

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

ARTCIRQ : UNE EXPLORATION DES ENTRE-DEUX
L'ART CIRCASSIEN SUR LA PISTE DES PARCOURS IDENTITAIRES DE
JEUNES INUIT D'IGLOOLIK

THÈSE
PRÉSENTÉ(E)
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN PSYCHOLOGIE

PAR
ANDRÉANNE LEMAIRE

JUIN 2019

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse 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.»

AVANT-PROPOS

Identifying, at the outset, the location from which the voice of the researcher emanate in an Aboriginal way of ensuring that those who study, write and participate in knowledge creation are accountable for their own positionality.
(Absolon et Willett, 2005 , p. 97).

As the elders say, " if you have important things to say, speak from the heart"
(Kovach, 2005, p. 28)

Cette recherche prend sa source dans multiples influences, événements de vie, rencontres auxquels je suis redevable : ceux-ci ont façonné tant mon intérêt initial, mon regard, ma façon de comprendre que de raconter. Bien qu'il soit certainement impossible de retracer de façon exhaustive ces aspects qui ont coloré l'ensemble du processus, il m'apparaît tout aussi essentiel de tenter d'en offrir un aperçu, par respect pour le lecteur et les gens qui ont participé à cette recherche. Tout comme j'ai été amenée à concilier mon statut de chercheuse avec une implication plus personnelle lors de mes passages à Igloolik, où parfois la ligne était fine entre le lien amical et la rencontre de recherche, cette section cherche à répondre à ces personnes qui m'ont demandé : « Et toi, qui es-tu? Qu'est-ce qui t'a amenée ici? ».

Originnaire de la Rive-Sud de Montréal, j'ai grandi dans une banlieue au sein d'une famille de classe moyenne. Ayant peu connu mes grands-parents, qui n'étaient plus de ce monde alors que j'étais adolescente et provenaient de milieux ruraux dans les

régions du Bas-du-Fleuve et du Centre-du-Québec, j'ai été interpellée par la notion de fossé intergénérationnel, qui faisait écho en moi. Ma mère, qui a appris à cuisiner dans un four à bois, est née d'une mère qui a connu la première partie de sa vie un quotidien sans électricité. Et pourtant, je ne connaissais que très peu ces histoires, ce quotidien qui me paraissait bien éloigné de mon vécu et de mes préoccupations de jeune banlieusarde. L'idée de traditions, et d'identité culturelle résonnait avec mon propre sentiment de flou identitaire, comme bien des Québécois : de fait, j'ai toujours eu bien du mal à répondre à ceux qui me demandaient de décrire ma culture. Mes origines sont d'ailleurs marquées par un « trou » dans l'arbre généalogique. Une question qui m'interpelle depuis longtemps prend sa source en ces histoires racontées par ma mère, selon lesquelles nous serions descendants d'une arrière-grand-mère qui aurait été Autochtone. Ce sang invisible qui coulerait dans mes veines d'une ancêtre dont je ne connaît pas même la Nation, a teinté mon imaginaire d'enfant, d'adolescente, de jeune adulte. Quelle Nation ? Probablement Malécite, puisque du côté de ma mère la famille provient du Bas-du-Fleuve. Je me rappelle du chemin que nous faisons pour nous rendre de Montréal jusqu'à la base de plein air de Dégelis, où, sur la route la pancarte « Bienvenue en territoire Malécite » se succédait plutôt rapidement à un « Au revoir », avec entre les deux du bois, de chaque côté de la route, qui laissait un mystère planer sur l'existence et la réalité de cette communauté. Le caractère flou des origines de mon ancêtre aurait été lié au fait qu'à l'époque, ce sujet était tabou selon feu ma grand-mère, qui elle-même a à peine connu sa mère, encore moins son histoire : à l'époque, les Autochtones étaient considérés comme des « sauvages ». Tout un pan culturel de mon héritage, effacé, perdu, oublié, marqué par la discrimination sur la seule base de l'origine. Et pourtant, avec le narratif de ma mère qui évoquait quelquefois cette ancêtre pour expliquer notre peau qui brunit facilement au soleil, cette part en moi me semblait bien vivante.

Cette possibilité d'avoir du « sang autochtone » a nourri mon imaginaire. Je me promenais dans le bois et me sentais plus chez moi qu'en ville. Enfant, je me suis

souvent plue à m'imaginer telle une « vraie » Autochtone, avant la découverte de l'Amérique par les colons Européens. Mon imaginaire était nourri par des livres comme *Maïna*, qu'on nous faisait lire au secondaire. Je me voyais marcher en forêt, un bébé dans mon dos, et cela me faisait vibrer intérieurement, d'une impression de me rapprocher de ma « vraie nature ». Aujourd'hui, je repense à cette image qui m'apparaît appartenir plus au registre de l'image de l'Autochtone « pur », qui vivait en nature, qu'à des individus qui se reconnaissent aujourd'hui une appartenance à une nation autochtone, qui vivent en ville ou dans une communauté une réalité tout autre. Je n'entendais pas parler des gens qui vivent dans les « réserves », les communautés : je n'avais pas ou très peu de représentations mentales de leurs réalités, de leurs conditions de vie, leurs rêves, leur situation actuelle au sein du Canada, comme s'ils n'existaient pas. En grandissant, j'ai donc réalisé avec stupeur la déconnection entre l'image idéalisée, stéréotypée, que je portais, un peu comme un rêve, et les réalités d'une partie importante de la population de mon pays, que je connaissais mal. Cela a fait émerger des questionnements qui se trouvent en filigrane de cette thèse : qui sont ces gens aujourd'hui ? Qu'ont-ils à dire ? Comment, en tant que blanche et représentante d'un peuple oppresseur, puis-je participer à une rencontre empreinte de respect, d'apprentissage, de réconciliation, qui rompe avec cet héritage fait en partie de blessures, de traumatismes et de violences ? Ce fut un exercice particulièrement périlleux que de prendre parole, sans participer à l'image négative populaire des Autochtones, ni à l'inverse la romantiser, sans homogénéiser des populations qui sont autrement riches par leur diversité entre elles.

Le lecteur retracera au fil de l'écrit un intérêt pour les points de rencontre, « d'entre-deux », d'inter-relation. Ma formation est plus marquée par une hybridité qu'une spécialisation dans un domaine pointu. Partant d'une formation cégepienne en arts visuels, où j'ai expérimenté les zones créatives comme lieux d'exploration plus que de produits finis, j'étais attirée par le passage par des langages autres que rationnels pour exprimer diverses facettes de l'humain, mais déçue par l'aspect non authentique,

du jeu politique qui s'y retrouve parfois. J'ai transitionné vers la psychologie pour explorer davantage mon intérêt pour l'humain, dans ses fragilités comme ses forces. Je me suis reconnue dans les postulats humanistes qui décrivent la position d'expert, qui mettent de l'avant la subjectivité et même l'intersubjectivité, et m'ont amenée à poursuivre mon exploration de la rencontre, la présence à soi et à l'autre, l'altérité, etc. Tout comme le domaine des arts ne me satisfaisait pas complètement, la discipline de la psychologie, avec son biais individualiste, très peu politique et contextualisé culturellement, parfois catégorisant et réduisant « l'être » à la psychopathologie, me semblait insuffisante pour capter l'ensemble de l'expérience humaine. Ainsi j'ai visité le domaine de l'anthropologie, dont le regard porté sur les phénomènes sociaux m'interpellait, avec son invitation à une curiosité infinie et qui mène à une rencontre jusque dans l'intime du quotidien.

Au fil de ma formation, j'ai travaillé dans plusieurs organismes communautaires, qui m'ont menée à travailler avec des gens dans des situations parfois critiques, de milieux défavorisés et trop souvent oubliés par le système. L'injustice de la disparité d'accès à des opportunités entre des strates sociales demeure une empreinte de ce passage, qui a façonné des questions que je me pose toujours, à savoir comment rétablir un meilleur équilibre sociétal. L'opportunité de côtoyer des gens qui se donnent cœur et âme, bien souvent dans des conditions difficiles, bénévolement ou sans salaire convenable, m'a définitivement marquée. Surtout, j'observais la proximité relationnelle, la chaleur du lien qui s'établissait entre les employés et les gens qui avaient recours aux services. Je porte encore aujourd'hui de façon vivace le questionnement, à savoir comment établir ce rapport humain, ce type de présence, de proximité au sein de rencontres psychothérapeutiques « traditionnelles », où une certaine distance professionnelle est de mise ? Ainsi, le lecteur reconnaîtra mon questionnement sur la façon de penser le « thérapeutique » hors de l'espace de thérapie, en explorant un espace circassien plutôt qu'un « programme de prévention ».

