voit au bien-être de sa communauté. L'émergence des coopératives au Nunavik repose sur des valeurs similaires. Dans son énoncé de mission, la fédération des Coopérative du Nouveau-Québec stipule : « [...] la philosophie coopérative du travail collectif pour se développer en tant que peuple, sans que personne ne soit oublié, représente une solution rentable et socialement équitable pour le développement futur du Nunavik » (site internet Fédération des Coopératives du Nouveau-Québec. Consulté le 6 mai 2019). En second lieu, ces deux histoires marquent le début de nouvelles ères : 1) le premier habitant nomade de la région de Kangiqsualujjuaq 2) l'établissement d'un village permanent. Le film *Les Annanacks* – documentant la création de la coopérative – serait-il en train de remplacer l'histoire du premier Annanack comme récit fondateur des Kangiqsualujjuamiut? Cette question met de l'avant une idée bien concrète : l'émergence d'un nouveau passé.

#### 4.3.3. Émergence d'un nouveau passé

S'il n'y a aucun doute que la sédentarisation change de façon draconienne le mode de vie des Inuit, c'est le changement opéré dans leur rapport au passé qui capte ici l'attention. La sédentarisation crée une coupure dans le temps. Elle marque le début d'une nouvelle réalité de vie sans déplacements au gré des saisons pour suivre les animaux. Cette nouvelle réalité se vit dorénavant dans des maisons et avec de nouveaux moyens de subsistance, comme le commerce à travers la coopérative, le travail salarié et des allocations gouvernementales. Elle marque donc la fin d'une réalité nomade. Une réalité intangible pour ceux qui sont nés et ont grandi dans la communauté. Un monde, un univers de sens, auquel les jeunes générations ne pourront avoir accès que par ce qu'on leur en raconte. Selon la mairesse du village, ceux qui sont nés dans des maisons ne peuvent pas comprendre avec justesse la façon d'être au monde de leurs aînés.

Today we have everything. Our elders back then didn't have much. They survived on anything. They survived on what they had. Today's generation we have everything. We have telephone, we have ipads, we have internet, we have running waters, there's garbage delivery, water delivery, there's a whole lot of difference between the elders and today generations. We understand from stories but we've never really experience it. We don't quite understand what they went through. We understand through stories but, it's better to experience what they have went through and I don't think we will experience that because we live in houses. We can go out camping with them but it, not for a long period of time so, there's a whole lot of differences between the generation back then and today generation. (Hilda Snowball)

La vie d'avant le village d'aujourd'hui représente donc un passé intangible pour les Kangiqsualujjuamiut qui sont nés au village. Un passé moins lointain que celui où une jeune fille fut enlevée par un aigle et gardée sur une falaise pour y devenir sa femme, mais plus lointain que celui où les habitants de la région faisaient de la drave pour construire les premiers bâtiments du village en bois. Un fait certes évident : le temps passe et les époques se succèdent. Un fait qui prend cependant une importance plus significative quand on se met à étudier le contenu d'une tradition orale. Un nouveau

chapitre de l'histoire du Nunavik s'ouvre alors, ou plutôt, la tradition orale inuite s'enrichit de nouvelles histoires qui seront répétées. Lors des trois ateliers de dessins-entretiens organisés lors de mon séjour à Kangiqsualujjuaq, j'ai observé un intérêt des jeunes beaucoup plus vif envers les histoires de Sarah Pasha qui racontent son propre passé que celles racontées par sa sœur Susie Morgan qui mettent en scène des inconnus. Une observation corroborée en entrevue par l'ancienne enseignante d'inuktitut de la communauté : « They ... some of the student use to hear the true story ... they were into it more... they are enjoying the legend too but they wanna hear their grand-mother, grand-father past and how they used to live. They were interesting in that... » (F3) L'intérêt des jeunes pour la vie d'avant la sédentarisation est marqué. Ces récits, racontés par les aînés, sont-ils en voie d'entrer dans la tradition orale des Nunavimmiut?

#### 4.3.4. Aparté sur les histoires des blessures de la colonisation

Raconter ses expériences pour transmettre des connaissances est une pratique intrinsèquement liée à la vitalité de la tradition orale. Qu'elle relate la survie à un traumatisme psychologique ou aux intempéries du territoire, une histoire ne devient significative et puissante que lorsqu'elle est racontée. Les histoires personnelles traumatisantes liées aux politiques de colonisation ou les parcours de vie qui en témoignent spécifiquement n'ont pas été documentés comme tels dans cette recherche. Là n'en était pas l'objet. Cependant, puisque leur utilisation a émergé à l'étape de l'analyse des données comme au cœur des pratiques de guérison et de transmission de savoirs être dans la communauté, il en sera ici question.

Les impacts du changement de mode de vie rapide à la suite de la sédentarisation sont racontés et répétés aujourd'hui à Kangiqsualujjuaq. Ces récits font maintenant partie du cadre de compréhension du quotidien. Ils s'ajoutent aux histoires du passé des Inuit d'aujourd'hui. Lors de mon préterrain, en novembre 2017, j'habitais chez Nancy Etok, la directrice adjointe de l'école Ulluriaq. Pendant un transport en voiture, nous avons une conversation sur le fait que Kangiqsualujjuaq était reconnu pour être une des plus belles communautés du Nunavik. Nancy Etok me répondit qu'en effet les gens étaient gentils ici et ceux qui l'étaient moins, on connaissait leur histoire. Je l'ai questionné à ce sujet plus tard en entrevue :

[...] they have a story. Et cette story amène leur vie. Chacune personne. Everybody. J'ai une histoire, pourquoi je suis comme ça. Tu as ton histoire, pourquoi tu es comme ça... tout le monde a une histoire et tous ceux qui sont comme les plus durs, eux autre ils ont de hard story. La journée où ils vont se mettre à partager leur histoire. C'est sûr qu'ils vont devenir des leaders maybe. Ils vont devenir des personnes de support. Ils vont devenir quelque chose la journée où ils vont pouvoir raconter leur histoire sans se sentir paralyser. Pcq quand ils ne racontent pas leur histoire ils deviennent paralysés et quand ils deviennent paralysés, ils deviennent très réactifs, alors ils battent, ils frappent ou ils prennent de la drogue ou ils boivent de l'alcool. (Nancy Etok)

Il est important de prendre en compte le vécu, l'histoire de chacun, d'interpréter son agissement actuel à la lumière de son passé, souligne Nancy Etok. Dans un même ordre d'idées, la *student concillor* de l'école a confié qu'elle utilisait ses propres récits de vie dans sa pratique pédagogique avec les élèves de l'école Ulluriaq. « As a student concelor, I told my own personal stories and I used a lot of, I try to use a lot of emotion, so the students can related to their current situation. I use it to help them understand what they're maybe feeling but can't identify. » (Julia St-Aubin)

La colonisation et les changements de mode de vie radicaux vécus par les Inuit ont des répercussions sociales connues aujourd'hui. Un rapport sur les consultations menées dans toutes les communautés du Nunavik sur le *Plan Nunavik* en fait état dans sa mise en contexte :

Colonization and the subsequent radical and swift changes experienced by Nunavik Inuit over the past decades have weakened the region's social and family structures with grave repercussions. A portion of the population is affected by repeated traumas and losses. At the same time, health and social services offered in the region are inadequate and overwhelmed. (Parnasimautik consultation report, 2014 :9)

Ces traumatismes importants font partie des histoires vécues et portées par plusieurs Nunavimmiut aujourd'hui. Responsable du *Family Strengthening Program*, une formation offerte aux jeunes parents de la communauté une fois par semaine, la coordonnatrice de la maison de la famille Qarmaapik explique que l'histoire de la sédentarisation et ses impacts étaient au cœur de ses interventions avec les jeunes familles. Qarmaapik est un lieu où les Kangiqsualujjuamiut se réapproprient l'histoire du Nunavik en observant comment les différentes mesures de colonisation ont un impact sur leur quotidien. Il en sera question ultérieurement (chapitre V), mais il faut souligner ici le fait que les moments difficiles, les traumatismes desquels on survit peuvent devenir des histoires porteuses de savoirs. L'ainé Benjamin Aariak en témoignait lors d'un parnasimautik sur la culture en 2017 dans la communauté :

I remember one time we were on a boat and we thought we were gonna die, My father said, we will try to cross, if we die we die, but if we make it alive, it will be a good story. When you past those difficult time, it will be a story. At that time we were hunting and the boat was full of seal and my father said, throw the seals because the waves were so big and we needed to be lighter. Before the boat was full of water we made it to the land. Any difficult moment will become a lesson, a story, your story, your strength. This is what came from our ancestors, this is what was pasted to us if you learn something you will say, yes this is what I learned. (Benjamin Aariak, 2017 – témoignages paranasimautik)

Ton histoire devient ta force, nous dit ici Aariak. La force qu'elle octroie à celui qui la raconte, comme l'évoque ci-dessus Nancy Etok, mais aussi la force qu'elle insuffle à celui qui l'écoute, comme lorsque que la *student concillor* Julia St-Aubin utilise ses histoires personnelles pour aider ses élèves.

#### 4.4. Le rôle pédagogique des histoires

Cet aparté sur les blessures liées à la colonisation et leur narration met de l'avant la pratique toujours actuelle d'utiliser des histoires pour transmettre des savoirs. Qu'elles proviennent d'un temps très lointain et mettent en scène des entités non humaines ou qu'elles relatent l'enfance nomade des aînés du village avant la sédentarisation, lorsqu'elles sont racontées, les histoires ont souvent un rôle pédagogique. Leur utilisation pour transmettre des connaissances est un aspect qui est ressorti dans la totalité des entrevues réalisées. Après avoir indiqué clairement qu'elle ne croyait pas aux légendes, une femme de 38 ans a expliqué que ces histoires demeurent cependant importantes lorsqu'on apprend aux jeunes enfants à bien se comporter : « the stories behind the legend are teachers. » Ce rôle didactique attribué aux histoires du passé a également été observé par Keavy Martin : « Elders consistently emphasize the didactic function of unipkaaqtuat, which contain important lessons about ways to live a good life » (Martin, 2012 :45). J'ai questionné les participants en entrevue sur la signification exacte du mot « histoire » en inuktitut. L'action de raconter est constamment mise en relation avec le résultat de transmettre des savoirs. Les réponses des participants sont présentées dans la section suivante.

#### 4.5. Définir les termes locaux : *unikkaatuat* et *unikkaatuait*

J'ai précédemment présenté (chapitre II, deuxième section) différentes définitions du terme *unikkaatuq*, provenant de dictionnaires en inuktitut ou de la littérature scientifique. Lors du début du terrain de recherche, je préconisais le mot *unikkaatuat* pour désigner « les récits traditionnels, les légendes », tel qu'expliqué par mon professeur d'inuktitut de l'Institut culturel Avataq George Filotas<sup>36</sup>, et comme indiqué par plusieurs chercheurs (Oosten, Laugrand, Nungak, Arima, Martin, Spalding) dans la littérature scientifique. Lorsque je parlais de mon projet à Kangiqsualujjuaq, les gens ne semblaient pas toujours comprendre ce que je voulais dire quand j'utilisais le terme *unikkaatuat*. Au début, je mettais cela sur le compte de ma prononciation médiocre en inuktitut, mais j'ai fini par comprendre que, généralement à Kangiqsualujjuaq, le terme *unikkaatuat* est utilisé pour désigner des histoires en général. C'est lors d'une entrevue avec une femme de 61 ans que j'ai compris que, si je voulais parler d'histoire « from the past », je devais utiliser le mot *unikkaatuait*. Les définitions présentées dans le tableau ci-dessous sont les réponses aux questions suivantes : 1) selon ta perspective, que veux dire *unikkaatuq*? 2) pourquoi, selon toi, ces histoires sont-elles racontées aujourd'hui? Huit participants sur dix ont fourni des réponses précises à ces questions.

---

<sup>36</sup> Tiré d'un échange courriel du 7 avril 2017.

Tableau 4- Définitions Unikkaatuat avec données terrain

Pseudo/nom	Unikkaatuat
H1	<p>« My perspective what an unikkaatuat was is like storytelling to an other person. In my knowledge, or for the Inuit, usually that how we, the inuit they pass their knowledge down to another person, to unikkaatuat »</p> <p>« It's usually in the past or it could be happening in the future, a prediction or, usually the unikkaatuat for inuit it's using mostly using the words in the past. what happen in the past. That's like my point of you for the unikkaatuat »</p>
Hilda Snowball	« In my perspective unikkaatuaq is storytelling. Telling stories of the experiences or the legend or any testimonies, that's how I see unikkaatuaq »
F2	<p>« Stories from long time ago. Stories that we don't hear trew anymore...stories that people or ancestors live through, that's unikkaatuaq for me. That's doesn't necessary mean we are going through them but our ancestors did »</p> <p>« Their function is to teach us to live on a straight path. That's, for me it's still function today. It's not necessary what we are following but in order to teach us the right way of living »</p>
Julia St-Aubin	« The ways I understand it is story that have been pass one »
Nancy Etok	« pour moi unikkaatua ce serait quelque chose éducatif. Si mettons je fais juste raconter ma fin de semaine, c'est une histoire, unikkaa, but, unikkaatuat, c'est teach, si je comprends bien, c'est le transferring les connaissances...c'est comme ça que je vois ça »
McCombie Annanack	<p>« Unikkaatuaq to me is like storytelling. Not just from an elder but from anyone. Any storytelling »</p> <p>« That is knowledge. Like there's a lot of knowledge in the stories, very details, when someone tells a story there's always details that you can learn, I'm mean from the Inuit perspective, that's our storytelling, is by teaching, is teaching! »</p>
F3	« Unikkaatuaq mean story »
H2	« stories...(...) stories can means many things, story from the history, stories now...»

Deux aspects importants ressortent de ces propos : 1) Le fait de raconter est associé au savoir lui-même ou à la façon de le transmettre 2) Le temps auquel appartient le terme *unikkaatuaq* diffère selon les participants. Julia St-Aubin, F2 et Hilda Snowball ont fait

une association au passé. H1, Nancy Etok, McCombie Annanack et H2 ont associé le mot à une histoire sans y associer de temps précis. F3 a fait clairement une différence entre les termes *unikkaatuaq* et *unikkaatuatuit*, qu'elle définit ainsi : « If you say *unikkaatuatuit* it would mean old time, past, from past. Like the legend too » (F3).

Après l'entrevue durant laquelle la participante F3 a présenté le terme *unikkaatuatuit* pour désigner les histoires du passé, j'ai commencé à utiliser ce terme lorsque je parlais du projet : la confusion rencontrée au départ semblait estompée. C'est dans ce contexte que j'ai pris connaissance de l'existence de ce terme local pour désigner les récits liés à la tradition orale.

## Conclusion

Tout comme dans la littérature présentée dans le cadre théorique, les données recueillies confirment que le terme *unikkaatuat* est interprété différemment d'une personne à l'autre. Ces histoires présentent souvent des entités non humaines et, si l'existence de ces entités est reconnue aujourd'hui par plusieurs, certaines personnes affirment plutôt qu'elles appartiennent à des histoires inventées. Peu importe les croyances des participants, ces histoires sont identifiées comme des légendes et portent un rôle d'enseignement. La véracité de ce qu'elles racontent, aux yeux de l'auditoire, est souvent liée au fait qu'il connaisse, ou non, les personnages que ces récits impliquent. Ce qui met en place deux catégories distinctes d'histoires, celles arrivées à quelqu'un que l'on connaît ou celles répétées par tellement de générations qu'on ne

connait plus l'identité des personnages. La sédentarisation marque le début d'un nouveau passé, d'une ère nouvelle, et fait émerger de nouvelles histoires, de nouveaux savoirs pour comprendre le présent. Certaines histoires, qui sont arrivées à des gens que l'on connaît où que l'on a connus, seront répétées aux générations futures pour leur transmettre la façon d'être Inuk et les savoir-faire pour survivre aujourd'hui. Le partage et l'aide apparaissent comme des valeurs qui ressortent des histoires nouvellement répétées : que ce soit une mère qui partage son propre corps pour assurer la survie de sa famille, une famille qui partage ensemble et parfois avec d'autres familles un seul lagopède ou un poisson en temps de famine, ou bien, une communauté qui se met ensemble pour établir un commerce lucratif à partir des ressources du territoire partagé. Ces histoires contemporaines, qui véhiculent des savoir-être, seraient-elles en voie de devenir répétées au même titre que des histoires qui inculquent aux enfants de ne pas se promener seuls la nuit ou des histoires qui apportent des explications cosmogoniques, telle la création du brouillard, comme celles présentées à la section 4.2? Enfin, ce chapitre montre que les termes *unikkaat* et *unikkaatuat* ne sont pas les seuls utilisés par les Inuit pour parler de tradition orale, et qu'il serait approprié de continuer à explorer le vocabulaire pour affiner notre compréhension de ce mode d'historicité.



## CHAPITRE V –

### CHANGEMENTS ET ÉMERGENCE DES ESPACES DE TRANSMISSION

La possibilité de la disparition de la tradition orale à Kangiqsualujjuaq est évoquée dans les conclusions de la thèse de doctorat du géographe Scott Heyes :

With the eventual passing of Kangiqsualujjuamiut elders who can still recall ancestral myths and legends, it is interesting to speculate whether the storytelling legacy will eventually disappear from oral tradition and remain only in textbooks and the ink of artwork for keepsake. (Heyes, 2007 : 187)

Ces propos méritent d'être nuancés si on ne veut pas verser dans une thèse « disparitionniste ». Bien que, lors de mon terrain à Kangiqsualujjuaq, plusieurs personnes m'ont affirmé que la tradition orale était moins présente au quotidien aujourd'hui qu'avant la sédentarisation, l'intérêt qu'elle suscite demeure marqué. Avant la sédentarisation et la scolarisation, la famille, qui vivait de façon nomade sur le territoire, était le contexte de transmission de prédilection.

La "narration quotidienne" est une autre particularité de la vie quotidienne des Inuits. À la fin de la journée, la famille se rassemblait et se racontait les petits faits et les activités de la journée. Cette discussion se prolongeait tout naturellement en récits d'histoires et de légendes par les plus âgés de la famille. (Nungak, 2008 : 63)

Aujourd'hui, le contexte socioéconomique des communautés du Nunavik est en transformation, et la narration n'est plus pratiquée au quotidien. Pourtant l'intérêt pour les histoires du passé et les récits des aînés est toujours présent. Selon un jeune homme de 22 ans, même si les occasions d'entendre des histoires du passé sont rares, l'intérêt de tous les auditeurs en présence est très grand lorsqu'une histoire est racontée. Lorsque je lui ai demandé s'il s'intéressait aux histoires, il a répondu avec enthousiasme :

YES! We are! Really are. Every time there's a spontaneous storytelling, everyone is listening at. Like let's say we are visiting for birthday party and an elder is there, they always gonna storytell about the past and the history, what people use to do. It's always interesting. (McCombie Annanack)

Bien que les Kangiqsualujjuamiut manifestent un grand intérêt pour les histoires de leurs ancêtres, ils n'ont pas tous l'occasion d'en entendre sur une base régulière. Dans les prochaines pages, je chercherai à comprendre pourquoi. Séjourner parmi les Kangiqsualujjuamiut m'a permis d'être témoin d'événements ou de visiter des lieux dans lesquels les histoires du passé étaient racontées. J'ai observé l'utilisation de la tradition orale à travers des structures politiques locales, en salle de classe, voire dans un projet pilote visant à se réapproprier la gestion des services sociaux dans la communauté. Ces contextes de transmission, qui n'existaient pas avant la sédentarisation et la scolarisation, témoignent d'une nouvelle réalité inuite. Ils sont imaginés et mis en place par des Inuit avec l'intention de transmettre des savoirs et des valeurs qui existaient chez les Kangiqsualujjuamiut bien avant l'installation du village permanent et de ses infrastructures.

Le chapitre suivant comporte deux sections. Premièrement, les changements opérés dans les espaces de transmission traditionnels seront présentés, notamment les raisons pour lesquelles les histoires ne sont plus racontées dans les mêmes espaces ou les mêmes contextes qu'avant la sédentarisation. Deuxièmement, de nouveaux espaces où la tradition orale peut se transmettre à Kangiqsualujjuaq aujourd'hui seront documentés.

### 5.1. Changements des espaces de transmission

La première partie de ce chapitre vise à documenter différents facteurs qui influencent le changement dans le mode de transmission qu'est la tradition orale inuit aujourd'hui. Mes recherches ont dégagé trois facteurs clés : 1) le territoire, lieu primordial des savoir-faire et des savoir-être inuits, n'est plus visité au quotidien 2) la famille n'est plus le principal espace de socialisation 3) l'émergence de nouvelles technologies crée une compétition des divertissements.

#### 5.1.1. Le territoire est moins accessible

Les termes *Inuit piusingit* ou *piqqusingit* définissent le mode de vie des Inuit avant le contact avec les Qallunaat, lorsqu'ils vivaient encore de façon nomade, selon

l'anthropologue Louis-Jacques Dorais (2016 :13). Ce concept renferme les notions de savoirs traditionnels, des techniques de chasse, des valeurs et de croyances (*ibid.*). La vie sur le territoire est donc intrinsèquement liée à la façon d'être Inuit. En ce sens, un jeune participant au début de la vingtaine m'a expliqué que ne pas avoir accès au territoire, c'est ne pas avoir accès à sa culture pour les Inuit. Lorsque je lui ai demandé quel était le plus grand défi pour les jeunes à Kangiqsualujjuaq, il m'a répondu que c'était de continuer à faire vivre la culture.