Mon intérêt plus spécifique pour Artcirq a germé lors d'un travail que j'ai effectué pour un cours au niveau du baccalauréat. Je m'intéressais alors à la question de l'identité chez les jeunes autochtones, et à l'utilisation de l'art comme médium d'intervention auprès d'eux. J'ai découvert ce collectif à travers leur site internet : leurs photos d'un bleu et d'un blanc pur, de jeunes adultes vêtus d'habits traditionnels inuit¹, dans des postures acrobatiques sur la glace à perte de vue, me fascinaient et m'intriguaient à la fois. J'ai fait d'autres rencontres entretemps dont un passage au sein du Wapikoni Mobile² qui m'aura offert l'occasion d'être témoin de visages qui s'éclairent, de fierté d'avoir réalisé son propre court-métrage, de confiance qui se développe à prendre la parole devant la foule, de participation d'une communauté qui a à cœur le développement de ses jeunes... La coupure des subventions de Service Canada aux escales annuelles du projet qui s'est opérée à ce moment n'a que renforcé l'importance que j'accordais à documenter les effets potentiellement bénéfiques de tels projets. Trop souvent, bien que reconnus par ceux qui les prodiguent, ces effets sont relégués à une sphère de loisirs par les décideurs. L'objet de ma recherche doctorale a changé quelques fois, mais le cœur de mon questionnement demeurerait le même : peut-on penser que les transformations qui se vivent, l'évolution palpable chez les jeunes évoluant dans de tels projets soient prises au sérieux, soient considérées comme produits d'initiatives valables ? Peut-on rendre une forme à ce qui est du domaine de l'intuition, l'invisible, l'incompréhensible, l'indicible ? J'ai fait

¹ À l'instar de Louis-Jacques Dorais (1996) et du gouvernement du Nunavut (Bellerose, 2012), nous privilégions le respect des règles grammaticales de la langue inuit, contrairement aux recommandations du bureau de la traduction du gouvernement du Canada et de l'Office de la langue française de soumettre le terme *inuit* aux règles grammaticales de la langue française. Ainsi, le terme *inuk* sera utilisé comme nom propre au singulier et *inuit* sera considéré comme invariable dans l'accord de l'adjectif (p. ex. : une Inuk, les Inuit, les régions inuit, la culture inuit).

² Studio ambulant de formation et de création audiovisuelle des Premières Nations (voir : www.wapikoni.ca)

ce pari, rencontrant au passage les obstacles propres à cette entreprise de chercher un équilibre entre l'universel et le singulier, que ce soit de sur-généraliser, de passer à l'anecdotique, de déformer au passage de l'écrit des réalités qui sont autrement plus complexes... J'ai tenté de capter une image d'Artcirq, sachant que le groupe possède sa vie propre, avec sa mouvance et ses transformations qui se poursuivent à l'heure actuelle. Cette thèse doit donc être lue comme un compte-rendu d'une compréhension située dans un contexte, un moment particulier, et non comme un produit fini. Comme j'ai entendu et lu plusieurs aînés iglulingmiut lorsqu'ils partagent leur vécu ou répondent à une question : je ne peux parler que de mon expérience.

REMERCIEMENTS

Cette thèse n'aurait définitivement pu voir le jour sans l'apport d'une multitude de gens, qui de près ou de loin m'ont portée jusqu'à ce point. L'écriture d'une thèse est un processus essentiellement solitaire ; or, au fil de ce parcours j'ai pu expérimenter ce besoin fondamental de me sentir soutenue par un groupe d'appartenance. Ce sont mes relations, surtout avec des gens de chair, mais aussi par les écrits de certains autres dans lesquels je me retrouvais, ou encore les œuvres d'artistes qui m'insufflaient à nouveau inspiration, qui ont donné vie à ce processus et m'ont aidée à le soutenir jusqu'au bout.

À chacun des membres d'Artcirq que j'ai eu la chance de côtoyer et qui m'ont accueillie chaleureusement, avec qui j'ai partagé rires, tentatives d'acrobaties, discussions de fin de soirée, couture d'amauti et de botillons, thés, souper-spaghetti traditionnel d'Artcirq, *qujannamik*. Nikita, Reena, Jimmy, Daisy, Terry, Jacky, Jenny, Joey, Tangerine, Terry, Guillaume, grâce à vous j'ai découvert la beauté du Nord, votre force de résilience continuera longtemps de m'inspirer. Les mots me paraissent insuffisants pour exprimer la façon dont vous m'avez transmis l'importance d'être en lien. Ma façon de naviguer mon parcours doctoral en a été transformée : c'est un apprentissage que je garderai avec moi pour le reste de ma vie. Guillaume et Annie, merci de m'avoir ouvert votre porte, votre cœur et votre confiance : sans vous, ce projet n'aurait pas eu lieu.

Au fil du processus, j'ai résolument mis en pratique mon besoin d'être en lien. Merci à vous, chacun et chacune de ces ami.e.s et collègues qui ont illuminé mes journées de rédaction en moments plus tolérables. Geneviève, Judith, Marion, Émilie, Laurence, Marie, Brent, Mélissa, Kristell et plusieurs autres qui se reconnaîtront, je

vous remercie du fond du coeur pour ces moments de travail ensemble qui m'ont insufflé le courage de persévérer. Merci pour ces discussions qui m'ont amenée plus loin, votre support, votre écoute, votre empathie et ces moments de distraction bien mérités. Merci à Thèsez-vous, qui m'a permis de consolider cette façon de rédiger entourée, encadrée, tout en se gardant un rythme sain avec des moments de ressourcement, si importants. Merci à mes amis et ma famille : vous m'avez reconnectée à bien des moments avec la vie qui existe en dehors de la recherche. Un merci tout spécial à Sébastien, qui pour cette fin de parcours m'a supportée avec une patience infinie dans mes états d'âme, avec encouragements, moments de ressourcement, folies et pâtisseries. Ta présence a infiniment adouci les moments abrupts que j'ai rencontré. Merci à Annabelle, ma mentor clinique : avec ta passion, ton écoute, ta confiance, ta générosité, tu m'auras fourni l'espace potentiel dont j'avais besoin pour me développer, qui a représenté un tremplin pour poursuivre mon chemin avec plus d'aplomb.

Finalement, et tout particulièrement, je remercie chaleureusement mes directrices pour m'avoir soutenue jusqu'au bout dans cette entreprise. La confiance que vous m'avez accordée, dès le tout début du processus et tout au long, m'a permis de me rendre où j'en suis maintenant : je vous en suis profondément reconnaissante. Votre empreinte est palpable dans cet écrit, qui a considérablement gagné en qualité par vos commentaires, vos réflexions, votre expérience, votre sensibilité, votre intelligence. Ce fut un réel plaisir et privilège de travailler à vos côtés. Sarah, ton expérience, ta passion et ton engagement auprès des communautés du Nunavik a été et continuera d'être une grande source d'inspiration. Merci pour ta créativité, ta façon de repousser les limites des catégories qui invite à penser autrement, la richesse de ta pensée qui m'amène à toujours requestionner mes a priori. J'ai beaucoup appris auprès de toi. Mélanie, j'ai l'impression d'avoir bénéficié d'une « infusion » de l'humanisme en te côtoyant ; merci pour cette inspiration que tu m'as insufflée et ce legs que je garde précieusement en moi, tant humainement que professionnellement. Merci pour ton

authenticité, ta spontanéité, ta bienveillance, ton écoute, ta créativité et aussi ta grande rigueur.

Enfin, je souhaite remercier les membres de mon jury, composé de Sophie Gilbert, Lucie Nadeau et Maryse Benoît, pour leur lecture attentive et rigoureuse de ma thèse : celle-ci s'en sera certainement trouvée améliorée.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|---|-------|
| AVANT-PROPOS | iii |
| REMERCIEMENTS | ix |
| LISTE DES FIGURES | xvi |
| LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES..... | xviii |
| RÉSUMÉ | xx |
| INTRODUCTION..... | 1 |
| CHAPITRE I CONTEXTE THÉORIQUE ET OBJECTIFS | 9 |
| 1.1 Problématique | 10 |
| 1.1.1 Situation des communautés inuit au Canada | 10 |
| 1.1.2 Hors du système de santé : services communautaires..... | 20 |
| 1.2 Modèles conceptuels | 28 |
| 1.2.1 La tradition : un concept à définir..... | 28 |
| 1.2.2 La notion de créativité et d'espace potentiel | 36 |
| 1.3 Contexte théorique : bilan et conclusions..... | 57 |
| 1.4 Objectifs de recherche | 57 |
| CHAPITRE II CADRE PARADIGMATIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE..... | 59 |
| 2.1 Introduction à la démarche de recherche..... | 60 |
| 2.2 Position paradigmatique | 61 |
| 2.2.1 Une posture constructiviste-interprétative..... | 61 |
| 2.2.2 Une posture critique | 64 |
| 2.3 Démarche théorique | 66 |
| 2.3.1 Référents théoriques : une hybridité des postures..... | 66 |

| | | |
|-------|---|-----|
| 2.3.2 | Une perspective phénoménologique | 67 |
| 2.3.3 | La phénoménologie interprétative | 68 |
| 2.3.4 | Interactionnisme symbolique..... | 70 |
| 2.3.5 | Conception de la culture..... | 72 |
| 2.3.6 | Devis ethnographique..... | 74 |
| 2.3.7 | Particularités de la recherche en contexte autochtone..... | 75 |
| 2.4 | Méthodologie et travail de terrain | 77 |
| 2.4.1 | Documentation et préparation à la recherche | 77 |
| 2.4.2 | Présentation de la communauté | 79 |
| 2.4.3 | Description d'Arctiq | 86 |
| 2.4.4 | Cueillette de données | 92 |
| 2.4.6 | Analyse et traitement des données | 109 |
| 2.5 | Qualité de la recherche | 112 |
| 2.5.1 | Rigueur | 113 |
| 2.5.2 | Sincérité..... | 114 |
| 2.5.3 | Crédibilité | 116 |
| 2.5.4 | Résonance | 118 |
| 2.5.5 | Éthique..... | 119 |
| 2.6 | Considérations éthiques..... | 120 |
| 2.6.1 | Participation du groupe au projet de recherche | 122 |
| 2.6.2 | Respect des coutumes et des codes de pratique communautaires..... | 123 |
| 2.6.3 | Bénéfices de la recherche | 123 |
| 2.6.4 | Protection de la vie privée et confidentialité | 126 |
| 2.6.5 | Interprétation et diffusion des résultats de la recherche | 127 |

| | | |
|--------------|--|-----|
| CHAPITRE III | DANS LE BLACK BOX D'IGLOOLIK : LE CIRQUE COMME | |
| | ESPACE THÉRAPEUTIQUE POUR DE JEUNES INUIT ?..... | 130 |

| | | |
|--------------|---|-----|
| RÉSUMÉ | 131 | |
| 3.1 | Introduction..... | 132 |
| 3.2 | Être jeune et Inuit aujourd'hui : entre ruptures et continuités | 135 |
| 3.3 | Une invitation à repenser les services | 137 |
| 3.4 | Le concept de tradition : aperçus d'hybridité | 139 |
| 3.5 | L'art, vecteur de continuité malgré le changement ? | 143 |
| 3.6 | Au-delà de l'art, l'espace potentiel | 145 |
| 3.7 | Arctiq, un lieu à la rencontre de soi et de l'Autre..... | 149 |

| | |
|---|-----|
| 3.8 Conclusion | 151 |
| 3.9 Remerciements..... | 153 |
| 3.10 Personnes interviewées citées dans le texte..... | 153 |
| Références..... | 154 |

| | |
|---|-----|
| CHAPITRE IV EXISTER, APPARTENIR ET TRANSMETTRE : ARTCIRQ COMME ESPACE DE MIEUX-ÊTRE POUR LES JEUNES INUIT D'IGLOOLIK... | 161 |
|---|-----|

| | |
|--|-----|
| RÉSUMÉ | 162 |
| 4.1 Introduction..... | 163 |
| 4.1.1. Les espaces créatifs comme lieux d'expression et de transformation 165 | |
| 4.2 Objectif de l'étude..... | 167 |
| 4.3 Présentation du terrain..... | 167 |
| 4.4 Cadre épistémologique, théorique et conceptuel | 169 |
| 4.5 Démarche méthodologique..... | 172 |
| 4.5.1 Procédures de recherche et cueillette de données | 172 |
| 4.5.2 Analyse des données | 174 |
| 4.6 Résultats..... | 175 |
| 4.6.1 Artcirq : un espace où reconnaître et développer ses forces..... | 176 |
| 4.6.2 Artcirq : un espace sécuritaire où se lier et appartenir | 180 |
| 4.6.3 Artcirq : un lieu où vivre sa culture et la transmettre..... | 185 |
| 4.6.4 Artcirq : un espace où se consolident le soi, le groupe, la culture..... | 188 |
| 4.7 Discussion..... | 189 |
| 4.8 Contributions, limites et ouverture..... | 192 |
| Références..... | 195 |

| | |
|---|-----|
| CHAPITRE V Discussion | 200 |
| 5.1 Retour sur les objectifs de recherche initiaux..... | 203 |
| 5.1.1. Mieux comprendre l'expérience de l'espace créatif des jeunes inuit impliqués dans Artcirq..... | 203 |
| 5.1.2 Explorer le rapport à la tradition et la modernité des participants dans l'espace d'Artcirq..... | 215 |

| | | |
|-------|---|-----|
| 5.1.3 | Mieux comprendre comment l'espace créatif d'Arctiq peut contribuer au mieux-être des jeunes y participant : ancrer l'espace de loisir dans une réflexion sur la prévention du suicide | 222 |
| 5.1.4 | Résumé des réponses aux objectifs de recherche initiaux..... | 238 |
| 5.2 | Défis rencontrés dans un mouvement de mobilisation..... | 241 |
| 5.2.1 | Pérennité : embûches..... | 242 |
| 5.2.2 | Communication..... | 244 |
| 5.2.3 | Leadership | 246 |
| 5.2.4 | Mobilisation / motivation : diverses perspectives. Repenser la notion de motivation en jonglant avec les paradoxes du pouvoir d'agir. | 249 |
| 5.2.5 | De l'appropriation à la collaboration... Vers la scène de l'espace intersubjectif, le fil d'équilibriste entre 'insider' et 'outsider'..... | 257 |
| 5.3 | Implications pratiques : pour la recherche et l'intervention en contexte inuit de prévention du suicide..... | 267 |
| 5.4 | Bilan de la thèse | 271 |
| 5.4.1 | Contribution..... | 271 |
| 5.4.2 | Limites..... | 274 |
| 5.4.3 | Pistes pour la recherche future..... | 281 |
| | CONCLUSION | 283 |
| | ANNEXE A GUIDE D'ENTRETIEN – ÉTÉ 2014 ET MARS 2016..... | 288 |
| | ANNEXE B FORMULAIRE DE CONSENTEMENT..... | 293 |
| | RÉFÉRENCES..... | 304 |

LISTE DES FIGURES

| Figure | Page |
|--|------|
| 1.1 Déterminants sociaux de la santé inuit..... | 22 |
| 1.2 Activités créatives et guérison : trois modèles interreliés..... | 45 |
| 2.1 Inuit Nunangat..... | 80 |
| 6.1 Continuum de services dans la sphère du bien-être mental (« mental wellness ») | 231 |

LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES

| | |
|-------|--|
| CCNSA | Centre de collaboration nationale de la santé autochtone |
| EPTC | Énoncé de politique des trois conseils |
| IPA | Interpretative Phenomenological Analysis |
| IQ | Inuit Qaujimajatuqangit |
| ITK | Inuit Tapiriit Kanatami |
| NAHO | National Aboriginal Health Organization |
| ONSA | Organisation nationale de la santé autochtone |
| NTI | Nunavut Tunngavik Incorporated |
| QIA | Qikiqtani Inuit Association |

RÉSUMÉ

Les populations de l’Inuit Nunangat font face à une véritable crise de santé publique quant au suicide, qui touche particulièrement les jeunes inuit. Or, les services de santé mentale sont quasi inexistants dans ces régions et leur capacité à répondre aux besoins locaux est critiquée. La santé mentale, déterminée comme priorité de la santé par Inuit Tapiriit Kanatami, se définit dans une vision holistique pour les Inuit : elle inclut la fierté culturelle, la famille et la collectivité, ainsi que des déterminants sociaux qui sont touchés par des inégalités importantes avec le reste du Canada. En effet, les Inuit ont connu des transformations extrêmement rapides sur le plan culturel et social avec la colonisation, ce qui crée un contexte social ébranlé dans lequel les jeunes doivent naviguer dans un « entre-deux » de mondes difficiles à concilier. On répertorie plusieurs initiatives communautaires qui incorporent les traditions locales afin de favoriser une « reconnexion » culturelle pour les jeunes inuit d’aujourd’hui. Toutefois, on en sait peu sur les effets de tels projets, et encore moins sur l’expérience subjective des jeunes inuit qui y naviguent. Sont-ils attirés par de telles programmations? Comment arrivent-ils à « vivre une vie vibrante en tant que jeune inuit aujourd’hui » (Annahatak, 2014) ? Partant de ces questionnements, nous nous sommes intéressée à un collectif de cirque (Arctcirq) situé à Igloolik, Nunavut. Le collectif se définit par la rencontre entre traditions inuit et modernité et est né pour offrir un espace d’expression attirant pour les jeunes, comme alternative à « broyer du noir chez eux »³. Ainsi, l’objectif central de cette thèse est de mieux comprendre l’expérience subjective de jeunes inuit impliqués dans Arctcirq. Plus particulièrement, nous désirons explorer en quoi cet espace participe à leur mieux-être, ainsi que la façon dont ces jeunes donnent sens à l’intégration de traditions dans cet espace. Le processus de thèse allie donc deux angles, soit : l’expérience subjective des jeunes inuit impliqués au sein du collectif Arctcirq ; ainsi que les « ingrédients » de ce projet communautaire qui soutiennent ces expériences.