It's usually... the biggest is challenge for inuit culture to continue. Or the hunting way of life to continue. Not so many youth are being expose, not following well, or the person is not letting many kind of people to follow them. In this case not a lot of children are allowed to follow because of the limitation for the thing they have to use on the land, the money to be made from the job and the job provide... they buy food for their house and whenever the money they have left in their pocket they use to go out hunting and it's not really a lot for some people. It's a struggle for some people. It's a struggle to be honest. (H1)

Ainsi, selon une participante de 38 ans, la fréquentation du territoire est tellement liée à l'identité inuite que le problème de son accessibilité serait en partie la cause de l'instabilité et des détresses sociales qui règnent dans certaines familles de la communauté. Lorsque je lui ai demandé quels étaient les plus grands défis pour les jeunes dans la communauté, elle a fait un lien direct entre les problèmes sociaux et la diminution de fréquentation du territoire.

Drugs and alcohol. The fact that some home are not stable. There's not enough services provide where they can go out on the land and just experience their culture. That parents are not providing these kind of experiences with their kids, cultural experiences. There's not many families going out on the land anymore.

Un enjeu important dans le quotidien des Kangiqsualujjuamiut – et qui est ressorti constamment en entrevues ou lors de conversations informelles – est l'accès limité aux activités traditionnelles de chasse, de pêche et de trappe. Le coût très élevé du matériel nécessaire pour s'y adonner, le manque de temps lié aux horaires du travail salarié et à

la fréquentation scolaire et les changements climatiques sont des obstacles à la fréquentation du territoire.



*Figure 27- Photo de chasse au caribou - H1 et son cousin dépècent l'animal - mars 2018*

#### 5.1.1.1. L'argent

La motoneige est devenue indispensable pour qui souhaite atteindre les lieux où sont pratiquées depuis des générations des activités de subsistance. La tradition orale, mémoire de ces pratiques et des codes qui régissent le mode de vie qui y est lié, en est

affectée. Dans un article du *Inuktitut Magazine*<sup>37</sup>, le texte accompagnant un photoreportage sur la fin de semaine de chasse automnale d'une famille de Kangiqsualujjuaq fait état du manque d'accessibilité au territoire : « L'augmentation du coût du carburant, les obligations liées au travail et l'accès au matériel sont tous des obstacles pour les Inuit qui veulent aller sur les terres. De plus en plus, le camping est une occasion qui n'est pas accessible à tous les Inuit » (2017 : 21).

Pour acquérir une motoneige, il faut déboursier des milliers de dollars. Cette dépense est loin d'être la seule dépense à considérer pour pouvoir pratiquer sa culture. « Si tu veux pratiquer ton mode de vie c'est cher. S'acheter une motoneige 15 Grands, toute ça! Si tu calcules tout ce que tu as besoin pour pratiquer ta culture, on parle de 25 milles » (Nancy Etok). Le transport, l'essence, les fusils, les munitions, une tente, un poêle et tout le matériel de camping nécessaire, la liste est longue pour avoir la possibilité de pratiquer son « mode de vie », comme l'explique Nancy Etok. Pour pouvoir chasser et trapper, les Inuit doivent avoir une « functional job » aujourd'hui, selon un jeune homme qui pratique la trappe depuis quelques années maintenant (H1).

#### 5.1.1.2. Le temps

Pour pouvoir manger la nourriture du territoire (caribou, lagopède, phoque, etc.) et vivre comme les anciens vivaient, c'est-à-dire se nourrir de façon complètement autonome, les Kangiqsualujjuamiut doivent exercer un emploi salarié dans la communauté afin d'avoir les moyens financiers de vivre des activités traditionnelles.

---

<sup>37</sup> Le *Inuktitut Magazine* est produit par l'organisation Inuit Tapiriit Kanatami.

Cependant, le temps passé à travailler devient du temps qui ne peut pas être alloué à la pratique de la vie sur le territoire. Lors d'une fin de semaine de chasse au caribou avec deux garçons âgés d'une vingtaine d'années, l'un d'eux me fit une déclaration qui montre que le temps nécessaire à effectuer un travail salarié est ici visiblement un obstacle à la transmission des savoirs liés à la chasse entre un père et son fils. Alors qu'il débarquait de son *qamutik*<sup>38</sup> les morceaux de viande coupée et la peau d'un animal, je lui ai demandé comment il allait faire pour enlever le sang qui avait taché le poil de la bête fraîchement tuée. Le jeune homme m'a alors répondu : « We will wash it I guess. I'm not use to do it, I'm just a beginner. My dad wasn't hunting because he have to work » (notes de terrain, 17 mars 2018). Ainsi, le jeune homme en était à ses premières expériences de chasse au caribou. Retenu par le travail, son père n'avait pu s'adonner à la chasse lui-même et, ainsi, lui transmettre les savoirs liés à cette activité.



Figure 28 - Campement près de Nuvulialuk - chasse aux caribous - mars 2018

---

<sup>38</sup> Traineau

### 5.1.1.3. L'école et le territoire : deux espaces de transmission bien distincts

Si les parents passent beaucoup de temps à exercer un emploi salarié, leurs enfants passent quant à eux le plus clair de leur temps à l'école. L'école peut-elle être une porte d'entrée sur le territoire et les savoirs qui y sont liés? En entrevue, l'enseignant inuit pour les élèves aux besoins particuliers de l'école Ulluriaq a émis l'hypothèse que les parents comptaient peut-être trop sur l'école pour l'éducation de leurs enfants et, par conséquent, pour l'enseignement des savoirs liés au mode de vie traditionnelle.

Parents have to do that but it's not happening too much now. - *Why?* - Maybe too much counting on school to provide for their kids. If we go out we only see handful people with their own kids out and the school they don't have budget to take the students themselves camping. (H2)

Un constat qui, selon l'enseignant, provoque chez les jeunes générations une distance avec leur culture inuite et qui met la survie de cette dernière en danger. Ainsi, c'est par observation et imitations que les enfants apprennent à participer aux activités de subsistance traditionnelle, selon Goulet et Trigoso, qui travaillent avec les Dénés (2005 :81). Même lorsque des savoirs traditionnels sont mis de l'avant dans un contexte scolaire, l'enseignement se fait généralement de manière didactique et non expérientielle. « L'école joue donc un rôle minime dans l'initiation des enfants aux AST (activités de subsistances traditionnelles) » (*ibid.*). Ainsi, lorsque des parents

laissent le soin à l'école d'enseigner à leurs enfants les savoirs liés au territoire, les résultats ont de grandes chances d'être peu concluants.

#### 5.1.1.4. Changements climatiques

Comme dans toutes les régions du Nord, les changements climatiques ont un impact marqué à Kangiqsualujjuaq. Selon un jeune homme de 24 ans (H1), la fonte de plus en plus rapide des glaces inquiète les Kangiqsualujjuamiut. Les saisons de pêche sur la glace et de chasse aux outardes – où des étendues d'eau doivent être traversées avant que l'on atteigne les lieux de chasse – en sont écourtées. Il a également mentionné que son père, né en 1964, lui raconte souvent comment le territoire et les pratiques sont différents aujourd'hui, comparativement au moment de sa jeunesse, à cause des changements climatiques. En outre, la glace est praticable pour des périodes plus courtes et est moins épaisse qu'avant, relèvent les auteurs de *Putting the Human face on Climate Change: Perspectives from inuites in Canada*. La chasse et les voyages en territoire qui y sont reliés sont devenus risqués, et plusieurs résidents du Nunavik ont déclaré être moins actifs sur le territoire (Nickels *et coll.*, 2006 :72).

Ces changements ont un impact sur la culture et les savoirs des Inuit, car les conditions météorologiques sont maintenant imprévisibles et les aînés n'osent souvent pas partager leur prédiction.

The lack of confidence in weather prediction abilities has meant that knowledge sharing among generations regarding weather and the environment has decreased. Inuit in all region are concerned for their youth who they feel are particularly disadvantaged by this loss of traditional sharing of cultural knowledge. (*ibid* : 71)

Les Nunavimmiut se sentent concernés par l'influence de ces séjours plus courts ou plus rares sur la transmission des savoirs liés à la chasse et à la vie sur le territoire. Les changements climatiques doivent être considérés comme un agent perturbateur de l'accès au territoire.

Les changements opérés sur le territoire par le réchauffement de la planète s'ajoutent au coût très élevé du matériel nécessaire à la pratique de la trappe, de la chasse ou de la pêche et à la diminution des occasions d'apprentissage des savoirs qui sont liés à ces pratiques. Lorsqu'une personne travaille, elle dispose de peu de temps pour partir séjourner à l'extérieur de la communauté. Lorsqu'une personne ne travaille pas, elle ne dispose souvent pas des ressources matérielles et financières nécessaires pour se permettre de partir. Les occasions de séjourner sur le territoire sont donc rares pour certaines familles et, dans cette situation, des parents décident parfois de partir sans leur progéniture (Entrevues H2 et F2). Ce qui offre peu de chances à leurs enfants d'en apprendre les rudiments. En contrepartie, malgré un accès difficile au territoire et aux savoirs qui y sont liés, des jeunes Kangiqsualujjuamiut se réapproprient aujourd'hui des pratiques que leurs parents ont parfois été contraints de délaissier. Le participant H1 a acquis beaucoup de savoirs à travers ses expériences personnelles de chasse et de trappe.

I didn't have a lot when I was growing up. I wasn't able to go out on the land because we also had issues with financial status with my family. What I have right now, I worked really really hard to get what I have right now: the knowledge, the right equipment, all those things. I've work personally really hard on myself. It wasn't really easy; because I'm really focus to have this knowledge, to keep this tradition strong. There's a part of me that really like the idea of being more hunter because it couldn't, like... When I was growing I didn't had a lot of those. I wasn't able to go really far. I went really short distance. But I get a bit older, I started to have this ability to find myself, that I can do more things If I focus on it. (H1)

Si l'on se fie aux témoignages de H1 et de son cousin présenté ci-dessus, même si leurs parents n'ont pas pu leur offrir les moyens ou les savoirs nécessaires pour vivre leur mode de vie inuit – *Inuit piusingit* (Dorais, 2016) –, cela ne les empêche pas d'apprendre en vivant leurs propres expériences.

### 5.1.2. La famille n'est plus le lieu principal de socialisation

Le regroupement des familles et leur sédentarisation a eu un impact sur la tradition orale du Nunavik. La section suivante montre la façon que cela s'est opéré. Deux facteurs importants sont ressortis des propos des participants : 1) la famille n'est plus le lieu principal de socialisation 2) les aînés sont donc moins consultés qu'avant.

La création du village de Kangiqsualujjuaq a amené des familles qui vivaient seules sur leur territoire à se rassembler pour vivre en communauté. Cette nouvelle structure sociale a bouleversé les relations au sein même de la cellule familiale, selon une jeune femme de 26 ans:

I lived in a community ever since I was born, and there was this elder who was telling stories about what she experience in her life and she told me like, I asked the question what difference did you see when you become a community? And she told me that she wasn't given attention to her mother anymore. She was given attention to the children of her age. She didn't listen to her mother anymore. She was listening to the children of her age. She was saying like: my parents were not my guardians anymore, it was children that were my age level. I was like, now I know that we are with friends mostly not parents. That was the difference she saw. Then it was so sad to hear. (F1)

Les familles partagent maintenant leur quotidien avec d'autres familles et cela provoque une proximité, qui n'était pas présente auparavant, entre des jeunes du même âge. Les Kangiqsualujjuamiut passent maintenant du temps avec des amis au profit du temps accordé en exclusivité jadis aux membres de leur famille rapprochée. Une femme de 61 ans m'a raconté en entrevue sa tristesse de voir ses frères et sœurs partir vivre avec leurs nouveaux conjoints dans des unités d'habitation différentes : « I prefer the way it was, because our family were close. But since we got scatter around, my sister living there, my brother down there (rire) it's another story » (F3). Vaquant à de nouvelles occupations, comme le travail, et entretenant de nouvelles relations sociales qui dépassent maintenant le cadre familial, les Kangiqsualujjuamiut ont moins l'occasion de raconter et d'entendre des histoires.

But it is not told as much as it used to I think. Because there were only families living in the tent and it was not the community. It was just the family together. That must to been great time to tell stories just to your family and your children so we don't have that kind of set up anymore because we are in a community, we are working, we are not with our family all the time. So that's the big difference.

Because I think I don't hear stories on daily bases and I'm pretty sur they did on daily bases at that time and they were leaving in the igloos and the tent. (F1)

Ces bouleversements des liens familiaux sont également relevés par le Gouvernement Makivik et l'Administration Kativik. Le plan Nunavik<sup>39</sup>, produit en 2012, en témoigne :

La sédentarisation a, pour sa part, fini par insuffler une dynamique différente dans la vie communautaire. Les Inuits, qui autrefois grandissaient et vivaient dans des camps familiaux où tout un chacun était étroitement lié, en sont venus à vivre dans une communauté avec différents niveaux de liens et ils ont dû encore une fois s'adapter. (Plan Nunavik :279)

Cet éclatement de la cellule familiale vient bouleverser le rôle qu'occupaient les aînés dans la société inuite. Le deuxième facteur de changement dans les espaces sociaux est le fossé qui se crée entre les aînés et les plus jeunes générations aujourd'hui à Kangiqsualujjuaq. Julia St-Aubin, jeune femme inuk de 21 ans, pense qu'on accorde aujourd'hui moins d'importance aux aînés.

Families, were a lot closer back than when they were still nomadic and when they were still small community. It was easier to transmit stories to other people and other youth. But now the community is so scatter and families are not really visiting each other anymore like they used to. And elders have a different role now. In the past elders used to be very respected for their knowledge, their abilities, but now people don't really pay attention to elders. (Julia St-Aubin)

McCombie Annanack, âgé de 22 ans, observe également qu'il n'y a plus beaucoup d'occasions pour les aînés du village de raconter des histoires.

---

<sup>39</sup>Produit par la société Makivik et l'Administration régionale Kativik, le Plan Nunavik est une réponse au projet du Plan Nord en 2010.

Sometimes it's why there is not actually storytelling anymore, there no one to tell stories to. The kids, people are too shy to go visit, or they are hesitant to go visit. We know that they love storytelling and we just don't visit. I don't know, we are shy, we have no time. There are too many reasons now. It shouldn't be an excuse but... that's what happens. (McCombie Annanack)

Le manque de temps pour visiter les aînés semble être un facteur récurrent chez les jeunes de la communauté. Un jeune homme de 24 ans, qui travaille maintenant comme garde-pêche et assistant de la faune, explique qu'il n'a plus beaucoup de temps pour visiter son grand-père, comme il le faisait auparavant.

My grandfather, Tivi Etok he always talks about a lot a different stories in his own time, while he was growing up. I use to listen to his stories most of the time before. That is really interesting sometimes. Most of the time it get to hear the whole idea of the story and that's kind of the way for the inuit knowledge to be pass down [...] I haven't had a lot of time to be around my grandfather. There a lot of thing I have to take care of. (H1)

Selon Hilda Snowball, un écart s'est créé entre les aînés et les plus jeunes générations. Certains jeunes craignent d'interpeller les aînés, et certains aînés se sentent parfois démunis devant l'instabilité de certains jeunes. Au-delà de ces défis relationnels, l'intérêt des jeunes pour les aînés est selon elle toujours bien présent.

Sometimes the young ones are scared to ask for advices for elders or some of them are scared to ask if they can tell stories or.. our elders are scared to discipline, or give advices to the youth today because we never know, a youth can just explode on an elder saying that, they are yelling at them or screaming at them, or they are hating themselves ...this kind of situation we face sometimes. There's a huge gap and as much as possible we're trying to tell the young ones and the elders... the young ones want to get to know the elders but they don't know how but the activities we try to provide it's getting there. (Hilda Snowbal)

Dans le livre *Sivumut*, mettant de l'avant les travaux de recherche de femmes inuites leaders en éducation, la doctorante Naullaq Arnaquq consacre une sous-section de son texte au changement du rôle des aînés depuis la sédentarisation : « the role of Elders drastically changed when the communities were established and families dispersed » (Arnaquq, 2015 :15). En plus du dispersement des membres des familles, Arnaquq prétend que l'arrivée d'agents extérieurs a fait dépérir les rôles traditionnels.

After the transition to living in a larger community through the resettlement process, our parents did not immediately dismiss their perceptions of traditional authority or guidance from their Elders. This weakened over time as the dynamics changed in larger communities where many groups of families were living together. The imported agencies, community services, schools, and money – these took away traditional roles. As a young girl, I remember the dynamics and tension that developed between the members of our families, as well as other groups of families, as these changes took place. (*ibid.* : 13)

Les aînés et les jeunes d'une même famille passent moins de temps ensemble depuis la sédentarisation, car les jeunes passent plus de temps avec des gens de leur âge. De nouvelles occupations, tels l'école et le travail salarié, sont apparues avec la sédentarisation et limitent le temps potentiel pour visiter les aînés et écouter leurs histoires. Moins habitués de se côtoyer et vivant des réalités distinctes, les jeunes et les aînés ont moins de facilité à entrer en contact aujourd'hui. Toutes ces raisons marquent la diminution du temps consacré à consulter les aînés et, par conséquent, une diminution des opportunités de transmission des savoirs inuits au quotidien. De nouveaux espaces de transmission ont cependant émergé. Il en sera question dans la section 5.2.

### 5.1.3. Émergence de nouvelles technologies

Selon le plan Nunavik, les jeunes d'aujourd'hui évoluent dans un monde inconnu des aînés, et c'est ce qui a créé un fossé entre les générations.

Les jeunes inuits se considèrent comme faisant partie d'une culture mondiale, car ils utilisent l'Internet, regardent des émissions de télévision populaires, écoutent du rap, suivent la mode vestimentaire, lisent des publications venant de l'extérieur, etc. Les aînés se plaignent souvent qu'ils ne sont pas capables d'établir une relation avec les jeunes et, de ce fait, ils ne peuvent pas leur transmettre les connaissances, les compétences et les valeurs traditionnelles. Parfois, tout ce qu'ils peuvent faire c'est de regarder les jeunes aller. Les aînés ont l'impression que la culture est en train de se perdre. Il y a des jeunes qui demandent conseil aux aînés, mais ceux qui ne le font pas deviennent désorientés. Il peut s'agir d'une question de communication, car on entend parfois les aînés dire que les jeunes ne les comprennent pas quand ils parlent (Plan Nunavik, 2012 :281-282).

L'émergence de nouveaux outils de divertissement et d'apprentissage constitue le troisième élément qui intervient dans la transformation de la transmission de la tradition orale à Kangiqsualujjuaq. Selon un homme de 52 ans, les jeunes d'aujourd'hui portent plus d'attention aux nouvelles technologies qu'aux histoires de leurs aînés. « No, not too many storytelling in town now. – *Why?* – They are dying out, elders going and young people now they don't listen to stories much. They are most stuck on high-tech » (H2). Je relèverai trois facteurs liés à l'impact de ces nouvelles technologies 1) la multiplication des outils de divertissement 2) la multiplication des outils de communication 3) un fossé qui se creuse entre les pratiques narratives qui intéressent les jeunes et celles utilisées par les aînés.

La très grande diversité contemporaine des stimuli est en grande partie la cause d'un désintérêt des jeunes envers des histoires qui étaient jadis une des principales sources de divertissement, souligne l'adjointe à la direction de l'école Ulluriaq, Nancy Etok.

Parce qu'il y a trop de choses qui stimulent les jeunes. L'internet, Facebook, Instagram, il y a trop de stimulations, pi le téléphone alors ça coupe vraiment... ça coupe vraiment la beauté des histoires. Parce que dans le temps il n'y avait pas d'autre chose pour te distraire alors ils racontaient beaucoup d'histoires. Mais il y a trop de choses qui nous distraient, la télévision... (Nancy Etok)

Nancy Etok parle ici de Facebook, d'Instagram et, au-delà des réseaux sociaux, de tout le contenu désormais accessible à portée de main, au sens propre du terme. Avec les téléphones cellulaires, les Kangiqsualujjuamiut ont aujourd'hui une manne de divertissements dans leur poche. L'attention des jeunes est aujourd'hui plus difficile à capter qu'autrefois et la télévision est également considérée comme un divertissement qui fait compétition aux récits des aînés. Le géographe Scott Heyes en fait état dans sa thèse:

Interest in learning about mythologies among the young and even the middle-aged generations may have evaporated in recent years as a consequence of time spent playing computer games and watching television for entertainment purposes, as well as other pursuits, in lieu of discussing the past with their elders and knowledgeable contemporaries in their spare time (2007 : 186).

Au-delà des nouvelles formes de distractions qui ont fait leur apparition avec internet, l'ère numérique a provoqué au Nunavik des changements dans les façons de communiquer. Dans l'introduction d'un numéro sur l'avenir en ligne de la tradition inuit, l'anthropologue Brendan Griebel explique :

La popularité des plateformes de médias sociaux dans le Nord – Facebook et Bebo – ne témoigne pas tant de la soif de nouveaux contenus et de nouvelles connexions qu'éprouve la population, mais plutôt de son désir de fortifier les relations sociales et culturelles existantes. (2016 : 163-164)

Interviewée sur les changements observés pendant sa longue carrière d'enseignante, une femme de 61 ans a expliqué comment l'arrivée de la télévision et du téléphone a eu un impact important sur le quotidien de sa classe. Non seulement ces nouveaux outils ont altéré la capacité d'attention des jeunes en classe et leurs habitudes de vie en général, mais ils ont également changé les habitudes de communication au sein des membres des familles.

Everything start to change when TV start to arrive. That really kind of change the school. TV, the phone. It's seem like everything was falling down. All of that I knew start from... (rire) But when Ipod start to arrive, that was a hard one too. Because, the kids were really into it. They were really into the TV. [...] when I was teaching, Ipod came along, that really change my teaching (rire) even, because some were staying up late, playing with that, so you had tired student in the morning and after they kind of dive down. They got used to it and think: maybe I shouldn't use that too much ...and it back up again. It goes along, there's always one new, ok try that and (rire) It's like every year there was a new thing. – *It was smaller and smaller* – There used to be a big one (écran) and now it's smaller and there was more things on it. [...] Even the phone, we use to visit a lot each other, like our relatives, our sisters, brothers, but the phone came along, and it change a lot because we were not visiting them. We are on each other during the day, we just phone them. (F3)

Au Nunavik, l'arrivée d'outils de communication, comme la télévision et le téléphone, marque la possibilité d'entrer en contact avec différentes réalités jusqu'à alors inconnues pour les Nunavimmiut n'ayant encore jamais quitté leur communauté. Elle marque aussi un changement dans la façon de vivre les relations interpersonnelles puisque se voir en personne n'est plus nécessaire pour communiquer. Ces changements

ont un impact sur la transmission de la tradition orale qui se faisait jadis de bouche à oreille au sein de la cellule familiale.

Cette prolifération des divertissements et l'arrivée de nouveaux outils de communication réduisent le temps disponible pour la transmission des savoirs en racontant des histoires au quotidien. L'utilisation de ces nouvelles technologies a également une incidence sur ce qui capte l'attention des jeunes aujourd'hui. La façon de raconter des aînés est peut-être moins adaptée au besoin de stimulation des jeunes d'aujourd'hui, propose Julia St-Aubin, jeune femme de 21 ans.

Elders, they're very old timer. They are not really able to adapt to the youth needs. So when they tell stories they are very slow. They repeat things a lot. They add details which aren't necessary (rire) and they don't add suspense to the story so it's like papapapa and it doesn't really create a meaningful story. So that's how elder tell stories I think [...] Today, teenagers and young children don't have a long attention time. It has to do with many different things like technology, TV, parenting, and I think elders need to adapt to the new ways. Which is not always easy. (Julia St-Aubin)

Pour mieux capter l'attention des jeunes d'aujourd'hui et assurer la préservation des histoires, un homme de 52 ans propose d'utiliser ces nouveaux outils qui captivent tant les jeunes : « Storytelling has to be more put on the computers to learn. Because you cannot see too many stories on the computer. And all the story telling that was told in the pass, like recording, they have to be moved into computer » (H2). Au-delà des effets de perturbations à la transmission, l'émergence de nouveaux divertissements et outils de communication pourraient-ils être de nouveaux outils de transmission? Même si le territoire est difficile d'accès et que la cellule familiale n'est plus le principal lieu de socialisation, est-ce que des histoires sont toujours racontées dans l'optique de transmettre des savoirs à Kangiqsualujjuaq? Trois espaces de transmission qui ont

émergé à la suite de la sédentarisation et de la scolarisation seront présentés (chapitre V, seconde section).

## 5.2 Émergence de nouveaux espaces

Comme le montrent les sections précédentes, la vie en communauté et l'arrivée de nouvelles institutions *qallunat* ont transformé les espaces de transmission de la tradition orale à Kangiqsualujjuaq. Malgré les changements opérés dans le mode de vie des Inuit du Nunavik, les savoirs provenant de la vie avant la sédentarisation continuent d'être transmis dans des lieux nouveaux. Est-ce possible, dans une certaine mesure, d'observer une revitalisation des lieux de transmission de la tradition orale? En entrevue, la mairesse a expliqué que de nombreuses activités étaient organisées dans la communauté pour encourager les relations et la transmission des savoirs entre jeunes et aînés :

The youth committee organized excursion with elders or they have like activities where an elder is telling stories or they go out on the land to talk about plants and animals with an elder, and one of the thing that we are trying to do is through *parnasimautik*. We are trying to have variety of people in that meeting, from young to old so. Also, Qarmaapik does activities as well ...so various activities are being provided. (Hilda Snowball)

La mairesse parle ici des rencontres *parnasimautik* et de la maison de la famille Qarmaapik, deux lieux que j'ai fréquentés pendant mon terrain et qui seront abordés dans la présente section comme des espaces de transmission inuite en émergence. Auparavant, je propose de voir le milieu scolaire comme un lieu qui peut devenir un espace de transmission de la tradition orale lorsque les enseignants s'engagent dans cette voie.

### 5.2.1 La tradition orale à l'école

Comme il est avancé dans la mise en contexte (chapitre I), l'école est un paradoxe pour les Inuit et, plus généralement, pour l'ensemble des communautés autochtones au Canada. Elle représente à la fois une institution occidentale liée à l'assimilation, mais aussi un prérequis à l'autonomie individuelle et collective de ces peuples (Poirier, 2009). Une femme de 38 ans met en relation le fait qu'elle n'ait pas été en contact avec la tradition orale dans son enfance en raison de sa fréquentation de l'école.

Because we are immerse in a school and the school does not teach us unikkaatuaat. They teach us more about the western lifestyle. Western teaching so... that we are loosing too, but if ...but sometimes we do have books where we can learn about unikkaatuaat like in this Inuktitut library. (F2)

Cet extrait est tiré d'une entrevue effectuée avec une employée de l'école dans un local consacré à des livres en inuktitut. Certains étaient produits par la Commission scolaire Kativik ou par l'Institut culturel Avataq – deux organisations du Nunavik –, d'autres avaient été produits ailleurs dans la région circumpolaire. La signature de la Convention de la Baie James en 1975 et la création de la Commission scolaire Kativik qui en découle marquent un tournant en éducation au Nunavik. Les Inuit en sont dorénavant partie prenante et peuvent créer du matériel pédagogique culturellement adapté. C'est à travers ce matériel créé par Kativik ou des livres créés par l'Institut culturel Avataq que certains Inuit ont repris contact avec des histoires qui leur étaient jusqu'alors inconnues. Tout comme la participante F2, la participante F3, âgée de 61 ans, a raconté que c'est lorsqu'elle a commencé à enseigner qu'elle a recommencé à entendre des histoires.

I've been hearing the legend stories because I used to teach.. from the legend too. Legend story, so... I read a story to tell before. – **In class?** – Uh Uh – **And where did you take the stories?** – The Avataq, they send us a book.

La professeure d'inuktitut actuelle utilise un manuel produit par la commission scolaire Kativik pour aborder la tradition orale dans sa classe. Le titre, « *Sivullivut / Unikkaatuat* » est traduit sur la page couverture par « Nos ancêtres / légendes ». Ce manuel illustré contient quatre histoires identifiées comme des *unikkaatuat* – traduit littéralement par légendes dans le cas présent, mais également associées aux ancêtres – : *Aukkautimik qimaajuviniit*, *Lumaaq*, *Nanurtuviniq* et *Sikuliarsiujuittuq*. Chacune des histoires est suivie d'une série de questions. Dans le coin droit de chacune des pages de ce manuel, on trouve l'inscription « Social Studies ». Ces histoires qui proviennent de la tradition orale ont dans un premier temps été racontées, probablement enregistrées, mises à l'écrit, puis éditées pour devenir un manuel scolaire. Son concepteur y a ajouté des dessins et a conçu des questions qui accompagnent le texte. Les quatre histoires contenues dans ce manuel ne sont plus de simples archives. Elles sont mises dans un contexte précis avec une intention précise : un manuel scolaire de science sociale qui vise à transmettre des savoirs aux jeunes du secondaire. Le conteur pourrait être ici interprété comme la Commission scolaire Kativik, qui a pour intention de mettre de l'avant des histoires racontées par des aînées du Nunavik comme des savoirs à apprendre à l'école au même titre que l'anglais ou les mathématiques. Au-delà de l'archive qui sert à préserver la mémoire, ce manuel a pour objectif contemporain d'enseigner. Même si les histoires qu'il contient proviennent du passé, elles sont ici revitalisées et présentées comme un savoir contemporain.

La jeune enseignante d'inuktitut, en poste depuis un an, a précisé que ce manuel était, à sa connaissance, le seul matériel pédagogique à sa disposition sur les légendes. Selon une ancienne enseignante qui veille aujourd'hui à concevoir du matériel pédagogique en inuktitut pour les élèves de la maternelle à la troisième année, il y a peu de matériel disponible sur la tradition orale.

I taught for 15 years [...] Only when I started teaching the pre-secondary, which is an older group, than I got expose to legend... there's not a lot of legend stories to use, unless you want to start creating by yourself teaching material as a teacher but there's so much limited material.. If you are not able to created so much... even though we want to... only when I started teaching the older group than I start to be expose to the legend. There's nothing much in primary. (F2)

Le matériel traitant de la tradition orale serait existant, mais limité, et il demeure à la discrétion et à la volonté des enseignants de traiter cette matière avec leurs élèves. Enseignant de secondaire 1 au secteur anglais à l'école Ulluriaq, Jean-François Germain utilise des histoires racontées par des aînés de la communauté comme matériel pédagogique. Lors d'un événement sur la culture qui eut lieu en 2017 dans la communauté, l'enseignant a profité de la traduction simultanée des activités pour

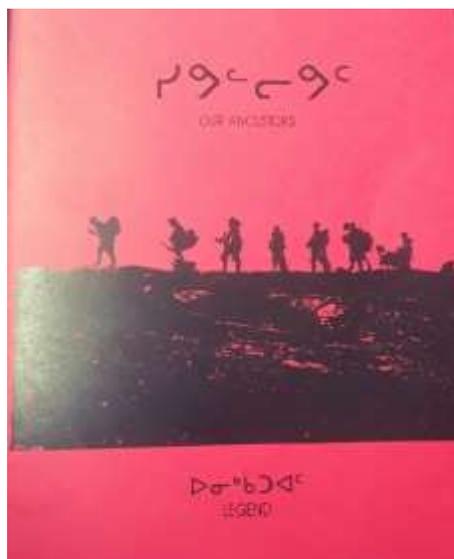


Figure 29- Page couverture du manuel

transcrire les récits que des aînés étaient venus raconter. Depuis trois ans, il utilise ces histoires dans sa classe. Les élèves lisent d'abord les textes, puis ils en discutent. L'histoire où une aînée raconte qu'un lagopède pouvait nourrir huit personnes ressort toujours dans les discussions. L'enseignant propose ensuite à sa classe de revivre, l'instant d'une journée, le quotidien de leurs aînés raconté dans les récits qu'ils ont lus. Ils partent donc à pied vers 9 h le matin en direction de Tasialuk – un lac situé à environ 5 km du village où une tente est généralement montée pendant l'hiver – et reviennent vers 15 h, à la fin des classes. N'apportant aucune nourriture avec eux, ils marchent toute la journée avec l'objectif d'attraper un lagopède pour pouvoir manger. Armé d'un fusil de chasse, le professeur fait zigzaguer son groupe en suivant les traces des lagopèdes pour se rendre à destination. Le groupe revient parfois bredouille et le ventre vide. Une année, un lagopède a été attrapé et partagé entre tous les membres du groupe. Chaque fois, l'enseignant profite de l'activité pour mobiliser des connaissances liées à l'interprétation de la nature. « En chemin, si on voit de la gomme de sapin, on en parle, ou si on voit des choses pour partir le feu, on va en ramasser », raconte Jean-François Germain. Le lendemain, les élèves présentent les photos qu'ils ont prises pendant l'expédition puis chacun rédige un texte sur son expérience. L'enseignant pense que cette activité, étalée sur plusieurs jours, permet de toucher à presque toutes les matières scolaires.

Il y a l'art via la prise de photographies, il y a la géographie et l'orientation parce que tu es sur le terrain, il y a l'univers social parce qu'on parle des Inuit et de leur culture, des ancêtres et compagnie, il y a le côté anglais, car ils doivent comprendre les textes et à la fin il faut écrire un texte. Chaque élève va écrire un texte qui lui est propre, les moments qu'il a trouvé durs, les moments qu'il a trouvé les plus intéressants, s'il le referait ou non, qu'est-ce qu'il changerait en le refaisant... bref ça touche pratiquement à tous les sujets, peut-être pas les mathématiques, mais sinon... je crois qu'on devrait faire ça plus souvent. (Jean-François Germain)

L'enseignant considère dans cette activité une opportunité de montrer aux jeunes que le territoire est accessible, peu importe les moyens qu'on possède : « C'est pas tous les jeunes qui ont la chance d'aller à l'extérieur et [cela permet] de montrer que tu peux le faire même si tu n'as pas de *skidoo*, que tu es capable d'y aller à pied et d'avoir du plaisir. »

Il existe donc une certaine quantité de matériel pédagogique et de livres qui traitent de la tradition orale à l'école. Il demeure cependant à la discrétion des enseignants des classes des secteurs anglais et français, où les élèves passent le plus clair de leur temps après la troisième année du primaire, d'intégrer ce sujet à leur planification de classe.

### 5.2.3. La maison de la famille Qarmaapik : guérir en apprenant les histoires du passé

Pendant mon séjour à Kangiqsualujjuaq, j'ai fréquenté très souvent la maison de la famille Qarmaapik. Ce lieu, qui officiellement offre des services d'intervention en situation de crise familiale et de prévention, m'est vite apparu comme un espace de réappropriation culturelle des valeurs et des savoirs inuits. La coordonnatrice de Qarmaapik présentait, lors d'un *parnasimautik* en novembre 2017, un suivi des activités de la maison de la famille qui était sur pied depuis peu. Dans un document fourni à l'assistance, la mission de l'organisation à but non lucratif était présentée ainsi : « Qarmaapik is a place where parents or guardians are supported to meet their children's' needs better, to improve the bond within their family and to instill traditional Inuit family values in the community. » Concrètement, les activités de la maison se déclinent en deux volets : intervention et prévention. Le volet intervention consiste à accueillir les familles lorsqu'une crise éclate – violence ou conflits liés à des

intoxications – et que les membres ne se sentent plus en sécurité chez eux. Trois chambres ainsi qu'un bureau de consultation sont situés dans une partie barrée à l'arrière de l'établissement. Les familles y sont logées et nourries en sécurité le temps que la tempête passe et ont accès à un service de consultation avec des intervenants inuits formés. Les familles peuvent se rendre à Qarmaapik sur une base volontaire ou être référées par les Services sociaux de la communauté. Lors de la présentation des activités de l'organisme en 2017, la coordonnatrice rapportait que 45% de la clientèle vient sur une base volontaire et 55% sont référés. Le volet prévention se décline en une panoplie d'activités : suivi et services de consultation, programme de soutien hebdomadaire pour les jeunes parents, cuisine communautaire, activités de création d'albums pour enfants, service de garde spontané, organisation d'activités sur le territoire, activités de rassemblement pour les aînés, etc. Dans la section de la maison dédiée à la prévention, il y a une réception, une salle de jeux pour enfants à aire ouverte, une cuisine et une pièce dans laquelle une grande table peut servir de salle à manger ou de lieu où se tiennent différents ateliers ou formations. La coordonnatrice de la maison explique l'importance d'un tel espace de rencontres, qui devient un lieu d'autoéducation pour la communauté.

It's a place where WE learn together as a community [...] We were looking at Nunavik timeline and how the settlement has affected us so much with in our life. And that timeline is starting from the 1800, like the first impacts and all the impacts we encounter us Inuit people with settling with a community. If we look at the list of the impacts, so we learn it together, it's really unique. Because, we don't know why we have family problems, we don't know why we have domestic violence, we don't know why our children are being place to other foster families because we are so, we are on the ground, not knowing what have affected us Inuit people within so many years. We just think domestic violence is normal. We just think that using drugs and alcohol is normal when it's not. By looking at that list we identifying why we have problems. So we learn together. At this point we have to be out of point, we are trying to say: we are strong or we have to go back to the grounds from where we started in order to fix our self and the family that we are trying to have or the life that we are struggling for, or the lack of housing, everything [...] They have problem without knowing why they have problems. (F1)

Connaître le passé devient le premier pas vers la guérison pour les familles qui fréquentent Qarmaapik. La sédentarisation, les mesures coloniales et les traumatismes qui y sont liés sont des histoires racontées aujourd'hui à Kangiqsualujjuaq qui permettent de comprendre le présent (chapitre IV). Elles font partie des histoires qui seront racontées par les futures générations d'aînés. Elles sont un corpus de savoirs nécessaires pour orienter les agissements au quotidien des Inuit contemporains. En utilisant ces histoires comme point central de sa stratégie d'intervention, la maison de la famille Qarmaapik devient un lieu qui assure la transmission de ce pan de l'histoire des Nunavimmiut. Ces histoires seront désormais racontées de génération en génération à l'oral.

Pouvoir recevoir de l'aide d'autres Inuit est également un facteur clé dans le rôle de réappropriation culturelle que tient Qarmaapik. Au Nunavik, infirmières, médecins et travailleurs sociaux sont en quasi-totalité des *Qallunaat*. Les intervenants formés qui travaillent à la maison de la famille sont tous Inuit. Ils peuvent donc fournir un service dans la langue maternelle des familles dans le besoin et adapter leurs interventions pour qu'elles soient culturellement adaptées.

We believe in the land help. We believe like going hunting together, to help together, to set up a tent together, like team work. The whole summer, last year we had camping trips for our clients so they can be out of technology or out the place here and just put their self together so that's one of our values is to be on the land too. We try to have our Inuit values to be include in our intervention. Even with my language I believe I'm helping a lot of people because a lot of people don't have understanding to our modern ways today. (F1)

La coordonnatrice explique également le rôle important que tiennent les aînés dans l'organisation de Qarmaapik. Des aînés siègent au conseil d'administration de la maison et d'autres sont mis en « stand-by » pour intervenir au besoin lors des séances de thérapie avec les consultants. Dans un article qui présente le projet, Magie Emudluk, conseillère municipale lors de la rédaction de cet article, explique comment l'utilisation

des savoirs et des façons de faire traditionnelles est au cœur du plan d'intervention de Qarmaapik.



Figure 36 - Logo de la maison Qarmaapik

It aims to empower families with concrete tools and support, to empower community members and strengthen the link between them, to strengthen traditional knowledge and Inuit values as well as the role and use of Elders, to break the cycle of child maltreatment, and to enhance parents' skills and capacity to be responsible and capable parents. (Emudluk, 2017 :40)

Qarmaapik a été mis sur pied pour contrer le problème du taux de placement très élevé de jeunes de la communauté dans des familles d'accueil. Magie Emudluk déclare qu'il y a deux événements fondamentaux qui ont fait germer l'idée et la nécessité de créer un tel lieu. D'abord, un rapport (2007) de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse présentait les résultats d'une enquête sur les services de protection de la jeunesse au Nunavik. On y faisait un lien direct entre la perte de repères liée au mode de vie traditionnel et les problèmes sociaux encourus dans les communautés.

La Commission a été à même de constater que le peuple inuit vit une crise identitaire. Il a perdu brusquement les repères avec son mode de vie traditionnel, ce qui a eu pour effet de creuser un large fossé entre les générations. Cette crise se reflète dans l'ampleur des problèmes sociaux qui sont apparus au cours des

dernières décennies au Nunavik : consommation abusive d'alcool, toxicomanie et taux de suicide ont pris des proportions endémiques et s'observent chez tous les groupes d'âge de la population. (Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, 2007 :63-64)

Le deuxième événement qui a mené à la création de Qarmaapik est une conférence de trois jours sur la prévention du crime intitulé « Inuusitta Makijjuumigiaqninga » (Take our lives into our hands), qui a eu lieu à Kuujuaq en 2012. Des intervenants terrain issus des 14 villages étaient présents à cette rencontre pour discuter du problème des enfants placés en famille d'accueil. Vingt-sept enfants étaient à l'époque déclarés au Service de la protection de la jeunesse sur les 900 habitants de Kangiqsualujuaq. À la suite de ce rapport et de cette rencontre, des discussions ont eu lieu à Kangiqsualujuaq. Il fallait trouver une solution, et la solution devait être culturellement adaptée et contrôlée par la communauté elle-même. Maggie Emudluk explique, dans son article, l'importance et l'urgence de trouver une façon d'encadrer les familles en difficultés du Nunavik avec des façons de faire inuits afin de ne pas perpétrer des traumatismes liés à la colonisation à la base même des situations de détresse vécues actuellement.