Notre démarche s’inscrit dans une perspective interdisciplinaire : la méthodologie qui sous-tend notre processus de recherche se trouve à l’intersection de perspectives empruntées à la psychologie, l’anthropologie et la sociologie. En effet, notre posture

³ Guillaume Saladin, communication personnelle, 2014

s'inspire en partie de la psychologie humaniste, qui nous amène d'une part à nous intéresser à l'expérience subjective des membres d'Artcirq, par une analyse inspirée de la phénoménologie interprétative. Elle s'allie à des perspectives empruntées à l'ethnographie et la sociologie, qui nous amènent à contextualiser l'expérience de ces jeunes en nous intéressant à des points de vue de divers acteurs, ainsi qu'en ancrant ces expériences dans leur contexte actuel ainsi qu'historique. Pour recueillir les données, nous avons effectué deux terrains ethnographiques pour une durée totale de quatre mois. Les données sont constituées de récits provenant d'entrevues formelles avec huit participants, regroupant des membres d'Artcirq ainsi que des acteurs extérieurs ; de notes de terrain rapportant des discussions informelles, des observations et des réflexions quant à notre propre participation ; ainsi que de données provenant de courts-métrages, d'entrevues faites auprès d'aînés de la communauté, etc. Les données « hors entrevue » ont servi à nourrir notre analyse tout au long du processus et appuyer par une triangulation celles recueillies en entrevue.

Le processus de recherche est présenté en deux temps, soit : 1) une réflexion dont le point de départ est théorique, puis 2) une incursion dans les expériences subjectives des participants. Ces démarches sont présentées par le biais de deux articles. Le premier, qui s'intitule *Dans le Black Box d'Igloodik : le cirque comme espace thérapeutique pour de jeunes inuit?*, développe une conceptualisation sur le cirque comme espace thérapeutique, en faisant dialoguer la littérature et certaines observations de notre premier terrain. Par le biais de cet article, nous esquissons une compréhension de l'apport potentiel de l'art pour les jeunes inuit dans leur négociation identitaire. Cette négociation s'articule dans un contexte où un sentiment de pertes associé à leur culture ainsi qu'une détresse sont des réalités partagées par plusieurs jeunes. Cette détresse se manifeste entre autres par les hauts taux de suicide dans les communautés. Nous abordons d'abord la problématique du suicide à partir des notions d'identité, de rupture et de continuité. Nous élaborons à partir de cette compréhension la possibilité d'envisager autrement les services dans le domaine de la santé et des services sociaux. Puis le concept central de « tradition » est exploré, en tant que mouvance et hybridité. À partir des exemples issus du BlackBox, lieu d'entraînement des membres d'Artcirq, nous élaborons l'idée de l'art en tant que vecteur de continuité culturelle. Finalement, les implications thérapeutiques de la réflexion sont élaborées à l'aide du concept théorique de « l'espace potentiel » de Winnicott (1975), ce qui est illustré par des propos de membres d'Artcirq concernant l'apport bénéfique du collectif lors d'événements de vie éprouvants.

Le second article, intitulé *Exister, appartenir et transmettre : Artcirq comme espace de mieux-être pour les jeunes inuit d'Igloodik*, dévoile les résultats qui se rapportent au premier objectif de recherche. Pour ce faire, les récits des participants ont été analysés en s'inspirant de la phénoménologie interprétative. Nos analyses nous amènent à décrire trois dimensions centrales à l'expérience des jeunes, relativement à

Artcirq comme espace : 1) où reconnaître et développer ses forces ; 2) où se lier et appartenir et 3) où vivre sa culture inuit et la transmettre. D'abord, l'analyse suggère qu'Artcirq apparaît comme un espace qui permet des expériences de dépassement de soi, d'accomplissement, liées à des sentiments de compétence et de confiance en soi. Les sentiments d'accomplissement apparaissent liés à la fois au plan physique et psychologique (développement d'habiletés physiques et dépassement d'une timidité), et s'accompagnent du sentiment d'avoir une place et une voix au sein du groupe. Ensuite, les relations au sein du groupe lui-même, dans ce qu'il offre de protecteur et de sentiment d'appartenance, est l'élément qui apparaît comme le plus prégnant dans l'expérience de tous les participants. En effet, se lier aux autres ressort d'abord comme un incitatif à l'engagement initial dans le projet. L'importance d'un lien d'appartenance a émergé également comme ingrédient principal de la poursuite de cet engagement, de par le sentiment d'avoir trouvé une « famille » chez les participants impliqués depuis plus longtemps. Nos résultats nous amènent à comprendre l'apport du groupe comme ingrédient essentiel pour permettre les autres types d'expériences (accomplissement, confiance en soi, clarté identitaire personnelle et culturelle) vécues au sein d'Artcirq. Par exemple, l'accueil du groupe et le sentiment d'être en lien semblent effectivement offrir un filet protecteur pour essayer de nouveaux défis et expérimenter sa culture « avec d'autres inuit ». Finalement, les aspects des « traditions » inuit dans Artcirq auraient une importance certaine pour les membres impliqués depuis une dizaine d'années, qui nous en parlaient d'eux-mêmes en racontant leur expérience d'Artcirq. Artcirq représenterait un espace d'exploration de la culture inuit, incluant la possibilité de la « vivre pleinement » et de la transmettre à une audience. Le fait d'agir au niveau de la représentation « d'être Inuit » par le biais du spectacle apparaît lié à un approfondissement de l'appropriation de cette appartenance. Nous soulignons la portée de ces expériences d'auto-détermination dans le contexte post-colonial, où mettre de l'avant l'identité inuit est parfois une entreprise risquée et non sécuritaire.

En conclusion, cette thèse souligne la valeur d'une démarche de recherche interdisciplinaire qui emprunte à l'anthropologie et à la psychologie pour explorer les vécus subjectifs de jeunes inuit au sein d'un espace communautaire utilisant les arts du cirque comme moyen d'expression et de découverte de soi. Au sein de la discipline de la psychologie, cette étude se démarque des autres travaux de recherche pour la façon dont elle explore le vécu subjectif des jeunes inuit, dans son contexte local, culturel, historique et politique. Nos résultats nous amènent à penser le thérapeutique hors du champ de psychothérapie conventionnel occidental, et contribuent aux connaissances sur l'apport du cirque social dans des populations où les services de santé mentale sont peu accessibles. En ce qui a trait à la littérature sur la prévention du suicide et le bien-être inuit, individuel et collectif, cette thèse apporte un angle peu exploré de par son approche phénoménologique. En effet, ce travail de recherche met en lumière les perspectives de jeunes sur leur propre parcours au sein

d'un projet communautaire qui agit dans une optique de prévention du suicide. Plus particulièrement, nos résultats offrent une image des jeunes actifs dans leur communauté, qui participent au processus de transmission des traditions et d'une fierté inuit, alors que cette transmission est généralement abordée sous un angle où les aînés sont les acteurs principaux. Aussi, l'expression par les arts ressort comme un élément participant à la fierté individuelle et collective des jeunes, de par l'opportunité d'avoir une visibilité positive au sein des autres collectivités inuit ainsi qu'à l'international.

Les réflexions finales, qui répondent à des questions ayant émergé au cours du processus de recherche quant à la pérennité du projet, mettent en lumière des enjeux de la recherche et de l'intervention en contexte inuit et autochtone peu abordés dans la littérature. Les paradoxes des discours sur la mobilisation, ainsi que les tensions liées au désir de collaboration et de faciliter l'appropriation et l'auto-détermination dans des communautés minoritaires sont notamment discutés.

MOTS-CLÉS : Jeunes inuit ; traditions ; créativité ; espace potentiel ; prévention du suicide ; psychologie ; ethnographie.

INTRODUCTION

What do we expect in our future?