In many Nunavik communities, Youth Protection is thoroughly overwhelmed by the number, severity, and scope of the cases being reported. At the same time, there is an enduring mistrust of outside institutions – a legacy of negative historical experiences. As a result, Youth Protection has been unable to deliver appropriate services and programs to parents, families, and youth in difficulty. Staff turnover is high among both Inuit and non-Inuit personnel, which does not help with building trusting relationships between social workers and community members. It is feared that the repercussions of the large number of interventions by Youth Protection, and the temporary or longer-term placement rates for youth in difficulty will be as severe for Inuit society as were residential schools. (Emudluk. 2017 :37)

Qarmaapik est non seulement un centre d'aide autogéré par la communauté, mais également un espace d'apprentissage. Il emploie des intervenants inuits qui peuvent

agir dans leur langue maternelle et utiliser des moyens d'intervention, tels des séjours en territoire et le recours aux conseils d'un aîné dans un processus de thérapie.

Au-delà des interventions et des activités planifiées, Qarmaapik est en soi un espace axé sur les savoir-être et les savoir-faire inuits. Les Kangiqsualujjuamiut qui côtoient ce lieu sont donc exposés à ces savoirs. Lors de mes fréquentes visites à Qarmaapik, j'ai passé beaucoup de temps à donner un coup de main en cuisine. La jeune femme responsable des opérations culinaires préparait souvent des mets en utilisant de la viande issue de la chasse. Un jour qu'elle préparait un grand repas pour une activité de rassemblement pour les aînés du village, la femme devait préparer du caribou, des poissons omble chevalier ainsi qu'une oie. La femme n'avait jamais préparé une oie auparavant. Elle a donc eu comme premier réflexe d'appeler sa mère pour avoir des indications sur le dépeçage de l'oiseau migrateur. La mère se déplaça à la maison de la famille pour venir montrer à sa fille comment arranger l'animal. Les apprentissages liés au dépeçage de la viande ne font pas partie implicitement de la mission de Qarmaapik. Cependant, en étant un lieu de réunion où les façons de faire inuites sont constamment priorisées, ces apprentissages deviennent possibles.

Par le biais d'ateliers et de différents types de formations dédiées aux jeunes ou aux parents, les Kangiqsualujjuamiut utilisent la maison de la famille Qarmaapik pour se raconter leur histoire de colonisation et ses impacts. Les récits du passé éclairent le présent et servent d'exemples et d'inspiration pour développer des compétences parentales adaptées à la réalité contemporaine. En étant un espace dédié à la valorisation des valeurs et des savoirs inuits, Qarmaapik devient également un lieu contemporain qui favorise la transmission de savoirs inuits.

#### 5.2.4. Parnasimautik : « trouver une solution avec the best of the two worlds »

Un *parnasimautik* est une rencontre où tous les membres de la communauté sont invités à discuter des enjeux locaux. Des acteurs extérieurs à la communauté sont aussi invités à faire des présentations sur des sujets ciblés qui touchent Kangiqsualujjuaq, telle la justice, un nouveau programme de formation pour les jeunes, les dernières nouvelles en matière de tuberculose au Nunavik, etc. La rencontre est diffusée à la radio communautaire, et parfois certains se déplacent pour prendre part à la discussion après avoir entendu des propos ou des questions de leur salon. Des tables sont installées en forme de carré afin que tous les participants présents dans la salle puissent se voir. Des aînés et des représentants des différents organismes de la communauté (la coop, le comité de l'église, le comité de parents de l'école, le Hunter support<sup>40</sup>, etc.) siègent généralement autour de cette table. « This open and inclusive process provides stakeholders with accessible and concrete opportunities to discuss community issues and to collaborate in the search for solutions. It also empowers and gives responsibility to the local organizations and participants » (Emudluk, 2017 : 39). Cet espace de discussion serait-il un lieu contemporain de transmission de la tradition orale du Nunavik? Ces rencontres, qui durent de un à trois jours, sont un lieu de parole et d'écoute. Le quotidien et le passé des Kangiqsualujjuamiut y sont racontés. En inuktitut, la racine verbale *parnaq* signifie « se préparer pour un voyage » (Spalding, 1998). *Sima* est un infixé de temps qui peut être utilisé au présent pour désigner une action en continu (Schneider, 1998 :205. Entrée 732.1). *Uti* est un infixé qui, entre

---

<sup>40</sup> « Le Programme d'aide aux Inuits pour leurs activités de chasse, de pêche et de piégeage est administré en vertu de la Loi sur le programme d'aide aux Inuits bénéficiaires de la Convention de la Baie James et du Nord québécois pour leurs activités de chasse, de pêche et de piégeage », selon les dispositions du chapitre 29 de la Convention de la Baie James et du Nord québécois. « Le Programme d'aide aux Inuits vise essentiellement à encourager comme mode de vie les activités de chasse, de pêche et de piégeage et à assurer aux communautés inuites de la région un approvisionnement en aliments traditionnels » (site internet - Administration régionale Kativik).



*Figure 31 parnasimautik consultation report 2014- photo prise lors du premier parnasimautik en 2013*

autres, sert à désigner un outil (Schneider, 1998 :266. Entrée 966). *Parnasimautik* se traduit donc par un « outil pour planifier ».

*Parnasimautik* est le terme en inuktitut utilisé en 2011 pour désigner le Plan Nunavik, la riposte au Plan Nord organisée par les instances du Nunavik.

En réponse au projet du Plan Nord en 2010, nous avons préparé le Plan Nunavik. Notre Plan énonce la vision des Nunavimmiuts du développement et nos priorités sur un horizon de 25 ans dans des domaines tels que le logement, la santé, l'éducation, l'accès au territoire, la protection de l'environnement et de la faune, la culture, le tourisme, le bioalimentaire ainsi que les ressources non renouvelables, l'énergie, le transport, les communications et le développement des communautés. (Plan Nunavik, 2012 : 171)

En 2013, le président de la Société Makivik, Jobie Tukkiapik, et la présidente de l'Administration régionale Kativik, Maggie Emudluk, ont organisé des *parnasimautik* dans les 14 communautés du Nunavik ainsi qu'à Chisasibi, à Kawawachikamach et à Montréal pour prendre le pouls des Nunavimmiut sur ces sujets. Mairesse de la communauté à l'époque du premier *parnasimautik*, qui a eu lieu dans le cadre du Plan

Nunavik, Hilda Snowball raconte comment cette pratique s'est instaurée à Kangiqsualujjuaq.

I'm pretty sure you heard about plan Nord and what they were trying to do. With the *parnasimautik* regionally there were trying to gather information from organisation locally and regionally of what the community wants, I mean, for us to get back to the government because the government was already deciding what to do for the north. A *parnasimautik* was a way to get people ideas or suggestion so they can [say]: this is what we want, if you are trying to do it this, we want this. This kind of things. [...] After that regional tour we said that we want to do it again so we just did it. We continue the discussion from the previous discussion at that meeting, so, what do we want to get out of that meeting kind of. It was challenging because, we are not use to talking to each other. We are so use to talking at each other and it's a good forum where discussion can happen. It's good. Its working very well, exchanges, even though we disagree it become like something we can agree upon. (Hilda Snowball)

Les Kangiqsualujjuamiut ont donc adopté le *parnasimautik* comme un espace de discussion où il est possible de trouver des terrains d'entente. Dans un rapport final faisant état de cette série de consultations, le groupe cadre du processus a déclaré :

Parnasimautik a suscité un grand enthousiasme dans l'ensemble du Nunavik, et ce, avec raison. Ce processus nous a permis de réfléchir à notre passé, à notre présent et à notre avenir. Il a constitué une démarche de mobilisation à l'échelle régionale et locale. (2014 :1)

Ce processus de consultation est né d'une volonté d'affirmation politique. Les Nunavimmiut se sont mobilisés pour mettre en lumière leur vision des enjeux qui touchent le territoire qu'ils habitent et, par conséquent, leur quotidien. Les Kangiqsualujjuamiut ont décidé de continuer d'organiser de telles assemblées, en raison d'une tous les trois mois environ, m'ont confié les organisatrices<sup>41</sup>. Les *parnasimautik* locaux – qui succédèrent à celui organisé dans le cadre du Plan Nunavik en 2013 – n'avaient plus comme seul objectif de faire entendre la voix des

---

<sup>41</sup> Lorsque j'ai assisté à des *parnasimautik* à Kangiqsualujjuaq, le comité organisateur était constitué de la mairesse, d'une conseillère municipale, d'un employé de la mairie et de la directrice adjointe de l'école de la communauté.

Kangiqsualujjuamiut à l'extérieur de la communauté. Les Kangiqsualujjuamiut utiliseraient dorénavant cet outil pour améliorer le quotidien dans la communauté et travailler à en faire un espace de vie qui leur ressemble. Membre du comité organisateur des *parnasimautik*, McCombie Annanack explique le déroulement de ces rencontres locales.

All the organisations come together, they are giving information on what they are giving, all the sources of organisations that they have. And what they do, what they are provided. At the same time the people hear from the organisations, they give up dates on how they are running, what are they doing now, what's being built, what's is being done to support Inuit, stuff like that. So there's always an open discussion on what they want do and what they would like to see. So there's community members that are invited that could go give out their opinion to the organisations. That's one of the biggest factors that we have is to hear from the town. My job is to, when they say they are doing this [...] I make follow up! (McCombie Annanack)

J'ai interviewé différents membres du comité organisateur des *parnasimautik* sur la fonction de ces assemblées. Au-delà d'une structure politique municipale où tous les membres de la communauté sont invités à participer, l'aspect pédagogique du processus est également ressorti. Une des membres et organisatrice des *parnasimautik* y voit un endroit où on peut apprendre à exprimer sa pensée. « It's a tool you can use it the way you want. It's a very good form to pass on information. It's a form where you can speak. It's a form where you can ... it's almost like a learning center to be able to speak, to debate, to argue. I think it's a good form » (F4). De son côté, Nancy Etok, également dans l'organisation de ces assemblées, y voit un lieu où l'on peut construire des liens, et également un centre d'apprentissage informel sur des savoirs divers.

Parnasimautik c'est une plateforme pour créer des liens avec tout le monde et éduquer tout le monde sur des sujets qu'on ne connaît pas. Je trouve que ce sont les deux grosses choses qui sont sorties de parnasimautik : nos liens tout le monde ensemble et apprendre tout ce qui faut apprendre pour développer in a healthy way dans une communauté. (Nancy Etok)

Pendant un *parnasimautik* de trois jours qui portait sur l'éducation, un des membres du comité organisateur répétait souvent au microphone : «This is the first *parnasimautik* in education and there will be others. » Le message était clair, l'éducation est un enjeu qu'on aborderait de plus en plus dans la communauté. Pendant ce premier *parnasimautik* sur l'éducation, il y a eu des présentations des membres de l'équipe de l'école qui ont expliqué son fonctionnement, des témoignages d'élèves sur leurs expériences, des mises à jour sur les programmes faites par des membres de la commission scolaire Kativik Ilisarniliriniq, une présentation des perspectives en éducation de la société Makivik faite par son président Jobie Tukkiapik, ainsi que des présentations sur différents programmes à des fins pédagogiques, mais pas directement liées à l'école (le programme de hockey, des formations pour les parents données par la maison de la famille). Chaque présentation était suivie de questions, de commentaires, de conseils ou d'histoires racontées par ceux qui siégeaient autour de la table ou par l'assistance. J'ai demandé à la directrice adjointe de l'école Ulluriaq pourquoi il était si important d'organiser des événements autour de l'éducation dans la communauté.

Parce que si tu regardes les Inuit, l'éducation ce n'était pas populaire là avec les residential schools pi toute ça. So éducation c'était vraiment oppression. Les gens, les westerns people ils sont venus, il faut que vous soyez comme ça, il n'y avait jamais jamais un genre de consultation sur le système d'éducation. Ils ont juste dit : « Il faut que tu ailles à l'école ». Pi cette formule-là [*parnasimautik*], ça va nous permettre aux parents de devenir des contributeurs, si mettons il y a besoin des améliorations ou quoi que ce soit. C'est de redonner le pouvoir aux parents de dire « I have a say dans l'éducation de mon enfant ». Et il faut continuer de faire ça parce que l'école c'est aux communautés, ce n'est pas juste nous autres qui vont, oui on prend des décisions parce que il faut qu'on suive des règlements du Québec sur l'éducation, mais il y a d'autre chose que la communauté ils peuvent contribuer. C'est pour ça. Ça, ça va nous permettre d'être en lien avec les parents avec la communauté pi quand la communauté sent que c'est son école, ils vont se mettre à dire « nous sommes fiers de notre école ». Pi ils vont se donner plus. Ils vont venir plus aux bulletins. Ils vont se poser plus de questions sur comment ça va avec leurs enfants parce que ce n'est plus une place étrangère. Parce qu'ils savent comment ça marche et tout ça alors ils vont savoir quoi poser sur l'éducation. (Nancy Etok)

Ce *parnasimautik* de novembre 2017 montre bien que ce type d'évènement peut mener à la réappropriation d'établissements coloniaux. En se rencontrant pour apprendre, comprendre et s'écouter les uns les autres sur les façons de faire dans la communauté, les Kangiqsualujjuamiut refaçonnent les instances – en l'occurrence ici l'école – jadis imposées par des étrangers.

La présence des aînés, qui siègent toujours à ces rencontres, est importante dans le processus de réappropriation. Lors de mon séjour terrain à l'hiver 2018, j'ai assisté à un *parnasimautik* qui avait pour thème la justice. Avocats, agents de probation et différents acteurs venus de l'extérieur et appartenant au monde juridique étaient venus en expliquer les rouages. L'après-midi du 7 mars, une enseignante de l'école Ulluriaq avait amené sa classe de secondaire au *parnasimautik*. Quatre jeunes se sont assis autour de la table et ont pris part à la discussion. Un policier venait de faire une allocution et les jeunes élèves posaient des questions. « Est-ce qu'il faut un mandat pour entrer chez les gens? » « Ça coûte combien un avocat? » D'autres membres de l'assistance avaient aussi des questions. Le règlement sur les chiens devant être attachés dans la communauté et qui n'est pas beaucoup respecté a soulevé les passions tout au long de l'après-midi. De jeunes parents s'inquiétaient de la sécurité de leurs enfants lorsqu'ils jouaient dans les rues du village. À la fin de la journée, l'aîné Willie Etok, qui a siégé pendant les deux jours d'assemblée comme aîné, est intervenu pour dire qu'il fallait attacher les chiens, que les Inuit ont besoin des chiens et qu'il faut investir pour raviver la pratique du traineau à chiens. Dans l'espace d'un même après-midi, un agent de police *Qallunat*, de jeunes élèves, différents membres de la communauté affectés par les règlements municipaux au quotidien et des aînés avec des relations différentes avec l'objet des lois (les chiens, dans ce cas-ci) discutèrent du contenu de l'application des règles qui régissent la vie des Kangiqsualujjuamiut. Selon mes observations, comme chaque fois qu'un aîné prend la parole pendant ces rencontres, le

commentaire de Willie Etok a été accueilli avec beaucoup de respect et d'écoute. La présence des aînés pendant les *parnasimautik* est primordiale, selon Nancy Etok.

Pi ça nous permet aussi de garder une partie culturelle parce que les aînés qui sont là ils nous expliquent. Ça nous permet de comment trouver une solution avec the best of the two worlds. Avec notre culture et la culture du Sud. Et comment ces deux peuvent être là en harmonie. (Nancy Etok)

J'ai présenté mon projet de recherche lors d'un *parnasimautik* sur l'éducation en novembre 2017. À la pause du matin, une fois les micros fermés, un aîné a pris la parole informellement pendant que tout le monde se levait. Comme je venais de présenter mon projet sur la tradition orale, une jeune femme s'est retournée spontanément pour m'en faire la traduction : « C'est l'histoire d'un homme qui fait une soupe de son propre sang pour nourrir son fils lorsque sa famille manquait de nourriture. » Au-delà du cadre de discussion où le savoir des aînés est reconnu et encensé, les *parnasimautik* sont d'abord et avant tout un événement où se rassemblent des Kangiqsualujjuamiut de diverses générations. Ce rassemblement est propice au partage et favorise la pratique narrative spontanée.

Bien plus que des assemblées consultatives, les *parnasimautik* sont des centres d'apprentissage. On y apprend, par enseignement oral, les rouages des lois et des instances en place, mais également des savoir-être comme la prise de parole, le règlement de conflit et l'écoute. Les *parnasimautik* sont des espaces de transmission pour les histoires des Nunavimmiut, les histoires contemporaines comme les histoires du passé. Il y a en annexe les deux programmes des *parnasimautik* auxquels j'ai assisté.

## **Conclusion**

Je me suis intéressée aux espaces de transmission contemporains de la tradition orale à Kangiqsualujjuaq (chapitre V). J'ai dans un premier lieu observé le territoire qui est de moins en moins accessible, la cellule familiale qui n'est plus le lieu principal de socialisation et la compétition des divertissements créée par l'arrivée de nouveaux outils de communication comme des éléments perturbateurs à la transmission des savoirs traditionnels. Dans la deuxième partie, j'ai documenté des lieux nouveaux de transmission qui ont émergé après la sédentarisation des Kangiqsualujjuamiut : l'école, la maison de la famille Qarmaapik et les *parnasimautik*. Aujourd'hui, la narration n'est plus pratiquée quotidiennement au sein de la cellule familiale. Cela ne veut pas dire pour autant que cette tradition est vouée à disparaître. Des lieux tels que l'école peuvent être mobilisés pour que des histoires qui viennent de très loin soient intégrées au quotidien. Cela permet de développer des compétences liées au monde contemporain – telles la lecture et l'écriture – à partir de matériels pédagogiques culturellement adaptés. Parallèlement, on voit naître dans la communauté des espaces – tels les *parnasimautik* ou la maison de la famille Qarmaapik – où l'objectif de s'éduquer collectivement est au cœur des priorités. Ces initiatives, où se rassemblent dans un même lieu des membres de toutes les générations pour discuter, se rapprocheraient-elles de l'espace privilégié de transmission qu'était la tente jadis? Certes, les histoires racontées ne sont plus les mêmes; du moins, de nouvelles histoires s'ajoutent à celles répétées depuis assez longtemps pour qu'on ne se souvienne plus de leurs sources, mais elles ont toujours les mêmes ambitions : transmettre des savoirs, être un cadre de référents communs et guider les décisions du quotidien.

## CONCLUSION

En m'intéressant à la tradition orale à Kangiqsualujjuaq, j'ai cherché à valoriser un mode d'apprentissage inuit et son application dans le contexte contemporain. La sédentarisation et la scolarisation sont des changements de mode de vie importants qui ont eu lieu rapidement au Nunavik dans les années 1960 (Dorais, 2017; Duhaime, 1983). La sédentarisation et l'écriture, par l'entremise de la scolarisation, ont eu pour effet de changer le rapport au monde des différentes générations inuites (Laugrand, 2002 :99). Aujourd'hui, on trouve dans les villages du Grand Nord québécois une génération qui est née et a grandi sur le territoire de façon nomade et d'autres générations qui ont grandi dans un village en fréquentant l'institution scolaire comme un lieu officiel de transmission de savoirs. C'est dans l'optique de reconnaître la valeur de la pratique narrative comme un mode de transmission de connaissances efficace et actuel que j'ai choisi la tradition orale comme objet de recherche.

Dans ce mémoire, j'ai abordé la tradition orale comme des récits transmis à l'oral de génération en génération (Vincent, 2013; Vansina, 1985) et, au-delà des histoires racontées, comme un cadre de référents et de savoirs communs à une société (Cruikshank; Savard). Modèle d'historicité en soi, la tradition orale d'une société

détient ses propres manières de concevoir le temps et de le raconter. Chez les Inuit, le temps ne s'interprète pas nécessairement de façon linéaire (Laugrand, 2002). Voici les faits saillants de cette recherche.

### **Un vocabulaire à développer**

Dans ce mémoire (chapitre II), j'ai exploré les divers termes documentés pour parler de la tradition orale inuite. À la lumière de la littérature, j'ai d'abord utilisé le terme *unikkaatuat* pour parler des histoires du passé, de la tradition inuit. Dans le quotidien des Kangiqsualujjuamiut, la définition de ce terme n'était pas non plus unanime. Il était parfois relié au passé, parfois relié à n'importe quel type d'histoires. Cependant, le lien entre raconter des histoires et transmettre des savoirs s'est manifesté comme une évidence auprès des participants à cette recherche. Le terme *unikkaatuat* a émergé pour parler des histoires du passé à Kangiqsualujjuaq. Il reste tout de même un réel travail à faire pour documenter le vocabulaire en inuktitut qui conceptualise la tradition orale inuite.

### **Les histoires de la vie avant la sédentarisation sont en processus de mythification**

Je me suis intéressée, dans cette recherche, au processus de mythification décrit par Bernard Saladin d'Anglure et Keavy Martin dans leurs études respectives sur la tradition orale inuit. À force d'être répétée, une simple histoire du quotidien peut se transformer en histoire d'un passé lointain en traversant les générations. Le héros, aujourd'hui légendaire, Kiviuq est cité en exemple par Martin comme ayant été jadis une histoire du quotidien. Cette histoire figure dans de nombreuses ethnographies. Un de ses épisodes a été raconté par l'aînée Suzie Morgan lors d'un atelier de dessin organisé avec des jeunes pendant mon terrain. J'ai pu observer, pendant mon séjour à Kangiqsualujjuaq, que les histoires de la vie des aînés de la communauté avant la sédentarisation sont en voie de devenir aussi légendaires que celle de Kiviuq. La coupure dans l'espace et dans le temps, que crée le début de la vie sédentaire, accentue la distance ressentie par les jeunes vis-à-vis de la vie menée par leur ancêtre. La vie nomade qu'ont eue les aînés de la communauté est une réalité intangible pour les nouvelles générations. L'enseignant Jean-François Germain utilise la transcription d'histoire d'aînés du village comme matériel pédagogique dans sa salle de classe (chapitre V) et témoigne de la perception des jeunes sur la vie de leurs aînés :

Eux [ses élèves] ils connaissent tout le monde, les *elders* ils sont capables de mettre un visage dessus. On lit les textes et on parle de quand est-ce que c'est arrivé et c'est toujours intéressant de voir que pour eux c'est comme si c'était dans les années 600, pour eux ça paraît vraiment, mais vraiment loin, mais dans le fond ce n'est vraiment pas si loin que ça. (2019)

La vie avant la sédentarisation est une réalité tellement différente de ce que les jeunes vivent aujourd'hui qu'ils ont l'impression qu'elle appartient à un temps plus lointain qu'il ne l'est vraiment. Ce facteur est déterminant dans la mythification d'histoires qui sont pourtant contemporaines pour leurs aînés. J'ai dénoté deux éléments marquants

chez les histoires répétées qui semblent en voie d'entrer dans la tradition orale des Kangiqsualujjuamiut : 1) ces histoires racontent une réalité que le jeune auditoire n'a pas vécue (vie nomade, famine, dépendance au gibier disponible) 2) ces histoires mettent de l'avant des valeurs prédominantes de l'identité inuit. Dans les cas observés (chapitre IV), ce sont les valeurs d'aide, de partage et de coopération qui étaient présentes. Le partage d'un lagopède au sein de toute une famille pendant une période de famine s'est révélé être une histoire très connue dans la communauté.

### **L'expérience au cœur de l'épistémologie inuite**

Bien que le christianisme soit présent aujourd'hui au Nunavik, pour un grand nombre de Nunavimmiut, des entités non humaines, jadis reliées au chamanisme, habitent toujours le territoire. Le terme « légende » est très utilisé à Kangiqsualujjuaq et, lorsque je parlais de tradition ou d'histoires du passé pendant mon séjour, ce terme ressortait presque systématiquement dans mes échanges en anglais avec mes interlocuteurs. Ce terme est utilisé pour raconter des histoires où les Inuit interagissent avec des animaux ou d'autres formes d'entités non humaines. Ces histoires ont du sens pour les Kangiqsualujjuamiut qui ont eux-mêmes expérimenté la rencontre avec ces entités ou qui ont entendu ces histoires par des gens qu'ils connaissent et qui, eux, ont expérimenté ces rencontres. L'expérience est un facteur déterminant de l'épistémologie inuite. Un jeune homme de 24 ans, qui m'amenait souvent faire la tournée de ses lignes de trappes pour y récolter les renards et les martes, a expliqué comment ses expériences de chasse ont transformé son rapport aux animaux. Avant de commencer son

apprentissage en posant lui-même des pièges, le jeune homme croyait que le renard était un animal stupide. À force de voir des renards réussir à manger les appâts de poisson qu'il déposait dans ses pièges sans en déclencher les mécanismes, le garçon a fini par considérer que les renards avaient un esprit rusé et étaient très intelligents. Aujourd'hui, lorsqu'il en attrape un, il prend le temps de s'excuser à l'animal et de lui expliquer les raisons pour lesquelles il doit le tuer, car il sait maintenant que les renards ont des vies comme les humains et qu'ils sont aussi rusés et intelligents que nous. Ce récit de la réalité d'un jeune chasseur montre que l'expérience n'est pas seulement un mode d'apprentissage pour des techniques ou des savoirs faire pratiques, mais également pour des façons d'être et des savoirs relationnels avec des entités de tous genres. Les personnes qui ont expérimenté des actions ou des situations sont considérées comme celles qui ont du savoir sur ces pratiques et ces réalités. Le vécu d'une personne semble compter pour beaucoup dans la conception de ce qui est vrai des Kangiqsualujjuamiut. Dans cette optique, j'ai rencontré pendant mon séjour des gens qui « croyaient » aux légendes et d'autres, pas du tout.

### **Des obstacles à la transmission**

La fréquentation du territoire est un facteur important dans la transmission des savoirs inuits et, par conséquent, de la tradition orale. Un professeur inuit et chasseur reconnu de sa communauté a fait un lien direct entre les histoires qui sont moins racontées aujourd'hui et le territoire qui est moins fréquenté. Aujourd'hui, plusieurs obstacles se dressent devant les Inuit qui veulent voyager sur leurs terres comme leurs ancêtres le

faisaient : le coût du matériel nécessaire est élevé (motoneige, carburant, etc.), le temps disponible pour le voyage est limité à cause des contraintes des horaires du travail salarié; et certaines parties du territoire ne sont maintenant accessibles que pour des périodes très courtes à cause des changements climatiques. J'ai également observé deux autres facteurs de changement dans les espaces de transmission de la tradition orale depuis la sédentarisation : la transformation des espaces sociaux et de nouvelles technologies qui entrent en compétition avec la pratique narrative en matière de divertissement. Les Kangiqsualujjuamiut partagent maintenant le quotidien avec un grand nombre de familles. La famille n'est donc plus vécue comme principal lieu de socialisation. Les aînés, traditionnellement respectés pour leurs savoirs, voient leur rôle d'enseignant au sein de la société inuite devenir moins prédominant, car les jeunes ont moins de temps à leur consacrer. Ils vont à l'école, travaillent ou passent du temps avec des jeunes de leurs âges. De plus, les nouvelles technologies comme la télévision ou internet sont très prisées des jeunes. Cela signifie que les jeunes ont moins de temps libre à consacrer aux histoires de leurs aînés, mais aussi que leur attention est aujourd'hui stimulée différemment qu'autrefois et que les façons traditionnelles de raconter des histoires avec beaucoup de détails ne les rejoignent pas toujours.

### **De nouveaux lieux de transmission**

Bien que les contextes de transmission de la tradition orale qui étaient en place avant la sédentarisation et la scolarisation soient en transformation, la pratique narrative occupe toujours une place importante dans le quotidien de Kangiqsualujjuamiut. J'ai

documenté (chapitre V) un espace et un événement récurrent dans la communauté où la pratique narrative est bien vivante : la maison de la famille Qarmaapik et les *parnasimautik*. La maison de la famille est un lieu d'aide pour les familles qui vivent des problèmes et de l'instabilité. Les familles en difficulté y sont amenées à apprendre l'histoire de la colonisation du Nunavik pour mieux comprendre leur détresse aujourd'hui. Les *parnasimautik* sont des rencontres qui durent quelques jours et portent sur des sujets prédéfinis où tous les Kangiqsualujjuamiut sont invités à venir prendre part aux discussions. En plus des représentants de chaque organisme du village, un groupe d'aînés siège autour de la table toute la durée de la rencontre. Ces deux initiatives ont en commun de créer des espaces de parole intergénérationnels où les aînés voient l'autorité de leurs savoirs reconnue. Elles répondent à des besoins contemporains – guérison et gestion des financements et des infrastructures – par l'entremise des institutions *qallunaat* – services sociaux et politique municipale – tout en mobilisant des savoirs et des façons de faire traditionnelles. Nancy Etok, la directrice adjointe de l'école Ulluriaq, a déclaré en entrevue que les *parnasimautik* étaient une façon de trouver des solutions avec le meilleur des deux mondes, le monde inuit et le monde *qallunaq*. Conjuguer ces deux mondes est le propre des nouvelles générations du Nunavik.

### **La tradition orale à l'école?**

Bien que, depuis la signature de la Convention de la Baie-James, les Inuit du Nunavik ont repris certains pouvoirs en matière d'éducation, la scolarisation demeure un

processus imposé. Le système scolaire eurocanadien est basé sur des modes d'apprentissage étrangers à ceux des Inuit (Laugrand, 2002; Maheux, 2016) et aux épistémologies autochtones en général (Goulet et Trigoso, 2005; Poirier, 2009). Avant d'être assis dans une salle de classe, les jeunes Inuit apprenaient par observations, par expérimentation et en écoutant les histoires de leurs aînés. Aujourd'hui, c'est l'exposé magistral qui prédomine et l'autonomie d'apprentissage des jeunes apprenants est limitée par l'encadrement d'un professeur. Le cheminement scolaire est un défi pour les jeunes du Nunavik (Maheux, 2016; Lachapelle, 2017; Garakani, 2012), et plusieurs participants à cette recherche ont souligné le besoin de développer du matériel pédagogique culturellement adapté. Mise à part la classe d'inuktitut, l'intégration de perspectives inuits au cheminement scolaire est tributaire de la volonté des enseignants. Ce sujet n'est pas prescrit dans le programme de formation, mais l'intérêt suscité chez les élèves par l'utilisation de récits d'aînés en classe et de sorties sur le territoire, comme en témoigne l'enseignant Jean-François Germain, est la preuve qu'un matériel pédagogique culturellement adapté est fort efficace. L'enseignant utilise la tradition orale non pas à des fins d'apprentissage sur la culture inuit, mais plutôt comme une amorce pour développer des compétences inscrites au programme obligatoire telles que l'écriture, la lecture, la réflexion, les arts, etc. Puisque l'école est un nouveau lieu de transmission, ne serait-il pas intéressant d'inclure de façon prescriptive des thèmes culturellement adaptés au programme de formation? Le fardeau de l'intégration des savoirs émanant de deux univers culturels distincts revient pour l'instant aux élèves inuits, souligne Maheux. Il faut donc élaborer des pratiques d'enseignement qui soutiennent le développement identitaire (Maheux, 2016:12). Dans cette recherche, on a vu de nouveaux lieux à Kangiqsualujjuaq où les façons de faire inuit et les façons de faire *qallunaat* s'imbriquent maintenant. L'école demeure le lieu où les jeunes Nunavimmiut passent le plus clair de leur temps et, bien qu'il existe des initiatives porteuses dans les salles de classe de Kangiqsualujjuaq, ces pratiques demeurent parcellaires. Ne serait-il pas pertinent de se pencher sérieusement sur le développement d'une pratique d'enseignement mieux adaptée aux modes d'apprentissage inuits? Ce

besoin de construire un système d'éducation réconciliant les tensions qui émanent de la cohabitation nouvelle de deux univers de sens différents est relaté dans un article sur l'éducation des Inuit (Betsy Annahatak, 1994).

The tensions that young Inuit, and even we as adults, live through in this time of culture and language contact with another culture are tremendous. Of all the tension involved in this situation, following are a few that come out in my story. There are the tensions related to Inuit values versus institutional values, traditional activities versus current activities, obedience versus originality, Inuit worldview versus mainstream worldview, and modern and cultural tools versus traditional knowledge. We have had very little time and few resources to make meanings of these two cultures and to build our educational goals from those meanings. (Annahatak, 1994 :13)

Ce constat, qui était fait en 1994, peut, globalement, toujours être fait aujourd'hui. Pourtant, plusieurs recherches et initiatives ont eu lieu depuis. Lorsque je suis allée présenter mon projet de recherche à la communauté, des aînés ont relaté le fait que plusieurs histoires avaient été récoltées par des chercheurs ou des institutions du Nunavik, mais que le résultat de ces collectes de récits et de savoirs revenait rarement dans la communauté. J'ai moi-même constaté, dans les archives d'Avataq, l'ampleur et la richesse des transcriptions ou bandes sonores existantes. Cette manne de savoirs mériterait d'être exploitée plus largement. L'Institut culturel Avataq fait déjà un remarquable travail d'édition et de publication grâce à la publication de revues, de livres pour enfants et d'ouvrages documentaires. Serait-il possible d'aller plus loin et d'imaginer des activités pédagogiques à même les paroles des anciens qui y sont heureusement sauvegardées aujourd'hui? Pour avoir constaté l'intérêt des jeunes face aux histoires de leurs aînés lors des ateliers de dessin-entretien et pour avoir entendu le succès remporté par leur utilisation en classe d'un enseignant, je pense que cette piste devrait être exploitée. Dans cette optique, le livre pour enfants que je prépare avec les récits des aînés et les dessins des jeunes qui ont été générés pendant les ateliers est une idée concrète du type d'outil pédagogique qui pourrait être élaboré. Ce livre bilingue,

inuktitut-anglais, pourrait aussi bien être utilisé par des parents que servir d'amorce à des enseignants pour des activités en classe. Une maquette du livre est placée en annexe.

L'écriture prend de plus en plus d'espace dans l'univers inuit (Dorais, 2016). Par un parfait hasard, j'avais dans ma valise en partant pour Kangiqsualujjuaq un exemplaire d'*Homo Sapienne*, de l'écrivaine groenlandaise Niviaq Korneliussen, un exemple très intéressant de la tradition orale réinterprétée à l'écrit. Ce roman, publié en groenlandais en 2014, raconte la vie de jeunes groenlandais ayant des identités de genre marginal. Leur homosexualité ou bisexualité sont des sujets tabous au Groenland. Dans ce roman choral, le personnage d'Inuk se sent contraint de s'exiler lorsque sa relation avec un homme politique haut placé éclate au grand jour. Ne se sentant pas accepté par sa patrie, de par son orientation sexuelle, Inuk est plongé dans des pensées très sombres et hargneuses contre les Groenlandais. « Notre pays, notre ancien pays. Va-t'en dans la montagne et ne reviens jamais. Cesse d'être si fichtrement solennel et emmène avec toi tes enfants pourris » (Korneliussen, 2017 :88) constitue un passage qui fait référence à une coutume inuite où celui qui se sentait exclu de la communauté partait dans la montagne où, selon un mythe des Inuit du Groenland, il se transformait en esprit malveillant, explique Daniel Chartier, qui a écrit la préface de la version française. Tout le chapitre consacré au personnage d'Inuk peut sembler une réinterprétation de ce mythe. Se sentant exclu, Inuk part en exil et devient « malveillant ». Cet exemple cité par Korneliussen met deux éléments en perspective : des métaphores partagées, qui répondent à des problèmes communs, peuvent être réinterprétées d'une génération à l'autre à travers divers types de récits (Cruikshank, 2000); et la vitalité des traditions, la puissance d'avoir des référents communs, peut transcender les médiums. À l'heure où j'écris ces lignes, le Canada est représenté par une délégation inuite à la Biennale de Venise, grande exposition internationale d'art visuel. Première maison de production vidéo inuite indépendante, Isuma a été mandatée pour accomplir cette tâche. Portée à l'écrit ou à l'écran, la tradition orale continue d'être réinterprétée et répétée

par les Inuit du XXI<sup>e</sup> siècle. Si d'un côté les nouvelles technologies peuvent être perçues comme des obstacles à la transmission de la tradition, car elles y font compétition en matière de divertissement, elles peuvent aussi être abordées comme un puissant moyen de la faire rayonner. Le jour de mon départ de Kangiqsualujjuaq, je suis allée saluer et remercier un ami qui m'avait laissée le suivre dans ses excursions sur le territoire pendant mon séjour. Lorsque je suis entrée à l'improviste dans le salon, c'est *Atanarjuat*, une production d'Isuma, qui était à l'écran.

## ANNEXE A – LETTRE D’APPUI MAIRIE



### NORTHERN VILLAGE OF KANGIQSUALUJJUAQ

P.O. Box 120, Kangiqsualujjuaq  
Quebec J0M 1N0  
Tel: [819-337-5271](tel:819-337-5271)  
Fax: [819-337-5200](tel:819-337-5200)

January 16, 2018

To whom it may concern:

During the Parnasimautik Meeting held in Kangiqsualujjuaq, Quebec on November 22 to 24, 2017, various topics were discussed during the all organization meeting. The meeting is to discuss issues and problems to find better solutions in the community. There are also information sessions on various subjects to inform the people in the community of the surroundings in relations to social or political issues locally or regionally.

During the first day of the meeting, Ms. Marie Kirouac-Poirier presented her project to the members of the community on what she would like to do with youth and elders. The project would be for youth to interview elders so the stories will be documented. The response from the community was positive for it will help the youth to interact with elders.

We, as a community, are looking forward to have the project in our community.

Should you have any questions, do not hesitate to contact myself at the contact information below.

Nakurmiik,

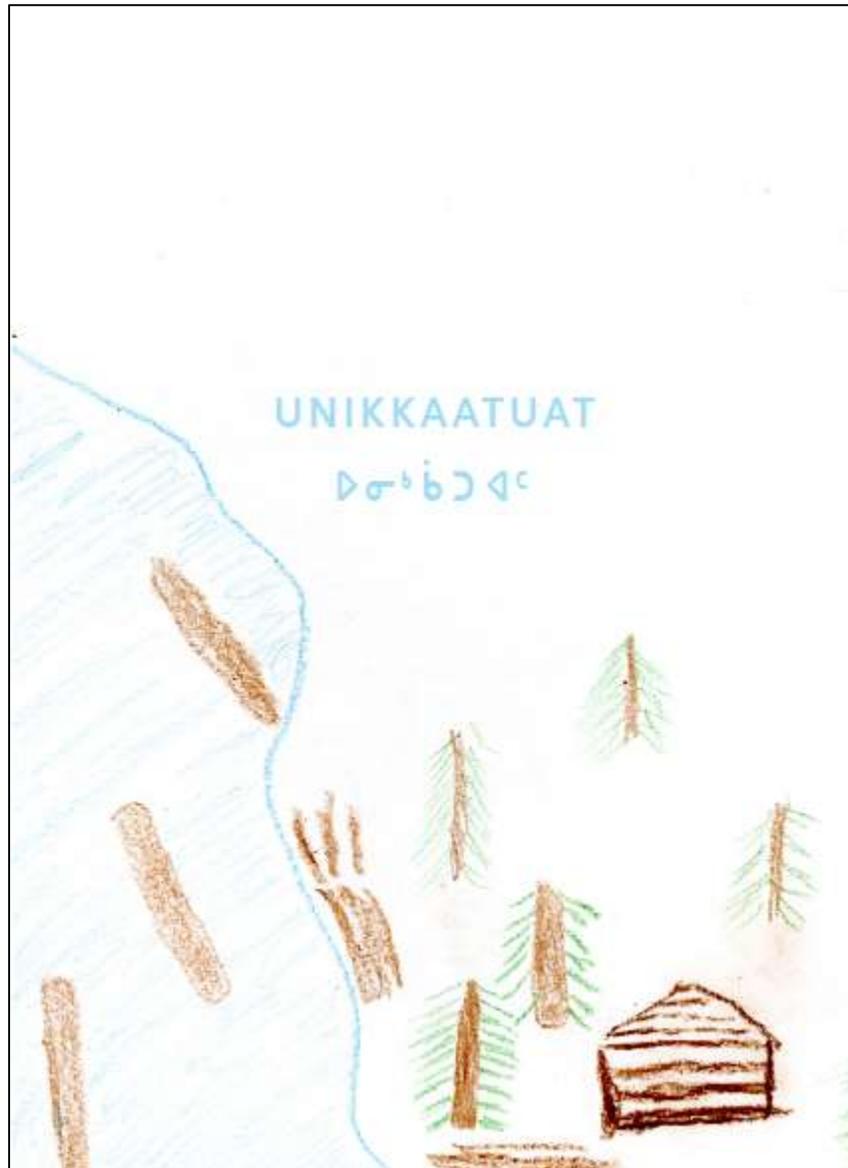


Hilda Snowball, Mayor  
Northern Village of Kangiqsualujjuaq  
P.O. Box 120, Kangiqsualujjuaq, QC  
J0M1N0



ANNEXE B – LIVRE –

Ce livre a été créé avec l'objectif de laisser une trace dans la communauté des histoires entendues pendant le terrain de recherche. 200 copies ont été apportées à Kangiqsualujjuaq lors du voyage de retour à la communauté en février 2020.



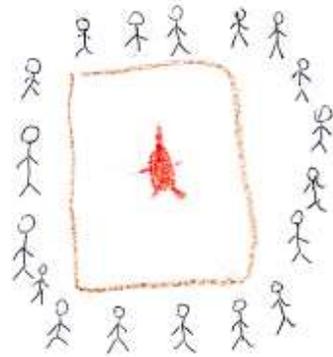


ᐅᐅᐅᐅᐅᐅᐅᐅ ᐅᐅᐅᐅᐅᐅᐅᐅ

**She Tells Her Memories**

Stories told by Sarah Pasha  
on March 13, 2018

Illustration: Martin, Kathy, Etua,  
Jobie, Travis, Putulik and Henry  
Translation: Maggie-Lucy  
Annanack and Georges Filotas







ᑕᑕᑕᑕᑕᑕᑕᑕᑕᑕ

### When They Were Building the Coop

Stories told by Sarah Pasha  
on March 13, 2018

Illustration: Martin, Kathy, Etua,  
Jobie, Travis, Putulik and Henry  
Translation: Maggie-Lucy  
Annanack and Georges Filotas



When you are in the coop do you see the picture on the wall of that old house with a window? Do you see it when you walk by on the way to get cash from the general manager's office? That's the one! It was used for so many things in the past. When you'll see it the next time you go into the coop, you'll be able to say "That's the one!", the one that was useful in so many ways.

We used it as a school when education first started here. It was used as a meeting place and a part of it also served as an infirmary. The first who were sick would be made to lie on the floor while they were being treated. After it had been used as a school it was turned into a cooperative with a store.