To be able to preserve our culture so each individual feels good about him/herself (A youth, South Baffin Youth Workshop May 2003 ; dans Government of Nunavut, 2003)

By taking elements from both cultures, Inuit and mainstream, our Inuit youth can more easily develop skills and knowledge, and acquire values in order to live vibrantly as Inuit in today's world. (Annahatak, 2014, p.29)

BLACKBOX (boîte noire), *définition large* : « toute chose ayant des fonctions ou mécanismes internes mystérieux ou inconnus » (Merriam-Webster, 2018, traduction libre).

Le Black Box, local littéralement peint en noir, est situé au sein de l'aréna d'Igloolik, communauté de 1682 habitants (Statistique Canada, 2017) considérée comme le centre culturel des Inuit du Nunavut (Qikiqtani Inuit Association, 2013). L'origine de sa création remonte à l'été 1998, alors que deux jeunes iglulingmiut se sont enlevés la vie ; en réaction à ces événements, une initiative est née dans l'idée d'offrir un médium où les jeunes pourraient s'exprimer. Cette initiative, d'abord orientée autour de productions vidéo et d'activités théâtrales, s'est ensuite muée en Artcirq, collectif de cirque offrant une incursion dans des traditions ancestrales des Iglulingmiut, dans un mélange d'influences « modernes » et « traditionnelles ». Le groupe qui s'est formé a installé ses quartiers circassiens dans l'aréna, donnant lieu au Black Box, témoin silencieux de leur évolution. Cet espace a abrité une diversité de gens et d'événements au fil du temps : pratiques de cirque, jeux d'échauffement, cours de danse, de théâtre, de masques ; jeunes iglulingmiut qui y ont développé des habiletés

de clown, d'acrobaties, exploré des jeux puisés dans les traditions locales, qui sont eux-mêmes devenus parents, y amenant leurs enfants, puis ont pris le rôle d'instructeurs à leur tour. Le BlackBox a vu passer des artistes de cirque en résidence de provenance de Montréal, se mêlant à la troupe formée d'Iglulingmiut⁴, jeunes et plus vieux. Des échanges avec la troupe Kalabanté, ayant un parcours similaire à celui d'Artcirq mais ancré en Guinée et d'autres avec des jeunes du Nunavik naviguant au sein du programme de cirque social Cirqiniq, ont aussi diversifié la population se mouvant au BlackBox. Des instruments de musique au fond du local font parfois résonner le son des musiciens, avérés ou en exploration, qui s'y prêtent le temps de quelques heures. Le BlackBox, lieu phare du collectif Artcirq, est également un tremplin à partir duquel la troupe s'est déployée : Guinée, Grèce, France, sud du Canada, les performances se sont multipliées, en parallèle avec des activités hors de l'arène du cirque. Par exemple, ont été vécues tant des expéditions de chasse sur le territoire, la transmission de savoirs par les aînés, l'élaboration de courts-métrages sur les enjeux actuels de la communauté, la création d'un groupe de musique.

Cette thèse s'ancre dans l'espace d'Artcirq. Dans un mouvement d'aller-retour entre théorie et expérience, nous nous sommes intéressée à ce qui se passe dans la « boîte noire » de ce lieu créatif, en portant un questionnement à deux niveaux ; tant au niveau des expériences des jeunes s'y étant impliqué au fil des années, que sur les « ingrédients⁵ » qui peuvent contribuer à ces vécus. Dans un contexte où un espace considérable, tant dans les sphères médiatique, scientifique que populaire, est

⁴ De l'inuktitut, -miut réfère à « qui vient de » ; la contraction entre Igloolik et -miut donne lieu au terme Iglulingmiut, qui désigne les résidents d'Igloolik

⁵ Nous entendons par le terme « ingrédients » des éléments contribuant au mieux-être des participants, qui pourraient ainsi être considérés comme thérapeutiques. Voir la section 1.2.2.1, p.43 à 51 pour la définition et le positionnement choisi dans la thèse pour le terme « thérapeutique »

consacré à parler des problématiques qui touchent les communautés, nous désirions faire place à la voix de jeunes qui s'impliquent dans des structures communautaires. Le collectif est né en réponse à des réalités bien présentes et dramatiques. Les taux de suicide chez les jeunes inuit, qui dépassent de loin ceux des jeunes canadiens et même des Premières Nations, représentent une réelle crise de santé publique (Inuit Tapiriit Kanatami, 2016). Les approches d'intervention qui tendent à individualiser ces maux sociaux, qui s'inscrivent dans un contexte historique et actuel de colonisation, sont critiquées (Kassam, 2006). Une adaptation des services de soins aux spécificités culturelles inuit est de plus en plus reconnue comme nécessité : les systèmes dominants occidentaux ne répondent pas toujours aux besoins locaux (Walls, Johnson, Whitbeck et Hoyt, 2006) et sont par ailleurs peu accessibles dans des communautés marquées par un éloignement géographique (Centre de collaboration nationale de la santé autochtone, 2011 ; Lessard, Bergeron, Fournier et Bruneau, 2008 ; Nunavut Tunngavik Incorporated, 2011). Face aux multiples maux sociaux avec lesquels ont à composer les Inuit, une réflexion est en cours à savoir quel type d'intervention offrir. Les autorités concernées dans le domaine orientent leurs recommandations vers une intervention intégrative des traditions de la culture autochtone pour une adaptation à la vie moderne ainsi qu'une guérison familiale et communautaire, impliquant les aînés et les aidants naturels (Tousignant et Hanigan, 1993 ; Kassam, 2006).

S'inscrivant dans une voie d'approches alternatives, l'art représente par ailleurs un vecteur à considérer d'un remaniement créatif de la tradition, en tant qu'espace d'expression attirant pour les jeunes. Or, peu d'études rapportent le vécu des jeunes qui participent à de tels programmes d'intervention utilisant les arts et s'ancrant dans une approche communautaire. De plus, les écrits qui abordent le contexte actuel de transition sociale en milieux contemporains tendent à présenter un portrait de la jeunesse autochtone sous une lunette psychopathologique (Jérôme, 2005). Plutôt que d'orienter notre thèse sur des facteurs de risque ou de protection et étant inspirée par la littérature soulignant le discours de plusieurs jeunes inuit sur la difficulté de

réconcilier « deux mondes opposés » (Kral, 2009), des questions plus larges nous animent. Qu'est-ce que « vivre de façon vibrante en tant qu'Inuit dans le monde d'aujourd'hui » (Annahatak, 2014, p. 29, traduction libre) ? Quels sont les éléments qui peuvent faciliter l'expression fière de cette culture dans un contexte où les expériences de discrimination et de racisme, parfois évidentes et parfois plus implicites et insidieuses, sont bien réelles et minent la possibilité d'être visible culturellement, de façon sécuritaire (Vaudry, 2016) ? Cette négociation identitaire entre diverses appartenances culturelles, qu'elles soient associées à des idées de tradition ou de modernité, n'est d'ailleurs pas restreinte à une réalité vécue par les Inuit, mais se pose dans bien des sociétés d'aujourd'hui, autant colonisées que colonisatrices (Emongo, 2002 ; Morphy et Layton, 1981). Comme le mentionne Gilles Bibeau, la « complexité culturelle semble être le futur de l'humanité » (1997, p.10, traduction libre), dans un contexte où la mondialisation fait de la multi-ethnicité et la « créolisation » des cultures la règle plus que l'exception.

Cette thèse porte donc également un intérêt plus large à l'apport des arts dans la création d'espaces de rencontre, de transformation : peut-on penser le thérapeutique hors de son cadre d'intervention conventionnel, particulièrement dans des contextes où ce cadre même est mis en question de par son manque de concordance avec les réalités locales ? Quels sont les « ingrédients » qui favorisent une transformation personnelle, collective, sociale? Nous désirions donc entrer dans le « BlackBox » pour tenter de comprendre mieux tant l'expérience des jeunes en termes de mieux-être à l'intérieur de cet espace que les mécanismes, les ingrédients qui y participent, tout en sachant qu'une part de mystère demeurera toujours. La rencontre entre l'art et la science implique des tensions (Putland, 2008) auxquelles nous nous sommes confrontée tout au long de ce processus de recherche. En fait, l'ensemble de cette démarche a été marqué par des tensions survenant de la rencontre entre des univers paraissant « opposés », et la tentative d'explorer ce qui se produit dans l'entre-deux, le mélange de ceux-ci. Comment traduire des expériences vécues, vibrantes, du

domaine du corps, des relations, des émotions, dans un langage académique, conceptuel? Comment rendre ces vécus parfois contradictoires, mélange d'espoir et d'impuissance, d'enthousiasme, de désengagement, réalités fluctuantes et hétérogènes sans en présenter une photo lisse, artificiellement « cohérente » qui en déforme sa nature même? Comment porter notre chapeau de chercheuse et d'humaine à la fois? Comment parler de cette confusion entre « deux mondes » rapportée par bien des jeunes inuit sans tomber dans un essentialisme de ce que sont « les traditions » en opposition au « monde moderne » ? Le lecteur reconnaîtra au fil de la thèse cette intention d'explorer ce monde d'entre-deux, ces allers-retours dans les univers théoriques puis expérientiels en une tentative de poser un éclairage sur la rencontre entre les deux. Plus précisément, les objectifs qui guident cette recherche sont les suivants : 1) Mieux comprendre l'expérience de l'espace créatif des jeunes inuit participant à Artcirq ; 2) Mieux comprendre comment cet espace créatif peut contribuer à leur mieux-être⁶ ; 3) Explorer le rapport à la tradition et à la modernité des participants dans l'espace créatif d'Artcirq.