Have you ever seen that movie called The Annanacks? Well the area where all the tents were located at the time the community was being established was around this area here. The people you see walking in that direction are going to a meeting. It was in such a meeting that the idea of creating a cooperative was first discussed.

The wood for that building didn't come from around here. It came from up the river where those really big trees are located. They used to go look for the trees by dog team. The bark would be stripped from the trees, and the trees, stripped of the bark, would later be floated downriver. This is how it was done a long time ago.

My sweet little brother, Joshua, had nets that might have been given to him. And one time, when there were some logs here that had come down the river, had a feast of fish that had been caught thanks to those nets.

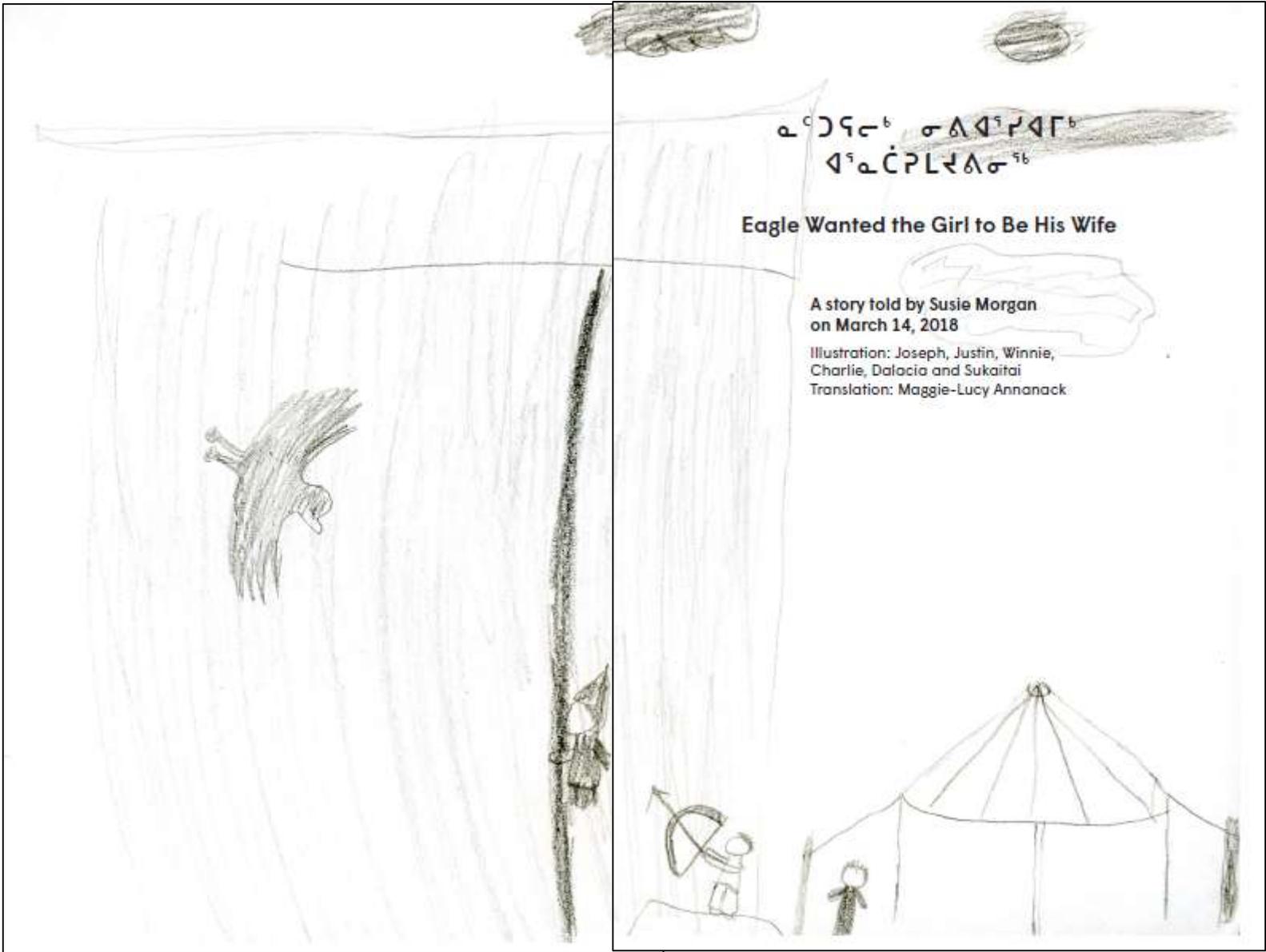
We were eating on those logs, scrambling one on top of the other trying to get more and more fish.

That little old building had been used for so many different things over the years. Why it was burned to the ground I don't know. Some people had wanted to give it another life, another purpose—it did deserve one—but nothing every became of that. Today only oil tanks sit there, crowding the land where it used to be.

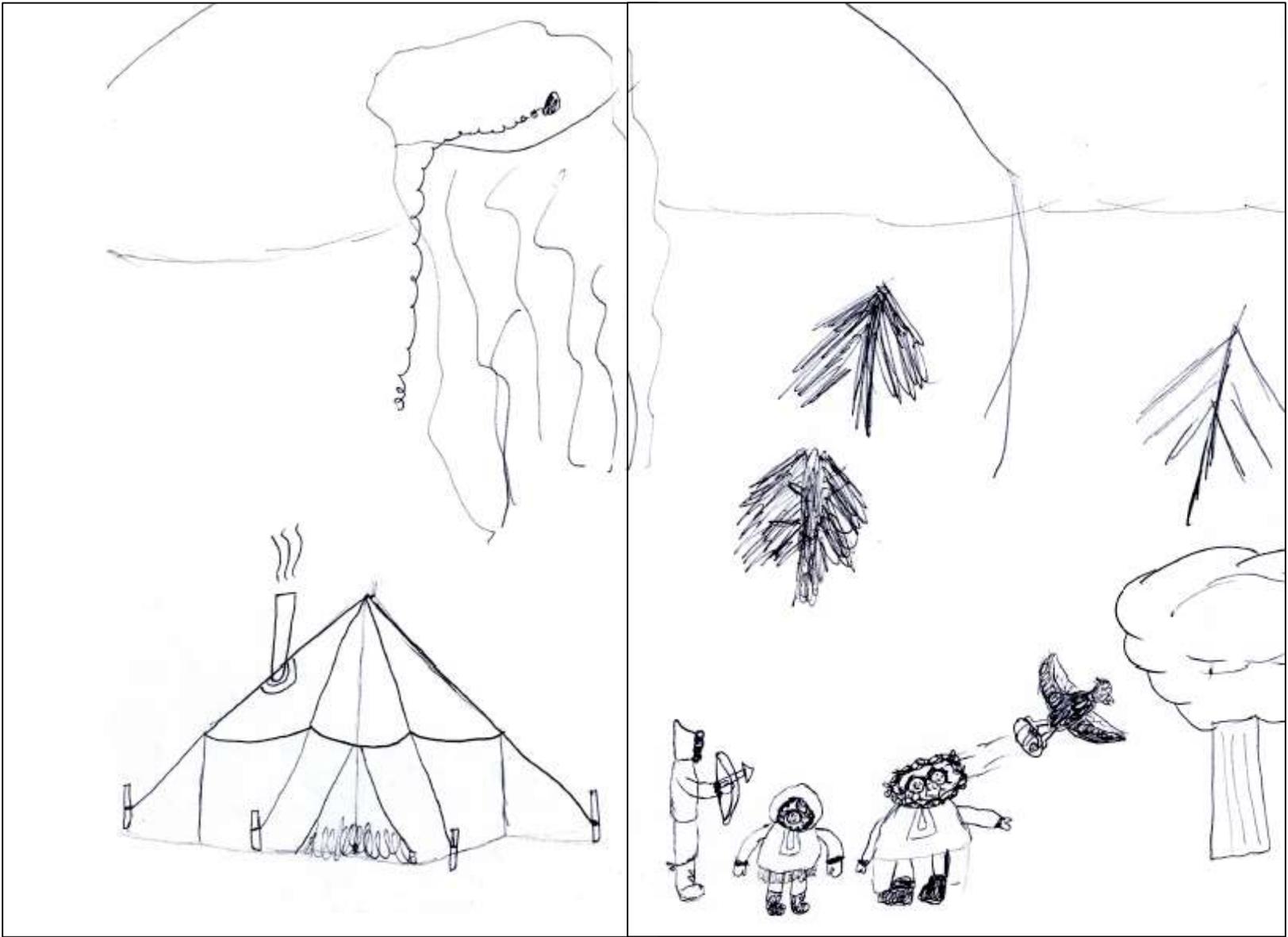


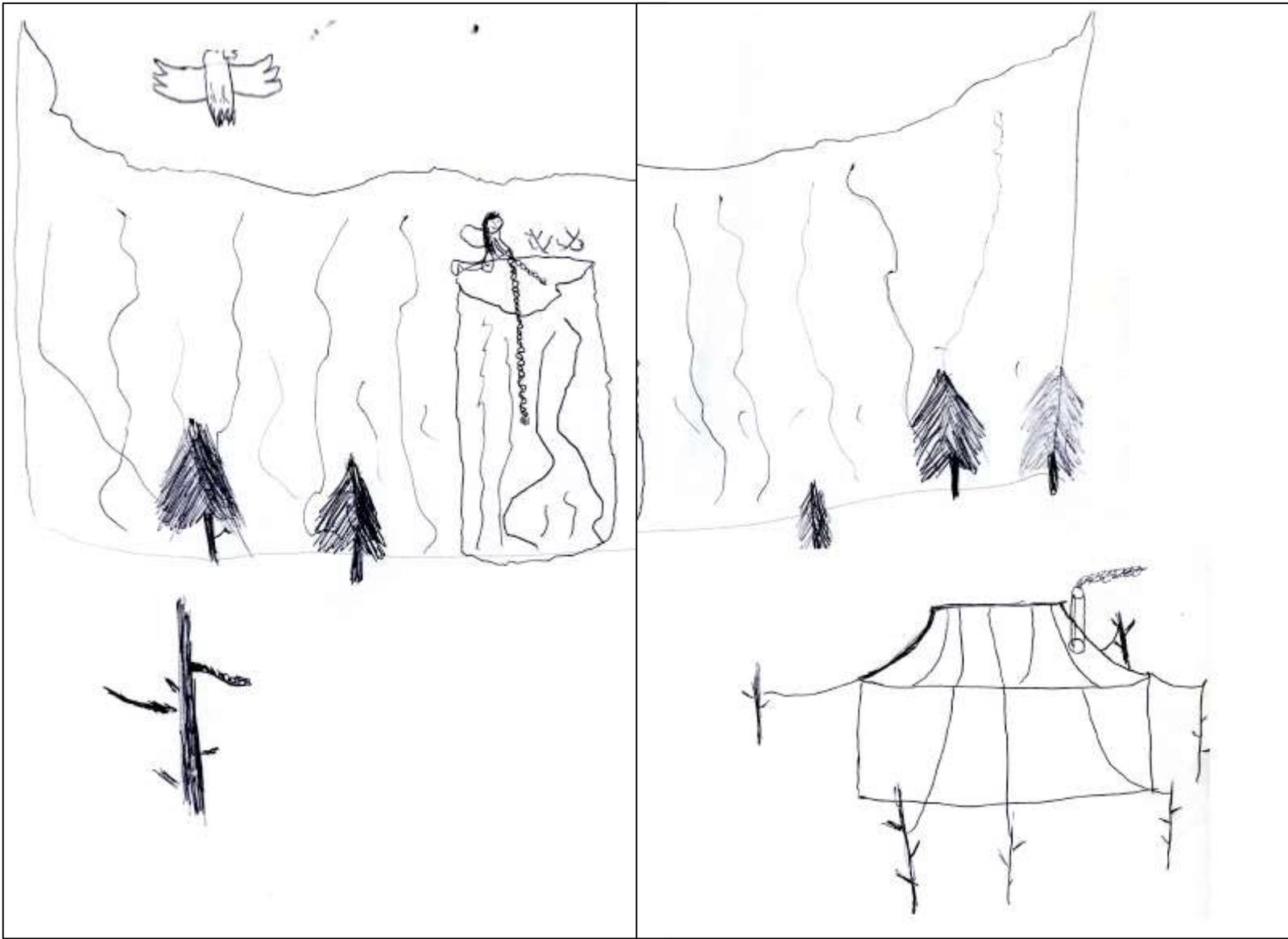


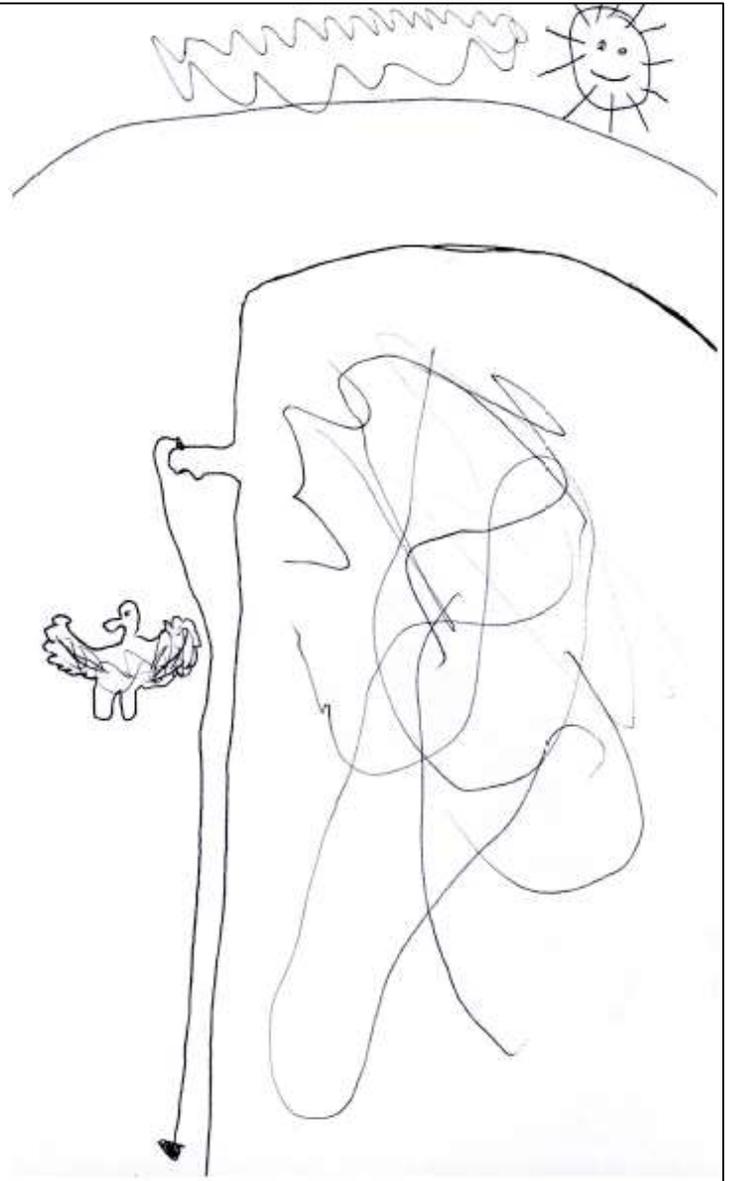














ᓄᓃᓃᓃ  
 < c ᓃ ᓃ ᓃ ᓃ ᓃ ᓃ

## Two Brothers That Were Fighting

A story told by Susie Morgan  
 on March 22, 2018

Illustration: Steven, Thomas, Noah,  
 Elena, Silas and Martha  
 Transcription: Julia St-Aubin  
 Translation: Maggie-Lucy Annanack



ᐱᓐᓐᓐ ᓐᓐᓐᓐ ᓐᓐᓐᓐᓐᓐᓐᓐᓐᓐ

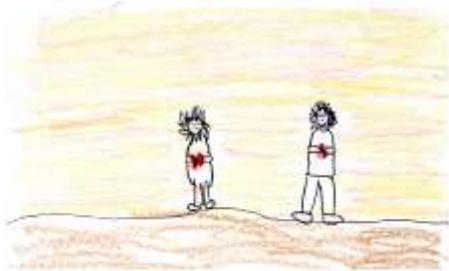
### Two Sisters Who Became Thunder

A story told by Susie Morgan  
on March 22, 2018

Illustration: Steven, Thomas, Noah,  
Elena, Silas and Martha

Transcription: Julia St-Aubin

Translation: Maggie-Lucy Annanack









Two giants, brother and sister, were living together. The giant brother saw a person and took him for a doll. He put it on the top of his back to bring it home. The giant doll on the top of his back was pretending to be dead but he was trying to see where he was being brought to. The giant wanted him to be a doll. The doll was always opening his eyes to see where he was going, and the giant put him into the big igloo.

The giant sister was inside the igloo. She saw the person on the back of her brother. The person was pretending to be dead. He was not moving but his eyes were always checking. The giant sister was thankful that she was going to have a doll. The brother didn't want his sister to take care of the doll. They put the person doll down. The person doll was trying to look around with one eye. Every time they were trying to see him, the person doll would close his eyes to pretend to be dead.

When the giant sister and brother fell asleep, the person doll tried to get out. He went out and started running and the sister got awakened by the sound. The sister took her big ulu and started chasing the person doll. The doll was running and got through the other side of the river.

When he was on the other side, the giant sister asked him: "How did you get on the other side of the river?"

The giant sister with her big ulu asked him again: "How did you get on the other side of the river?" The doll said: "I drank the water to cross." The giant sister started drinking water from the river and the doll would say: "You have almost drunk all the river." The doll would keep saying: "Drink some more." The doll would always say: "It's going down."

The giant sister was bending down drinking the water from the river. All of a sudden, she exploded. When she exploded, the land became foggy.











### Nakurmiik Kangiqsualujjamiut!

Thank you to the community of Kangiqsualujuaq for their warm welcome and invaluable help! I hope that I have honoured the trust you showed me by allowing my presence for this thesis project. Thank you especially to each of the participants who gave me their time for an interview. Nakurmiimartaluk Nancy, Maggie, Hilda and Ellaste, Nunavik is blessed to have you under its sky and I'm blessed to have had the chance to meet you on my path. You are great leaders in Nunavik and surely amazing role models for all women in the world! Nakurmiik McComble, Saladie and all the Akuq team for their help! Nakurmiik Maggie Lucy and Julia for their very important translation work. Nakurmiik Melissa for your interest in the book project and all the effort you put in with your class. Nakurmiik Julia and Katia for your enthusiasm and for organizing a workshop with your painting group. Thank you Olivier, Marie-Andrée and the whole Nunavik Parks team for the transportation and the tent! Nakurmiik Inna, queen of the kitchen with a golden heart! And Nakurmiik to all the Qarmaapik family for your warm welcome. Nakurmiik Elijah for letting me follow on your hunting trip and your trap line. You really opened the door of the beauty of your land to me, and that is more than precious!

Thank you Avataq for archiving the stories that were recorded during my stay in Kangiqsualujuaq and for helping with the consent form for the elders. Thank you especially to Sylvie and Sarah for their help and enthusiasm around my project. Very special thank you to Georges for his enthusiasm for the project, his dedicated work and his contagious passion for Inuit languages.

#### Illustrators:

Joseph, Justin, Winnie, Charlie, Dalacia, Sukallai, Steven, Thomas, Noah, Elena, Silas, Martha, Martin, Kathy, Etua, Jobie, Travis, Putulik, Henry and Julia

#### Inuktitut transcribers:

Julia St-Aubin and Maggie Lucy Annanack

#### Inuktitut-to-English translators:

Maggie Lucy Annanack, Julia St-Aubin and Georges Filotas

#### English editor:

Riteba McCallum

#### Inuktitut editor:

Georges Filotas

#### Graphic designer:

Camille Campeau

2019

This project would never have been possible without the support of:











**NORTHERN VILLAGE  
OF KANGIQUALUJUAQ**  
P.O. Box 120, Kangiqsuajuq  
Quebec J0M 1N0  
Tel: 819-337-5271  
Fax: 819-337-5200



**November 23, 2017**  
**ᓇᑦᐃᐅᑦᐅᑦ 23, 2017**

- 9:00 am – 9:30 am Kativik Ilisarniliriniq – Jean Leduc & Nancy Etok  
ᑲᑎᐱᑦ ᐃᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦ - ᑦᑲᑦ ᑦᑲᑦ ᐃᑦᑦᑦᑦᑦᑦ
- 9:30 am – 10:00 am Adult Education – Dave McMullen  
ᐃᓄᑦᑦᑦᑦᑦᑦ ᐃᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦ - ᑦᑲᑦ ᑦᑲᑦ
- 10:00 am – 10:15 am Health Break  
ᑦᑲᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦ
- 10:15 am – 10:45 pm Post Secondary/Nunavik Sivuniksavut – Gillian Warner  
ᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦ ᐃᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦ / ᓄᓇᐱᑦ ᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦ - ᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦ
- 10:45 am – 12:00 pm Makivik's Perspective on Education – Jobie Tukkiapik  
ᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦ ᐃᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦ ᐃᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦ - ᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦ
- 12:00 pm – 1:30 pm Lunch  
ᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦ
- 1:30 pm – 2:00 pm Pijunnaqunga - Genvieve Pruneau-Brunet  
ᐱᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦ - ᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦ ᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦ
- 2:00 pm – 3:00 pm Education and Employment at KRG – Lydia Watt  
ᐃᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦ ᐃᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦ ᐱᓇᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦ, ᑲᑎᐱᑦ ᓄᓇᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦ ᑲᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦ - ᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦ
- 3:00 pm – 3:15 pm Health Break  
ᑦᑲᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦ
- 3:15 pm – 4:15 pm Education Services at Kativik Ilisarniliriniq – Erik Olsthoorn  
ᐃᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦ ᐱᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦ - ᐃᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦ
- 4:15 pm – 5:00 pm Inuktitut Curriculum Development – Vinnie Baron  
ᐃᓄᑦᑦᑦᑦᑦᑦ ᐃᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦ - ᐱᓄᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦᑦ



NORTHERN VILLAGE OF KANGIUSUALUJUAQ  
P.O. Box 120, Kangiussualujaq  
Quebec J0M 0N0  
Tel: 819-337-5271  
Fax: 819-337-5200



November 24, 2017  
ᓇᑦᐱᐱᓂᓂᓂᓂ 24, 2017

- 9:00 am – 9:30 am Ulluriaq School – Mark Brazeau  
ᐅᑦᐱᐱᓂᓂᓂᓂ ᐱᓂᓂᓂᓂᓂᓂ - ᓂᓂ ᓂᓂᓂ
- 9:30 am – 10:00 am Life of a Student  
ᐱᓂᓂᓂᓂᓂᓂ ᐱᓂᓂᓂᓂᓂᓂ
- 10:00 am – 10:15 am Health Break  
ᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂ
- 10:15 am – 10:45 am Compassionate School – Nancy Etok  
ᐱᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂ ᐱᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂ - ᓂᓂᓂ ᐱᓂᓂᓂ
- 10:45 am – 11:15 pm Educational Success – Sapina Snowball & Julia St-Aubin  
ᐱᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂ ᐱᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂ - ᓂᓂᓂᓂ ᓂᓂᓂᓂ ᓂᓂᓂᓂ ᓂᓂᓂᓂ ᓂᓂᓂᓂ
- 11:15 am – 12:00 pm Family Strengthening – Ellasie Annanack  
ᐱᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂ ᐱᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂ - ᐱᓂᓂᓂᓂ ᓂᓂᓂᓂᓂ
- 12:00 pm – 1:30 pm Lunch  
ᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂ
- 1:30 pm – 2:30 pm Bullying – Cynthia Snowball  
ᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂ - ᓂᓂᓂᓂᓂ ᓂᓂᓂᓂᓂ
- 2:30 pm – 2:45 pm Health Break  
ᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂ
- 2:45 pm – 3:45 pm EHOL – Maxime Lalonde & Kris Durocher  
ᐱᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂ - ᓂᓂᓂᓂᓂ ᓂᓂᓂᓂᓂ ᓂᓂᓂᓂᓂ ᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂ
- 3:45 pm – 4:30 pm Open Discussion  
ᐱᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂ ᐱᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂ
- 4:30 pm – 5:00 pm I love First Peoples – Importance of Education  
ᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂ ᐱᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂ ᐱᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂᓂ



**NORTHERN VILLAGE  
OF KANGIQSUALUJUAQ**

P.O. Box 120, Kangiqsualujuaq  
Quebec J0M 1N0  
Tel: 819-337-5271  
Fax: 819-337-5200

Parnasimautik Agenda / <sup>C</sup> a r l d n b j p j q j n b  
March 6-8, 2018 / a s r d e d c 6-8, 2018

March 6 / a s r d e d c 6

- 9:00 – 9:10 Opening prayer / j c r d o b d c d b d d r o s b
- 9:10 – 9:30 Welcoming/Introduction / j b b l r c n r o s b
- 9:30 – 10:00 Compassionate Schools: Ulluriaq School / d e c d j r c j b d e s d l l b
- 10:00 – 10:15 Break / i p b e d s j j c
- 10:15 – 11:00 EHOL: Maxime Lalande/Kristof Durocher / d d c c o s b
- 11:00 – 12:00 CLSC Update / d s d l l b d c r c i s o c d s j l l n n c r r d p n
- 12:00 – 1:30 Lunch / i p n s e s r d j j c
- 1:30 – 2:00 Smoking Cessation - Hilda Snowball / r j p r b s o r b s b n c r o s j j c  
l a e r d c d o s b l
- 2:00 – 3:00 TB Update – Solange Jacques / j e s o s b d c r c i s o c d s j l l n n c r r d p n
- 3:00 – 3:15 Break / i p b e d s j j c
- 3:15 – 5:00 Qiniqtig Landholding Corporation update / i p o s n b s e r b n j r d s n d c  
d s j l l n n c r r d p n b r c

March 7 / a s r d e d c 7

- 9:00 – 10:00 Probation and Correctional Services in Quebec – Laurence Tremblay /  
d v b d c n j b d l d e n d s b o s b l d c r j c
- 10:00 – 10:15 Break / i p b e d s j j c

- 10:15 – 12:00 Federal Correctional Services – Jean Dupuis / በጋህጋህ ለሰጠው ስራ ላይ ለሚሰሩ ሰዎች ስለሚገኙት ጉዳዮች ለማወቅና ለመቻላቸው ለማዘጋጀት
- 12:00 – 1:30 Lunch / የምግብ ጊዜ
- 1:30 – 3:00 Court System – Lizzie Aloupa / ለሰጠው ስራ ላይ ለሚሰሩ ሰዎች ስለሚገኙት ጉዳዮች ለማወቅና ለመቻላቸው ለማዘጋጀት
- 3:00 – 3:15 Break / የምግብ ጊዜ
- 3:15 – 5:00 Legal Aid Services – Cassandra Neptune / ለሰጠው ስራ ላይ ለሚሰሩ ሰዎች ስለሚገኙት ጉዳዮች ለማወቅና ለመቻላቸው ለማዘጋጀት

### March 8 / ዓረብ ጥቅምት 8

- 9:00 – 10:00 Aaqitauvik – Eva Deer / ለሰጠው ስራ ላይ ለሚሰሩ ሰዎች ስለሚገኙት ጉዳዮች ለማወቅና ለመቻላቸው ለማዘጋጀት
- 10:00 – 10:15 Break / የምግብ ጊዜ
- 10:15 – 11:15 Socio-Judicial Department KRG: Bruno Hamel / ለሰጠው ስራ ላይ ለሚሰሩ ሰዎች ስለሚገኙት ጉዳዮች ለማወቅና ለመቻላቸው ለማዘጋጀት
- 11:15 – 12:00 Community Reintegration Officer: Penina Chamberland / ለሰጠው ስራ ላይ ለሚሰሩ ሰዎች ስለሚገኙት ጉዳዮች ለማወቅና ለመቻላቸው ለማዘጋጀት
- 12:00 – 1:30 Lunch / የምግብ ጊዜ
- 1:30 – 3:00 Sapumjijit: Sarah Ekomiak / ለሰጠው ስራ ላይ ለሚሰሩ ሰዎች ስለሚገኙት ጉዳዮች ለማወቅና ለመቻላቸው ለማዘጋጀት
- 3:00 – 3:15 Break / የምግብ ጊዜ
- 3:15 – 4:00 By-Laws/Penal Process: Leane Adam / ለሰጠው ስራ ላይ ለሚሰሩ ሰዎች ስለሚገኙት ጉዳዮች ለማወቅና ለመቻላቸው ለማዘጋጀት
- 4:00 – 5:00 Ullivik: Maggie Putulik / ለሰጠው ስራ ላይ ለሚሰሩ ሰዎች ስለሚገኙት ጉዳዮች ለማወቅና ለመቻላቸው ለማዘጋጀት
- 7:00 pm Indian Horse Film / ለሰጠው ስራ ላይ ለሚሰሩ ሰዎች ስለሚገኙት ጉዳዮች ለማወቅና ለመቻላቸው ለማዘጋጀት

Parnasimautik  
ᐱᓐᓂᓐᓂᓐᓂᓐ

February 18, 2020  
ᓂᓐᓂᓐᓂᓐᓂᓐ 18, 2020

Opening prayer  
ᐱᓐᓂᓐᓂᓐᓂᓐ ᐱᓐᓂᓐᓂᓐᓂᓐ

Welcoming remarks and Introductions  
ᐱᓐᓂᓐᓂᓐᓂᓐ ᐱᓐᓂᓐᓂᓐᓂᓐ ᐱᓐᓂᓐᓂᓐᓂᓐ ᐱᓐᓂᓐᓂᓐᓂᓐ

Caribou Management program - Quebec Wildlife management  
ᐱᓐᓂᓐᓂᓐᓂᓐ ᐱᓐᓂᓐᓂᓐᓂᓐ ᐱᓐᓂᓐᓂᓐᓂᓐ

Imajirijit update - Jose Guerin-Lajoie  
ᐱᓐᓂᓐᓂᓐᓂᓐ ᐱᓐᓂᓐᓂᓐᓂᓐᓂᓐ

Doing things differently  
ᐱᓐᓂᓐᓂᓐᓂᓐ ᐱᓐᓂᓐᓂᓐᓂᓐᓂᓐ

February 19, 2020  
ᓂᓐᓂᓐᓂᓐᓂᓐ 19, 2020

Parks extension - KFG/Kuurujuaq Parks  
ᐱᓐᓂᓐᓂᓐᓂᓐ ᐱᓐᓂᓐᓂᓐᓂᓐ ᐱᓐᓂᓐᓂᓐᓂᓐ ᐱᓐᓂᓐᓂᓐᓂᓐ  
-ᐱᓐᓂᓐᓂᓐᓂᓐ ᐱᓐᓂᓐᓂᓐᓂᓐ ᐱᓐᓂᓐᓂᓐᓂᓐ ᐱᓐᓂᓐᓂᓐᓂᓐ

Unikkaatust - Marie Kirouac-Poirier  
ᐱᓐᓂᓐᓂᓐᓂᓐ - ᐱᓐᓂᓐᓂᓐᓂᓐᓂᓐ

Local Organization updates  
ᐱᓐᓂᓐᓂᓐᓂᓐ ᐱᓐᓂᓐᓂᓐᓂᓐ ᐱᓐᓂᓐᓂᓐᓂᓐ

ANNEXE D – TRANSCRIPTION DE JEAN-FRANÇOIS  
GERMAIN/PARNASIMAUTIK SUR LA CULTURE, KANGIQSUALUJJUAQ  
2017

*CC meeting 9 :42 2017-02-16*

Elders will be telling stories. Genealogy was the subject from yesterday. Martha can do your family tree if you wish to understand your family.

Today will be elders telling story. We can ask question if we want to.

Suzie Morgan's story

We had no house, only a tent and they would live in Qamanialuk in the winter because there is a lot of animals there. They would walk there in the summer time by foot. They would carry everything on their back. Dog was carrying stuff too. They had to cross a river to get there. They had no food and they could only get food if the father would kill something. Her father took the pot handle (pots have a small handle and her father would use the handle to catch fish. He would only take what was needed) and he used it to catch 2 or 3 fish. We were eating a lot of berries. They would not over hunt, they would only take what they needed and they would go whatever the weather. We had no matches. My mom had a qamaautic made of caribou. Even if it was very wet, my father would know where to start a fire. He would collect dry stuff and use 2 rocks to start a fire. She does not remember sleeping. The dog was a guard dog but there was no bear at the time. She was not scared. They would sleep under the rocks sometimes. They would not carry food, everything was provided by the land as they were walking. They were not saying that they were starving. Crossing the river was really hard especially when the ice was cracking. This is how I grew up. We had no light, except for the fire. We were using the stars, sun and moon to know the time. They knew what to use on the land. Even without lights, they would always have stuff to do, storytelling or games organised by the parents. Even if it was very cold, they continued to travel. They had no sugar and no salt. They travelled by dog team. They would not sleep in, they would wake up with the parents and they had to follow. They had good clothing

made of caribou. I am sharing this story because you guys will not live it. 1 Ptarmigan would be enough. 8 kids would eat that ptarmigan and 2 parents. We did not need much.

We grew up in the Koroc area in the summer and winter. My father would go to the edge close to the river during the summer. We would camp there. We would go for a walk and go to a place where he was building a house made of wood. She would follow her father and it was difficult. She forced herself to follow. She was small and young. She saw a fox and she told her father and he did not know how to kill a fox.

My father had no gun. She saw the house and it looks really big. The smell inside was awesome. It would smell like wood. It was fun to go there. During the winter, we would go get some salt with the sled on the edge of the sea. They brought back the piece of ice and salt water. When they arrived at the house, they had to go get some seal fat. We would get 1 or 2 fish. It was fun to follow our parent around. We did not even realise that we were hungry. We had no candy except the gum from the tree. We were really excited to get that treat. She can't eat it anymore because it is hard without teeth. We had no nails for the cabin, they would cut coat hanger and they would cut it to make nails because we had no coop at the time. He would also make nails out of wood. He would carve them. My old toys might still be there.

I would like to go there and find them. They might be under the vegetation.

Q: Did you ever get too tired to continue?

A: We would never stop even if we had just a little bit to eat. It looks like getting tired did not even exist. We did not want to stop because we had to reach our destination. They would try to find stuff on the go but we would never stop.

### Norman Snowball

I was born in Tuniliq ( half way between here and Kuujjuaq). In 1948 Feb 10 I was born. I went to Itjirituk to get fish on my birthday. If I go back as far as I can remember I will forget stuff. We used to stay in GR for the winter. Only one family was living here. They had a small house there. We had 3 tents and we would live there. 3 families were living in the trees. During the spring, the people from Korok and Shortlake would come with tents, no houses. There was one for the coop made

of wood. I was 13 when we came here and spring had come and were able to go out by boat and I remember coming from Kilinik and we started living there in 1961. There was nothing there. I have gone thru starvation. I have a lot of family members here. I don't say we are family but I understand it. Annanack would be everywhere (his granpa??). Annanack lived in Kilinik also. It was very difficult to live there. It was hard to cross the ice there. Annaanck needed bullets and sugar so he tried to cross. When he was on the ice, he would fall each time he would go back on the land because you are moving a lot on the ice. He would go to get berries. Annanack has traveled everywhere. He came to GR and he went to the trees and he said this is the place where I will reproduce many childrens. I guess it was a nice romantic place. I will talk about the land, what needs to be learned, where we can go that is safe. When I grew up, we had nothing. We were HAPPY. We had no worries, now we have soo many worries and people die from different sickness. There is many things that we go thru that we don't want to but we have no choice. We would eat what we could.

Palusi Toomas

I also grew up where we had not much. I would not eat for 3 days. I still cry today thinking about it. They never gave up. We had to try really hard to get what we wanted. I grew up in Kilinik but not really. We had to move in 59. We moved to Kujjuuaq by boat. Our dogs died on the way there. They had eaten pigs and it died because he was not use to the food. When the government forced us to move, it was not a big deal at the time. We moved because we had not enough food. When we moved, we hunted seals and animals using the skills we had. People that I traveled with, many are not here anymore. The people that we loved are in heaven, we need to be good people so we can see them later in life. We need to be good and not fight. When a man was good, he would have 3 wives and if not, only 1. Near Kilinik it is really hard to pass thru the deep area and big waves in that area. There is some things that (sea ursin) maybe there is not any here but it is really good with seal fat. They would use grass to start a fire. I would not be here if it was not from the hard work of my mother. I have more stories but I will not tell them all. We killed 5 seal, we thought they were big but they were pretty small. If you look hard, there is many plants around here that you can eat. Umilik, thay have roots and they are smaller. In the spring when they first come out, they are really good with seal fat. We don't eat the plants anymore but I do sometimes. They are really good with seal fat but the kids do not know because we do not talk about it anymore.

### Sarah Mary Jake Annanack

Someone else sharing: My parents lived in Hebrone Labrador. When my parents moved, I was in her belly. They were located to Kilinik, they stayed there for 15 years. They went there by boat. I was born when we were traveling there. We grew up in Kilinik. My mother past away when I was 2 from complication after giving birth. We were living in a small house in Kilinik. I was really sad when we left that house. It was a small house but I liked it. I remember looking back at the house as we were leaving. The house was on the hill and on the other side it was made of wood. The door was made of seal skin. I dont remember much story. We travelled to GR by dog team. It is a long story, I will make it short. My mother was adopted and families from GR took care of us. Because I lost my mother when I was young, sometimes it is hard to accept my adoptive mother. I have family all over Nunavik. I would also denied that I was related to them. Lucina's mother I think was adopted and I only heard story about them but I don't remember them. When we were young we would struggle. My father would go hunting near Kilinik and he found a dog leg and that is the only thing he could bring back home and we shared it evenly amongst all of us. We all have story as we grow up. We would be hungry at time. My parents would go to Kuujjuaq and the only food we had was the country food. Summer time was my favorite because we had sweet plants to eat. My ancestors tried really hard and I remember my dad was also using homemade nails. It is not the end of my story but I will stop here. I am thankful that my father provided for my family. When building a Qamutiq, there was no nail so they would make a hole and make a wood dowel and the work was really nice and strong. When I grew up, nails were not available because the town was small. They would use wood to make nails. They would make the nail and the whole to be the perfect fit.

### Lucina

It seem like we all came from the Annanack. We are here today and I want kids to know that we had no food, no store and we only had country food that we had to hunt. I want all the students to know that our ancesters worked really hard. You guys are in school and you have a father and a mother and you will have to take over. If you are asked to work, listen and work hard. I am so thankful that I have the opportunity to say that to them. I remember when we had nothing to eat, no breakfast and my brother came back from fishing and they came back with fish.

Then only I got up cause we had food. My father would go by dog team but when to son took over, he would take the lead, but if they had no dogs, they would walk. He would go in the morning because sometimes he would have to sow what he caught. He would come back home with a frozen mustache and my brother would eat them. I wanted to share with the kids here because one day you will be a parent and I want you to think and do well so will be a good adult/parent when you grow up.

Hilda Snowball(not mayor)

I am thankful to be here today. I am happy that the students are here to listen. I think most of them were once my students. I am happy to see them. I will talk about my life. I will try to make it as short as possible. We have been married for a long time. I was born in 1952 in Ebrewn. We were asked to relocate. I remember we went by ship. The women and the children were asked to go by ship. When we were leaving Ebrewn by ship the captain wanted us to be happy so he was playing accordion on top of the ship. I was 8 and I was happy but I realised later that it was not a fun moment. We were moved close to goose bay. We stayed there for 8 years. My parents did not like the area so on our own we moved in 1966 by boat. We used my father's boat. We passed by 4 communities and went all the way to Kilinik. Only my family. It was a morning, rainy morning when we left. We were students, my father went to see the principal to tell the principal that we were gonna move to Kilinik. The teachers said, how can you get there just with your little boat? My father told them that we had a Creator that will keep us safe. I was 14 when we moved to Kilinik. When I first saw Kilinik, my mother knew because she lived there, but for us it was a clash. We were not using the same language and the houses were on the side of a mountain. I remember telling Sophie: Lets go see if there is any houses behind the mountain. There was none, only the sea. That was our new life. When we got to know the area, we had fun. It was full of animals and lot and lots of seals. We had many seal skins around our house. It was fun to be there but the government asked us to move again. We decided to come here to GR. At that time it was hard because my brother and sister, we all got separated. Ever since, 1978, we lived here. There is soo much details but I am making it short and clean. I learned to sew just by watching. Now people are getting paid to show them how to sew. It is so fun to go in a tent for the summer and by dog team during the winter.

Norman again

Knowing the land is so important. My father would not teach me but I would watch and this is how we know the land. I have learned the trail. One of my main concern is to pass around that knowledge. I am going to talk about it to make sure it is passed around. I don't know all the place but if you don't go, you will not get to know the land (talking to the young). Now, snowmobile, boat are so important but I want these to be passed on. It will not happen overnight but we will have to talk about it. We need to make sure we don't lose them. Not many know them anymore and we have to teach witch area have witch animals that we can hunt. We need to pass this, not be driven by money. That old knowledge needs to be passed on to the kids. Hunting grounds, trails, what is what what is where. Today some people are saying they are going to this area but they are not there, they are close, they don't know anymore. If you tell a hunter, he would know exactly where to go. Those details are really important. We need to pass this knowledge. Some hunters, even if they are old, they know and I just want to pass this on, It is our responsibility to pass this to our kids amongst the community.

Minnie Molly Snowball

I am here representing Qarmapik and Eli assistant. We really work with the elders, we are going to create activities and we really want to work with you. Thanks for sharing the knowledge. I am learning a lot. Would you be available to come to Qarmapik to do the same as we are doing here? We are going to plan it well and then ask you to come.

Norman: Yes I am sure the elders will be ready to come and talk about it.