Méthode utilisée

Nous avons employé une méthodologie de recherche qualitative, qui s'inscrit à l'orée de perspectives disciplinaires diverses et complémentaires. En effet, notre posture

⁶ Nous supposons que les jeunes qui participent à Artcirq en retirent une certaine expérience positive, cette participation étant tout à fait volontaire. Le terme de « mieux-être » est sciemment choisi pour référer à une expérience idiosyncratique significative, et de ce fait s'éloigner d'une vision normative et figée du bien-être qui serait compris comme un état statique dans le temps.

s'inspire en partie de la psychologie humaniste, qui nous amène d'une part à nous intéresser à l'expérience subjective des membres d'Artcirq. Elle s'allie à des perspectives empruntées à l'ethnographie, qui nous amènent à contextualiser l'expérience de ces jeunes en nous intéressant à des points de vue de divers acteurs, ainsi qu'en ancrant ces expériences dans leur contexte actuel ainsi qu'historique. Pour recueillir les données, nous avons effectué deux terrains ethnographiques, incluant des entrevues formelles avec huit participants, regroupant des membres d'Artcirq ainsi que des acteurs extérieurs ; des notes de terrain rapportant des discussions informelles, des observations et réflexions quant à notre propre participation ; ainsi que des données provenant de courts-métrages, d'entrevues faites auprès d'aînés de la communauté, etc. Nous avons analysé les données des entrevues selon une démarche relevant de la phénoménologie interprétative (Interpretative Phenomenological Analysis [IPA]) (Smith, Flowers et Larkin, 2009). Les données « hors entrevue » ont servi à nourrir notre analyse tout au long du processus et appuyer celles recueillies en entrevue. Ce corpus a également été utilisé pour ouvrir une réflexion sur les défis rencontrés par le collectif, que nous traitons dans la seconde partie de la discussion.

Structure de la thèse

La thèse se divise en cinq chapitres. Le premier dresse un portrait du contexte théorique qui chapeaute cette thèse. Une première section de ce chapitre résumera notamment les principaux défis psychosociaux auxquels sont confrontés les jeunes inuit aujourd'hui, tout en les situant dans un contexte historique et politique. Différents modèles d'intervention sont abordés pour dresser la pertinence de programmes communautaires qui utilisent des médiums artistiques. Ensuite, une

seconde section aborde les différents modèles conceptuels qui ont guidé notre compréhension de ce qui peut contribuer à favoriser le mieux-être pour notre population. Plus précisément, les notions de tradition, de processus identitaire, d'espace potentiel, de créativité et de mieux-être sont abordés. Ces concepts sont articulés autour d'une réflexion sur les ingrédients requis pour favoriser le mieux-être dans des contextes autochtones, et plus particulièrement inuit.

Puis, nous abordons dans le deuxième chapitre ce qui a trait à la méthodologie de notre recherche. Nous commençons par y poser les bases de notre position paradigmatique, ainsi que ce qui a trait à nos choix méthodologiques. Notre thèse se situe au carrefour de différentes disciplines : nous exposons ainsi les multiples perspectives empruntées, ainsi que la façon dont celles-ci s'articulent et se déploient dans les méthodes employées, tant pour la collecte que l'analyse des données. Plus précisément, nous présentons la jonction entre une posture inspirée en partie par la psychologie humaniste, qui nous amène à porter un intérêt à l'expérience subjective vécue des participants ; ainsi qu'une perspective empruntée à l'ethnographie et la sociologie, qui cherche à contextualiser cette expérience et à présenter divers discours sur un même phénomène. Ce chapitre inclut également une description sous format narratif et descriptif de chacun de nos terrains ethnographiques afin que le lecteur puisse se représenter le contexte dans lequel nous avons puisé nos observations, réflexions et perspectives. Finalement, une section sur les critères de qualité d'une démarche qualitative, ainsi que l'éthique particulière en contexte autochtone terminera ce chapitre.

Les chapitres suivants se retrouvent sous la forme d'articles et présentent notre processus de recherche en deux temps. Nous avons ainsi commencé par exposer nos référents théoriques pour développer une conceptualisation sur le cirque comme espace thérapeutique. La littérature a été utilisée comme point d'ancrage pour cette réflexion, développée dans un premier temps à partir d'une intuition théorique. Celle-

ci a été par la suite enrichie par certaines observations de notre premier terrain. Cette réflexion est présentée dans notre premier article, qui s'intitule *Dans le Black Box d'Igloolik : le cirque comme espace thérapeutique pour de jeunes inuit?* Le lecteur y reconnaîtra donc en grande partie des éléments présentés dans le premier chapitre, qui sont utilisés dans cet article afin de les bonifier en développant une réflexion théorique illustrée dans un exemple concret. Le quatrième chapitre présente le second article intitulé *Exister, appartenir et transmettre : Artcirq comme espace de mieux-être pour les jeunes inuit d'Igloolik* et dévoile les résultats qui se rapportent au premier objectif de recherche. Le lecteur reconnaîtra ici aussi quelques éléments du premier chapitre, qui sont dans ce cas repris pour contextualiser la présentation des résultats. Cet article s'inscrit dans un deuxième mouvement du processus de recherche, où nous avons sciemment tenté de nous dégager de notre lunette théorique, pour prendre comme point de départ les expériences vécues des membres d'Artcirq.

Le chapitre cinq présente une discussion divisée en deux sections principales. Pour ces deux sections, le lecteur remarquera l'introduction de « nouveaux » résultats, qui par le format de thèse par articles n'ont pu être inclus, par manque d'espace. La première section consiste en un retour sur chacun de nos objectifs de départ : nous y faisons dialoguer expériences et théorie, en insérant nos résultats dans une littérature plus large (inuit, autochtone, psychologique, ainsi que sur le cirque social). Aussi, des résultats additionnels sont introduits pour enrichir la discussion. Des liens y sont établis entre nos deux articles, en soulignant la manière dont les expériences des participants viennent appuyer ou ajouter à nos réflexions du départ. Nous ouvrons ensuite sur de nouvelles questions qui ont émergé en lien avec notre deuxième terrain et qui s'insèrent dans une réflexion plus large sur les programmes d'intervention et de recherche dans le Nord. Puis, les implications au niveau de programmes d'intervention en contexte autochtone sont discutées. Nous terminons ce chapitre par un bilan des forces et limites de cette thèse, pour conclure avec des pistes pour des recherches futures.

CHAPITRE I

CONTEXTE THÉORIQUE ET OBJECTIFS

Ce premier chapitre dresse un portrait du contexte théorique qui chapeaute cette thèse. Nous résumons dans une première section les principaux défis psychosociaux auxquels sont confrontés les jeunes inuit aujourd'hui, tout en les situant dans un contexte historique et politique. Différents modèles d'intervention sont abordés, pour dresser la pertinence de programmes communautaires qui utilisent des médiums artistiques. Ensuite, une seconde section aborde les différents modèles conceptuels qui ont guidé notre compréhension de ce qui peut contribuer à favoriser le mieux-être pour notre population. Plus précisément, les notions de tradition, de processus identitaire et de mieux-être sont abordées. Ces concepts sont articulés autour d'une réflexion sur les ingrédients requis pour favoriser le mieux-être dans des contextes autochtones et plus particulièrement inuit.

1.1 Problématique

1.1.1 Situation des communautés inuit au Canada

Les Inuit sont reconnus comme constituant l'un des trois groupes autochtones au Canada, tel que défini par la loi constitutionnelle de 1982 (Ives et al., 2012). Les Inuit connaissent une situation particulière comparativement aux Premières Nations et Métis du Canada, qui sont minoritaires au sein des provinces et des territoires qu'ils occupent. L'enquête internationale auprès des ménages de 2011 a permis de dénombrier un peu moins de 60 000 Inuit, dont près des trois quarts (73%) peuplent de façon majoritaire les quatre régions formant l'Inuit Nunangat⁷, soit au Nunavut, Nunavik (Québec), Nunatsiavut (Labrador), et dans la région inuvialuite des Territoires du Nord-Ouest (Wallace, 2014). Les populations inuit du Nunavut et du Nunavik sont les plus importantes démographiquement et représentent plus de la moitié (68%) de la population inuit, avec des taux de croissance les plus élevés (respectivement de 20% et de 25% entre 1996 et 2006) (Statistique Canada, 2006). Comparativement à la population non-autochtone et aux Premières Nations, la population inuit au Canada est également nettement plus jeune, avec un âge médian de 23 ans (Wallace, 2014). Ainsi, à l'instar des Premières Nations mais de façon plus marquée encore, les Inuit forment une population jeune et en croissance rapide.