Benjamin Aariak

I am not from here, I am from pound inlet. I have many stories but like Norman said, Even if I am an elder, I don't know the area, I don't have the knowledge of this area. If we are lost I can describe the area, a real hunter could know where I am. Knowing the land is very important, very crucial because it does not change overnight, it stays the same forever. Also, our leaders, our parents, thir main goal was survival. What can I eat, what can I hunt to stay alive. If you have nothing to eat, this is what you

can eat. All of this teaching are really important. In case something happen you will be able to survive. Now we go everywhere really fast. If you go somewhere you ve never been, stop and look back at what you just pass. Always look back and recongnise the land. You will remember and has you are returning you will not be lost and you will remebder. If you don't look back, you will think that you are going the wrong direction. Maybe some of you remember, there is some people that can tell story. I remember when I was born, I remember it was warm inside my mom and then I was really really cold. It felt like I was in a fridge so I started dcrying. After that I don't remember. I wanted to share that with you. We were relocated to resolute bay. We were there during the whole winter. If you were to look on a map, we relocated to a placed close to the north pole. My parents worked with the police. I remember leaving all my loved ones behind. It felt like I was in adifferent world. This is how I felt when we were relocated. There is days when I was feeling down and then at one point I asked, why was I eaven born. I remember being born in a cold place to be miserable and then I voice came and spoke to my spirit and the voice said: you have a destiny, it is planed. It just came out of nowhere and then I said, there is no destiny, all human beeings are here for a reason. You are here to do something, a purpose, some stay for a short period, some longer but we all have a purpose. I was sent here to do my purpose. I said no I never agreed to be part of this and slowly it started coming, but know I see, I did some good stuff and I said a few times, yes I had a purpose. Do you rememberWhen there was an abvalanche. When I was 7 I had a dejavue of the avalanche. I did not know about the avalanche but it is like it was my purpose to go there. I was given a purpose way before I was given a purpose. Sometimes you feel like you donrt have a purpose but you do. You have to listen to learn and you will find that purpose. I remember oine time we were on a boat and we thought we were gonna die, My father said, we will try to cross, if we die we die, but if we make it alive, it will be a good story. When you past those difficult time, it will be a story. At that time we were hunting and the boat was full of seal and my father said, trow the seals because the waves were so big and we needed to be lighter. Before the boat was fiull of water we made it to the land. Any difficult moment will becaome a lesson, a story, your story, your sdtrengh.This is what came from our ancesters, this is what was pasted to us If you learn something you will say, yes this is what I learned. One day, I left with Norman to go to Tasiujaq by ski-doo. I ran out of gas at one point. It was getting late and I was alone. I did not know exactly where I was . I looked around to see familiar terrain and I found out that I was on the lake. Night and a blizzard was coming so I could not stay on the

lake. I had to find a place to make a shelter for the night. I had a sleeping bag, a mattress but no knife. I remember what my father told me when I was younger.

ANNEXE E – TRANSCRIPTION DES COMMENTAIRES ÉMIS LORS DE LA  
PRÉSENTATION DES RÉSULTATS DU PROJET À LA COMMUNAUTÉ /  
PARNASIMAUTIK – FÉVRIER 2020

Voici les transcriptions des commentaires émis à la suite de la présentation des résultats du projet de recherche à la communauté. La présentation a eu lieu le 19 février 2020 lors d'un *parnasimautik* au centre communautaire de Kangiqsualujjuaq. La présentation a duré une quinzaine de minutes et était accompagnée d'un diaporama. La démarche de recherche ainsi que les conclusions y ont été présentées. Le livre d'histoires créé pour la communauté a également été distribué à l'auditoire et il a été annoncé que des boîtes de livres étaient déposées à l'école et à la maison de la famille pour ceux et celles qui souhaitaient en obtenir une copie.

**David Annanack**

We could have students participated more and what you were saying today, the 1975 agreement, there's not many who know and understand the James Bay and the New Quebec agreement. There's many stories about how the coop started and it's something that we should do as a community but, because of a busy lifestyle, who find we are leaving this kind of behind. Because we are trying to keep with the modern world. We don't tell the stories enough to our grandchildren. For example, they didn't have ready milk, it was breast milk, like those examples. After the 1975, the lifestyle became very fast and the life stories of then should be, we have to take time to tell.

**Susie Morgan**

That student that you are talking about and long time ago if somebody caught an animal it was lactating, they will collect the milk and they would give it to the babies. That's how they use to do it and children grow up with soup. Lydia Annanack, she grew up only on animal broth, soups, and the nipple was seal. And so the seal skin was her

nipple without the fur on and that's how Lydia grew up. She didn't even drink milk, it was broth from soupset (?).

### **Normand Snowball**

I wasn't here at the beginning when you said you were a student and you are doing your thesis. Those who are university student, many come to our communities and there will be more and more. I understand now the presentation that you are doing. But there's a lot that come up just for their own needs. They come and ask questions. When I was a commissioner at the school, there were many research, people that will come up, warning, because they know it's going to benefit them in their education. If we are going to continue it's ok, if it's not going to be for your own gain, if it's going to help the people here in the community. If it's going to help the students in the school, I agree to those kind of things. It's just that many comes for selfish motives and they leave without contributing anything to the community.

### **Tommy Unatweenuk**

We have many traditions, many ways of live that are really important that are parents did. There's a lot of information that have been collected at avataq. We don't see them a lot in the community. They are very interesting. So maybe we can bring some of those back and it could be crucial information for our young people around here. I fond some stories that they are from 1934 regarding Killiniq. They are really important this kind of information. Maybe that's something that you could work on to help bring back those kind of stories to the communities.

### **Maggie-Lucy Annanack**

What Norman said, people go to school in the south, they have to produce something, because you are going to complete school, it's a project, so there's a... All students they have to do these kind of projects in order to complete their degree so I just wanted to clarify that. That's what you need to do to complete your school.

### **Hilda Snowball** (hosting the parnasimautik)

Thank you, I think we have to do more of these stories, tradition, we need to produce more of those, so we can archive these stories that are very important to Inuit. Thank you Marie. (Enchaîne sur les prochains items à l'agenda.)



## BIBLIOGRAPHIE

- Ancelet, B. (1995). L'étude de la tradition orale francolouisianaise. *Francophonies d'Amérique*, (5), 145–151.
- Angnatuk, N. Entrevue. Fonds CBC North (INS02/A13, 005.01). Institut culturel Avataq
- Annahatak, B. (1994). Quality Education for Inuit Today? Cultural Strengths, New Things, and Working out the Unknowns: A Story by an Inuk. *Peabody Journal of Education*, 69(2), 12-18.
- Asselin, H. et Basile, S. (2012). Éthique de la recherche avec les peuples autochtones. *Éthique publique*, 14(1). [En ligne] consulté le 01 décembre 2018.
- Arbess, S.E. (1996), *Social Change and the Eskimo Cooperative at George River, Quebec*, Ottawa : Northern Coordination and Research Centre, ministère des Affaires indiennes et du Développement du Nord.
- Arima, E. et Nungak, Z. (1975). *Légendes inuit de Povungnituk*. Ottawa : droits réservés à la Couronne.
- Arnaquq, N. (2015). Uqaujjuasiat: Gifts of Words of Advice : Schooling, Education, and Leadership in Baffin Island.. Dans *Sivumut. Towards the Fututr Together. Inuit Women Educational Leaders in Nunavut and Nunavik*, sous la dir. Walton, F; O'Learly, D. 11-28. Toronto: Women's Press, an imprint of Canadian Scholars' Press Inc.
- ARK. (2005). *Projet de parc de la Kuururjuaq (Monts-Torngat-et-Rivière-Koroc). État des connaissances*. Administration régionale Kativik, Service des ressources renouvelables, de l'environnement et de l'aménagement du territoire, Section des parcs, Kuujjuaq, Québec.
- Beaudry, N. (1999). Le «dynamisme» d'une tradition : la danse à tambour chez les Dènès (Canada, Territoires du Nord-Ouest). *Canadian Perspectives in Ethnomusicology*, 19(2), 79-93.

- Beuparlant, A M. (2014). *Climate Change and its Impact on the Iñupiat of Point Lay, Alaska: a Case Study of Resilience*. (Mémoire de maîtrise). University of Alaska in Anchorage.
- Berthe, J A. et Forrest, A. (1998). La légende des aurores boréales. *Sivunitsavut*, 4 (1), automne-hiver, 7.
- Bonesteel, S. (2006). *Les relations du Canada avec les Inuit : Histoire de l'élaboration des politiques et des programmes*. Ottawa : ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada.
- Bonnière, R. (1964). *Les Annanacks* [Film]. Crawleys film Canada pour l'Office national du film du Canada.
- Brière, A. & Laugrand, F. (2017). Maisons en communauté et cabanes dans la toundra : Appropriation partielle, adaptation et nomadisme chez les Inuits du Nunavik et du Nunavut. *Recherches amérindiennes au Québec*, 47(1), 35–48.
- Bryant, R. et Weetaluktuk, J. (2008). *Le monde de Tivi Etok. La vie et l'art d'un aîné inuit*. Canada: Éditions MultiMondes.
- CC.meeting.9 (2017, 16 février). Retranscription de témoignages d'aînés de Kangiqsualujjuaq lors d'un parnasimautik par Jean-François Germain. (Annexe D)
- Comission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec. (2007, avril). Nunavik, Rapport, conclusions d'enquête et recommandation. Québec : enquête menée par la direction des enquêtes et de la représentation régionale.
- Comission de vérité et réconciliation du Canada. (2015). *Pensionnats du Canada. Volume 2. L'expérience inuite et nordique*. Canada : McGill-Queen's University Press.

- Commission scolaire Kativik. *Sivullivut / Our Ancestors. Unikkaatuat / Legend*. [Cahier d'activités].
- Cruikshank, J. (2000). *The Social Life of Stories. Narrative and knowledge in the Yukon Territory*. United States of America: the University of Nebraska Press.
- Cyr, D. et Vittecoq, F. (2008). Inuit, un mot qui ne fait plus exception. *L'Actualité langagière*, 5(2), 9.
- Delâge, D. (2000). L'histoire des Premières Nations, approches et orientations. *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 53(4), 521–527.
- Dickason, O P. (1997). Quelques aspects d'histoire, autochtone ou autre. *Recherches amérindiennes au Québec*, 27(3-4), 116-118.
- Dorais, L-J. (2017). *Quaqtaq, Terre de la grande banquise*. Québec, Canada : Les Éditions GID.
- Dorais, L-J. (2016). *A written Orality. The Canadian Inuit and their language*. Hinrich Sachs & Fredrik Ehlin (Eds.).
- Dorais, L. (2004). Rectitude politique ou rectitude linguistique? Comment orthographier «Inuit» en français. *Études/Inuit/Studies*, 28(1), 155–159.
- Dorais, L-J. (1996). *La Parole Inuit. Langue, culture et société dans l'Arctique nord-américain*. Paris : Éditions Peeters.
- Dorais, L-J. (1984). *Les Tuvaalummiut. Histoire sociale des Inuit de Quaqtaq*. Montréal, Canada : Recherches amérindiennes au Québec.
- Douglas, A. (1998) “*There’s life and then there’s school*”: *School and community as contradictory contexts for Inuit self/knowledge*. (Thèse de doctorat), McGill University, Montréal.
- Duhaime, G. (1983). La sédentarisation au Nouveau-Québec inuit. *Études / Inuit/ Studies*, 7(2), p. 25-52.

- Duovicq, N. (2015). *Les écrits du Nunavik depuis 1959 : problématiques et conditions d'émergence d'une littérature inuit*. (Thèse de doctorat). Université du Québec à Montréal.
- Emudluk, M. (2017). Qarmaapik House: A multi-use and safe place for families in Kangiqsualujuaq. *Northern Public Affaires*, July: 37-40.
- Fédération des coopératives du nouveau Québec. *Notre mission*. - Consulté le 6 mai 2019 de <http://www.fcnq.ca/fr/mission>
- Garakani, T. (2012). *Persévérance scolaire des élèves inuit Influence de la perception, de l'attitude et de l'approche pédagogique des enseignants inuit et qallunaat (non inuit)*. (2012-RP-145358). Rapport de recherche. Programme actions concertées (FRQSC).
- Goulet, J-G., Harvey-Trigoso, K. (2005). L'espérance passe de la forêt au milieu scolaire. Clivage et continuité dans les valeurs entre générations de Dènès Tha *Recherches amérindiennes au Québec*, 35(3), 71-84.
- Griebel, B. (2016). Introduction: L'avenir numérique de la tradition inuit. *Études Inuit Studies*, 40 (2): 163-168.
- Guédon. M.F. (2005). *Le rêve et la forêt. Histoires de chamanes nabesna*. Saint-Nicolas, Québec: Les Presses de l'Université Laval.
- Heyes, S. (2007). *Inuit Knowledge and Perceptions of the Land-Water Interface* (Thèse de doctorat). McGill University, Montreal.
- Hervé, C. (2015). *Le Pouvoir vient d'ailleurs. Leadership et coopération chez les Inuits du Nunavik*. Canada : Les Presses de l'Université Laval. 439 p.
- Inksetter, L. (2019). Les possibilités de rédiger une histoire des Autochtones. *Histoire Québec*, 24(4), 18–20.

- Inuktitut*, (2107). Une fin de semaine comme une autre. Publié par Inuit Tapiriit Kanatami. Hiver (122), 18-21.
- Jararuse, K. (1999). Entrevue. Fonds CBC North (INS02/A13, 009.04). Institut culturel Avataq.
- Jérôme, L. (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.
- Kativik Regional Government. et Makivik Corporation. (2012). *Plan Nunavik*. 2e ed. Montréal, Westmount : Avataq cultural Intitut.
- King, D P. (2006) : *Bref compte-rendu du Régime des pensionnats pour les Inuits du gouvernement fédéral du Canada*. Ottawa : Fondation autochtone de guérison.
- Korneliussen, N. (2017). *Homo Sapienne*. Chicoutimi, Québec, Canada : Éditions la Peuplade.
- Kublu, A., Laugrand, F., et Oosten, J. (2000). *Entrevues avec des aînés Inuit. Introduction*. Sous la dir. Laugrand, F. et Oosten, J. 1-14. Iqaluit : Nunavut Arctic College.
- Kunuk. Z. (2000). *Atanarjuat, The Fast Runner*. [DVD]. Igloolik : Isuma Production inc.
- Lachapelle, M. (2017). *La négociation d'un parcours d'intégration : expériences postsecondaires d'Inuit du Nunavik* (Thèse de doctorat). Université Laval.
- Laugrand F. (2002). Écrire pour prendre la parole : Conscience historique, mémoires d'aînés et régimes d'historicité au Nunavut. *Anthropologie et Sociétés*, 26(2-3), 91-116.
- Laugrand, F. (2002). *Mourir et renaître. La réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien*. Canada : Les presses de l'Université Laval.

- Laugrand, F. (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. *Cahiers du CIÉRA*, 1: 77-96.
- Laugrand, F., Oosten, J. (2011). *La femme de la mer ; Sedna dans le chamanisme et l'art inuits de l'Arctique de l'Est*. Montréal : Liber, 181.
- Lavoie, C. et Joncas, J-A. (2015). Le dessin-entretien : un outil de collecte de données innovateur et approprié auprès des communautés culturelles et linguistiques minoritaires. *Recherches qualitatives*, 34, 97-121.
- Lavoie, C. (2011). The educational realities of Hmong communities in Vietnam: the voices of teachers. *Critical Inquiry in Language Studies*, 8(2), 153-175.
- Lefebvre, M. (1972). *Thsakapesh, récits Montagnais-Naskapi*. Canada : Ministère des affaires culturelles, éditeur officiel du Québec.
- Lévesque, F., Jubinville, M. et Rodon. T. (2016). En compétition pour construire des écoles : l'éducation des Inuits du Nunavik de 1939 à 1976. *Recherche amérindiennes du Québec*, 46(2-3), 145-154.
- Maheux, G. (2016). Introduction: Curriculum scolaire inuit. *Études Inuit Studies*, 40 (2), 5-14.
- Martin. K. (2012). *Stories in a new Skin. Approaches to Inuit Literature*. Winnipeg, Manitoba: University of Manitoba Press.
- Mauro, C. (2018). *Le statut de la troisième personne en inuktitut*. Mémoire de maîtrise. Université du Québec à Montréal.
- Mucchielli, A. et Paillé, P. (2016). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*, 4<sup>e</sup> éd. Éditions Armand Colin.
- Musée de la civilisation. (1997). *Conceptions du monde des Autochtones du Québec*. Québec : Trudeau, N., Vincent, S.
- Nickels, S., Furgal, C., Buell, M., Moquin, H., 2006. *Unikkaaqatigiit.-Putting the Human face on Climate Change: Perspectives from Inuit in Canada*. Ottawa: Joint publication of Inuit Tapiriit Kanatami, Nasivvik Centre for Inuit Health

and Changing Environments at Université Laval and the Ajunnginiq Centre at the National Aboriginal Health Organization.

- Nunivaat. (2015). Le Nunavik en chiffre 2015. Version de poche. Duhaime, G., A. Caron and S. Lévesque, Canada Research Chair on Comparative Aboriginal Condition, Université Laval, Québec.
- Nungak, Z. (2008). Réflexion sur la présence inuite en littérature. *Inuktitut*, Hiver, 62-67.
- Oosten, J.G. 2002. Kiviuq : une épopée en devenir? *Anthropologie et Sociétés*, 26(3), 71-90.
- Ootoova, E (dir.), (2000). *Inuktitut Dictionary, Tununig dialect* (texte en syllabaire), Iqaluit, Qikiqtani School Operations, Government of Nunavut.
- Ouellet, N. (2002). Les tuurngait dans le Nunavik occidental contemporain. *Études Inuit Studies*, 22(2), 107-131.
- Paillé, P. (1994). L'analyse par théorisation ancrée. *Critiques féministes et savoirs*, 23, 147-181.
- Parnasimautik consultation report*. [Document PDF]. Rapport déposé le 14 novembre 2014.
- Poirier, S. (2009). Introduction. Les dynamiques relationnelles des jeunes autochtones. Dans *Jeunesses autochtones. Affirmation, innovation et résistance dans les mondes contemporains*, sous la dir Gagné, N. et Jérôme, L. 21-36. Rennes : Presses universitaires de Rennes
- Qarmaapik. (2017). *Qarmaapik update*. [Brochure]. Remis lors d'un parnasimautik par la coordonnatrice de la maison de la famille Qarmaapik Ellasie Annanack.
- Qumaq, T. (2000). *Je veux que les Inuit soient libres de nouveau. Autobiographie*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Qumaq, T. (1991). *Inuit Uqausillaringit*. Québec: Association inuksiutiit katimajit

- Remie, C. (1983). Culture change and religious continuity among the Arviligdjuarmiut of Pelly Bay, N.W.T., 1935-1963. *Études / Inuit / Studies*, 7(2), 53-77.
- Roué, M. (1986). Entrevue avec Johnny George Annanack. (ACI ref #OH A& V 13-1986 MS 02) Archives Avataq. 1-6.
- Saladin d'Anglure, B. (2016). Quand la coutume fait Loi : du terrain anthropologique inuit au rôle de témoin-expert devant les instances juridiques. *Anthropologie et Sociétés*, 40(2), 131–154.
- Saladin d'Anglure, B. (2006). *Être et renaître inuit, homme, femme ou chamane*. Mayenne (France) : Éditions Gallimard.
- Savard, R. (1974), *Carcajou et le sens du Monde. Récits Montagnais-Naskapi*. Troisième édition. Éditeur officiel du Québec.
- Savard, R. (1977). *Le rire précolombien dans le québec d'aujourd'hui*. Montréal : Les éditions de l'Hexagone.
- Savard, R. (2004). *La forêt vive. Récits fondateurs du peuple innu*. Montréal : Les éditions du Boréal.
- Savard, R. (2006). Traditions orales : les Innus et leurs chefs-d'œuvre. *Cap-aux-diamants : la revue d'histoire du Québec*, 85, 16-20.
- Savoie, D. (1969). *Groupes de jeunes chez les Esquimaux de Port-Nouveau-Québec*. (Mémoire de maîtrise). Université de Montréal.
- Schneider, L. (1998). *Inuktitut Infixes*. Publié par le Diocèse de Churchill-Hudson Bay
- Schneider, L. (1970). *Dictionnaire français-esquimau du parler de l'Ungava*. Québec : Les presses de l'Université Laval.
- Société Makivik. [s.d.]. Kangiqsualujjuaq. Récupéré le 7 novembre 2018 de <https://www.makivik.org/fr/kangiqsualujjuaq/>.
- Spalding, A. (1998). *Inuktitut - A Multi-dialectal Outline Dictionary*. Nunavut Arctic College. Version en ligne.
- Spalding, A. (1979). *Eight Inuit myths*. University of Ottawa Press.

- Traversy, D. (1998). *Les rites de la "première foison dans la socialisation des enfants cris de Chisasibi, Québec*. (Mémoire de maîtrise). Université Laval.
- Trigger, B. (1997). Une charte pour une nouvelle élite? *Recherches amérindiennes au Québec*, 27(3-4), 120-122.
- Trudel, F. (2002). De l'ethnohistoire et l'histoire orale à la mémoire sociale chez les Inuits du Nunavut. *Anthropologie et Sociétés*, 26(2-3), 137-159.
- Turner, L. (2001) [1894]. *Ethnology of the Ungava District, Hudson Bay Territory*. Introduction de Stephen Loring. Montréal : McGill-Queen's University Press.
- Vincent, S. (2016). Préface. Dans Savard, R. *Carcajou et l'aurore du monde. Fragments écrits d'une encyclopédie orale innue*. Montréal : Recherches amérindiennes au Québec. 7-11.
- Vincent, S. (2013). La tradition orale: une autre façon de concevoir le passé. Dans *Les Autochtones et le Québec*. Sous la dir. Beaulieu, A ; Gervais, G; et Papillon, M. Québec : Les presses de l'Université de Montréal.
- Vincent, S. (1991). La présence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire. *Anthropologie et Sociétés*, 15(1), 125-143.