⁷ Région au Nord du Canada s'étendant du Labrador aux Territoires du Nord-Ouest. Le terme « Inuit Nunangat » provient de l'inuktitut et désigne l'ensemble du territoire inuit, incluant la terre, l'eau et la glace, considérés comme parties intégrantes de la culture et de la vie de ses habitants (ITK, <https://www.itk.ca/maps-of-inuit-nunangat/>, 2018)

Les Inuit du Canada bénéficient d'éléments a priori favorables au sein des autres nations autochtones à certains égards, notamment par la négociation d'accords gouvernementaux qui leur accordent plus de contrôle sur le territoire, des structures en place pour la conservation de la langue et de la culture⁸, ainsi que le statut de la langue qui jusqu'à récemment était l'une des trois langues autochtones les plus vigoureuses (Pauktuutit women of Canada, 2006). Malgré tout, les Inuit ne sont pas épargnés par des maux sociaux que l'on retrouve dans certaines collectivités autochtones. Le taux de suicide dans les régions inuit est plus élevé que chez les Premières Nations, étant de 6 à 11 fois supérieur à la moyenne nationale (Kirmayer et al., 2007), et représente une réelle crise de santé publique (Inuit Tapiriit Kanatami, 2016). Le taux de scolarisation est encore plus faible que pour les Premières Nations, avec près du trois quarts des jeunes qui n'achèvent pas le secondaire, et des compétences et connaissances non comparables à celles des non-Autochtones diplômés pour ceux qui réussissent (National Strategy on Inuit Education, 2011).

Bien qu'ayant un héritage distinct au niveau de la culture et de la langue, les Inuit partagent avec les Autochtones⁹ du Canada un portrait social, économique et culturel hérité d'une histoire commune de colonisation. Dans les 70 dernières années, les Inuit ont dû faire face à de profondes transformations sociales. D'un mode de vie nomade basé sur la chasse et la pêche, ils ont dû passer à une sédentarisation, une scolarisation obligatoire pour tous et la présence de services et structures gouvernementales véhiculant des idées sur l'éducation, la justice, la santé mentale propre à un système

⁸ Ces énoncés sont plus particulièrement vrais pour le territoire du Nunavut, depuis sa création en 1999.

⁹ Afin de rendre la lecture plus aisée, nous emploierons dans le cadre de cette thèse le terme « Autochtone » pour référer aux Premières Nations, Métis et Inuit du Canada. Bien que nous soyons soucieux de dresser un portrait qui soit respectueux de la diversité culturelle qui caractérise les nations et collectivités entre elles, nous référerons par moments aux Autochtones de façon plus globale par manque de données spécifiques aux Inuit.

de valeurs autre. Ces changements extrêmement rapides ont eu un grand impact sur la culture et les pratiques traditionnelles. Cette situation se répercute entre autres sur la langue ; alors que l'Inuktitut¹⁰ était reconnue parmi les langues autochtones du Canada les moins susceptibles de disparaître, on rapporte un déclin de son utilisation dans les foyers, au profit de l'anglais notamment (Dorais et Sammons, 2000 ; Gouvernement du Nunavut, 2012). La diminution de la vitalité de l'Inuktitut vient creuser encore plus un fossé intergénérationnel déjà présent, entre des aînés nés sous l'igloo ou la tente et des jeunes parlant couramment l'anglais, branchés au monde et standards du sud par les télécommunications. Aussi, plusieurs chercheurs sur la santé autochtone ont souligné les effets délétères de l'historique de colonisation sur les relations interpersonnelles dans les familles, tant pour les communautés inuit que des Premières Nations (Brave Hearth, Chase, Elkins et Altschul, 2011; Evans-Campbell, 2008 ; Haskell et Randall, 2009; Kral, Idlout, Minore, Dyck et Kirmayer, 2011). Tant le trauma historique créé par des expériences de discrimination, de violence, et de stigmatisation entre autres par le passage dans les écoles résidentielles, que les changements culturels rapides imposés ont laissé des marques sur le bien-être individuel et collectif. Plus précisément, les changements les plus soulignés sont ceux relatifs à une diminution de la qualité et de la présence de communication dans les familles (Kral, Idlout, Minore, Dyck et Kirmayer, 2011). Également, des difficultés au niveau de la confiance, du développement de relations, de la parentalité et de la communication seraient partagées par des Autochtones qui ont été directement affectés par les écoles résidentielles, ainsi que par un environnement familial adverse (Brave Hearth, Chase, Elkins et Altschul, 2011).

¹⁰ « L'Inuktitut » est le terme employé dans ce texte pour désigner les cinq dialectes de langue inuit qui sont parlés au Canada (Statistique Canada, 2006)

Les jeunes inuit vivent ainsi dans un contexte social et culturel en pleine mutation. Le taux particulièrement élevé de suicides chez les jeunes autochtones est évocateur d'une souffrance psychique. Au Nunavut particulièrement, on note une augmentation importante des suicides à travers les années, soit de 10 à 110 par 100 000 habitants entre l'année 1972 et 2014, comparativement au reste des Canadiens qui ont conservé un taux similaire sur cette même période de temps (Hicks 2015). Les jeunes hommes de 15 à 24 ans sont les plus touchés (Hicks 2015). Les défis avec lesquels ils doivent composer sont multiples. Les facteurs de risque psychosociaux associés aux comportements suicidaires sont les mêmes que dans la population générale (Centers for Disease Control 2008; Chachamovich et al., 2015), incluant des expériences d'adversité à l'enfance (Hicks 2007) ; la dépression et l'anxiété ; l'exposition à la violence, incluant la violence familiale, par les pairs et l'abus sexuel ; la consommation d'alcool et de drogues (Borowsky, Resnick, Ireland et Blum 1999 ; Chachamovich et al. 2015; Howard-Pitney, Lafromboise, Basil, September et Johnson 1992; Kirmayer, Boothroyd et Hodgins 1998; LeMaster, Beals, Novins et Manson 2004; Yoder, Whitbeck, Hoyt et Lafromboise 2006). Le désespoir, plus directement lié au risque suicidaire que la dépression en soi (Thompson et al, 2005, cité dans Kirmayer et al., 2007), peut s'installer chez des jeunes qui ont peu de perspectives d'emploi et pour qui les changements culturels ont profondément bouleversé le rôle social et le mode de vie (Desjardins et Monderie, 2007; Kirmayer, 1996; Santé Canada, 2013).

Les politiques d'assimilation ont mené à des transformations qui ont bouleversé les modes de vie inuit à une vitesse fulgurante, dans les pratiques entourant la subsistance, le logement, l'éducation, les soins médicaux (Ives et al., 2012), donnant lieu à des transformations profondes des relations entre les générations (Kral, Idlout, Minore, Dyck et Kirmayer 2011), et à un sentiment d'identité culturelle et collective

ébranlé (Taylor, 1997)¹¹. Être jeune et Inuk aujourd'hui comprend bien des défis au plan identitaire, à savoir naviguer entre des valeurs et modes de vie modernes qui peuvent entrer en conflit avec les croyances et pratiques valorisées par les aînés (Kral, Idlout, Minore, Dyck et Kirmayer, 2011). Les paroles d'Élisapie Isaac, chanteuse et cinéaste inuk, représentent bien la confusion identitaire dans laquelle peuvent se trouver les jeunes inuit, et qui est décrite par plusieurs : « Quand tu étais jeune, tu savais comment être Inuk. Les aînés étaient là pour te guider. Mais aujourd'hui, saurais-tu être Inuk encore? [...] Comment assumer cet héritage où se mêlent traditions et cadeaux de blancs? Que reste-t-il de la fierté inuk? » (2003). Alors que cette construction de l'identité culturelle s'avère une tâche complexe pour bien des Inuit, le défi est d'autant plus grand à l'adolescence, période caractéristique de construction identitaire qui peut occasionner plusieurs stress (Cloutier et Drapeau 2008). Il semble en effet que sans cohérence, clarté et intégration identitaire, le bien-être des adolescents autochtones peut être affecté négativement et leur estime de soi amoindrie (de la Sablonnière, Pinard St-Pierre, Taylor et Annahatak 2011) ; c'est précisément lors de cette période de transition que le risque suicidaire est le plus élevé (Hicks 2015).

Ce portrait de la jeunesse inuit est souvent lié dans la littérature aux changements sociaux rapides et profonds liés à un historique de colonisation. Les réalités sociales dans lesquelles baignent les jeunes de l'Inuit Nunangat, fortement liées à cet historique, doivent être prises en compte dans la façon de considérer la santé. De fait, les gouvernements et associations autochtones et inuit empruntent une vision de la santé qui inclut les déterminants sociaux, soit les « facteurs personnels, sociaux, économiques et / ou environnementaux qui déterminent l'état de santé des individus ou des populations » (Organisation Mondiale de la Santé, 2006). Des inégalités

¹¹ Ce portrait n'a pas la prétention d'être exhaustif, mais plutôt de sensibiliser le lecteur à certains des enjeux vécus.

sociales et économiques profondes sont en effet soulignées entre les populations d'Inuit vivant dans l'Inuit Nunangat et celles du reste du Canada. Cela se voit entre autres au niveau de la pauvreté, du support social, de l'insécurité alimentaire, de l'accès à l'emploi, au logement, à l'éducation, à des services de santé, etc. ; toutes des conditions qui ont un impact important sur la santé et le bien-être (Inuit Tapiriit Kanatami, 2016 ; Richmond, 2009). À cette définition des déterminants de la santé établie par l'OMS, et empruntée par l'Agence publique de la santé du Canada, s'ajoutent particulièrement pour les Autochtones les facteurs suivants : colonisation, globalisation, migration, continuité culturelle, accès, territoire, pauvreté, autodétermination (Rae, 2011). Ainsi, dans un contexte où la santé mentale est déterminée comme priorité pour la santé des Inuit (Inuit Tapiriit Kanatami, 2016), l'inclusion de ces déterminants de la santé appelle à une réflexion sur les actions à poser pour favoriser le bien-être chez les jeunes inuit.

La prévalence du suicide chez les jeunes inuit mène à se questionner sur la réponse actuelle à cette question en termes de services de santé mentale. Un ouvrage a été publié en 2013 sur les services offerts au Nunavut, à partir des recherches de Gregory P. Marchildon et de Renée Torgerson. Basé sur des entrevues auprès d'informateurs-clés du département de la santé, d'intervenants de première ligne ainsi que sur une revue de l'inventaire des services, il regroupe des données qui représentent un portrait ayant nécessairement connu des changements depuis la collecte, soit en 2009-2010. Néanmoins, c'est l'ouvrage qui apparaît le plus complet actuellement sur le sujet, ainsi la majorité des informations qui suivent en sont tirées. En termes de services d'intervention et de traitement, le Nunavut diffère des provinces canadiennes en ce que ses résidents doivent en grande partie quitter le territoire pour avoir des soins spécialisés (p.ex. : trouble psychiatrique qui nécessite une hospitalisation, centre spécialisé en traitement de désintoxication). La situation est similaire pour les Inuit du Nunavik, qui lorsqu'ils ne peuvent être traités dans l'un des deux centres hospitaliers peuvent être envoyés à Montréal (Lessard, Bergeron, Fournier et Bruneau,

2008). Pour des symptômes plus modérés, les services varient selon les ressources disponibles dans chaque communauté, ainsi que les besoins propres à chacune. Le plus souvent, comme c'est le cas également au Nunavik (Fraser et Nadeau, 2015), ce sont les infirmières de santé communautaire qui assurent le premier contact, soit pour évaluer les besoins en termes de services de santé mentale, ou encore pour gérer les crises. Elles reçoivent généralement du support par des médecins de famille (par téléphone), des infirmières spécialisées en santé mentale (celles-ci visitent ponctuellement les communautés), des travailleurs sociaux ainsi que des représentants de la santé communautaire. Des visites ponctuelles par des psychiatres sont réalisées, dont la fréquence et la durée varient selon les besoins et la taille des communautés. Des projets pilotes de services de télépsychiatrie ont été menés au Nunavut en 2011-2012 (Volpe, Boydell et Pignatiello, 2014) et au Nunavik en 2004 (Lessard, Bergeron, Fournier et Bruneau, 2008) afin de favoriser la prise en charge des problèmes de santé mentale par des services de consultation et de formation continue. Au niveau des services psychologiques, ceux-ci sont quasi inexistantes au Nunavut (Nunavut Tunngavik Incorporated, 2011) ; en 2009, un seul psychologue offrait des services à Iqaluit pour les services correctionnels, les écoles et les organisations communautaires (Marchildon et Torgerson, 2013). Les services de santé mentale de première ligne sont donc majoritairement assurés par les infirmières, des travailleurs sociaux, intervenants communautaires (*wellness workers*), intervenants scolaires, en toxicomanie et auprès des jeunes et des aînés. Un centre de clinique interne et externe a été mis sur pied en 2002 à Iqaluit, Akausisarvik (« notre lieu de guérison ») : des services sur les habiletés liées à la vie quotidienne y sont offerts pour treize résidents et six patients en clinique externe, visant les individus aux prises avec la dépression, les troubles anxieux et bipolaire, ainsi que la schizophrénie (Marchildon et Torgerson, 2013). Actuellement, on en connaît très peu sur les besoins de services en santé mentale spécifiques pour les enfants et adolescents inuit au Nunavut, tant pour les types de troubles mentaux que la connaissance sur les services les plus efficaces (Marchildon et Torgerson, 2013).

Plusieurs dénotent le fossé entre les besoins psychosociaux de la population inuit et les ressources disponibles (Auclair et Sappa, 2012 ; Fraser et Nadeau, 2015 ; Wallace, 2012). Cette situation pourrait être en lien avec des problèmes d'accessibilité : l'éloignement géographique des communautés de l'Inuit Nunangat occasionne des difficultés de recrutement et de rétention de professionnels de la santé (Centre de collaboration nationale de la santé autochtone, 2011). Tel que mentionné plus haut, on note par ailleurs une absence de psychologues dans la grande majorité des collectivités (Lessard et al. 2008 ; Marchildon et Torgerson, 2013 ; Nunavut Tunngavik Incorporated, 2011). Outre les obstacles ayant trait à l'accessibilité, les services sont parfois non utilisés par une méconnaissance de ceux-ci (Fraser et Nadeau, 2015). Autrement, le fossé entre les services offerts et les besoins de la population place les professionnels dans une position où ils se voient contraints à offrir certains services pour lesquels ils manquent de formation (p.ex. infirmières non psychothérapeutes qui doivent répondre à des besoins de santé mentale). Cela en retour semble participer à entretenir une mauvaise perception des services par la population (Fraser et Nadeau, 2015). Aussi, certains utilisateurs de services du Nunavik ont rapporté avoir vécu des expériences de racisme et de discrimination en lien avec le fait d'être Inuit (Fraser et Nadeau, 2015). D'autres ont invoqué le manque d'adéquation des services avec les besoins locaux ainsi qu'une méfiance quant à leur efficacité, ou encore face à la possibilité que l'information soit rapportée aux services sociaux ou policiers comme raisons pour ne pas faire appel aux services (Fraser et Nadeau, 2015 ; Lessard, Bergeron, Fournier et Bruneau 2008; Ives et al. 2012). Par ailleurs, des perceptions positives des services sont également soulevées, comme une plus grande confiance accordée aux professionnels non-inuit et de leur capacité à respecter la confidentialité, du fait qu'ils n'habitent pas la communauté (Fraser et Nadeau, 2015). Aussi, certains Nunavimmiut rapportent avoir changé de perspective après l'utilisation des services sociaux, et réalisé l'importance de ceux-ci dans l'après-coup (Fraser et Nadeau, 2015). Pris dans l'ensemble, ces constats invitent des questions au niveau des barrières qui se dressent entre les besoins d'une population et

les services offerts. Ils amènent également à se questionner sur d'autres services existants pour répondre à ces besoins, soit les programmes du milieu communautaire.

Dans le domaine plus spécifique de la prévention du suicide, plusieurs initiatives ont été mises sur pied. La ligne téléphonique Kamatsiaqtut (« *thoughtful people who care* ») a été développée en 1989 pour offrir aux résidents du Nunavut un service d'écoute et d'intervention de crise. Une étude réalisée en 2004 relève qu'une minorité d'individus appellent pour des pensées ou des intentions suicidaires, alors qu'une grande utilisation du service est faite pour parler d'enjeux relationnels et de sentiments d'ennui (Marchildon et Torgerson, 2013). Toujours au Nunavut, le conseil Inuusirmi Katujjiqatigiit (*Embrace Life*) a été créé pour participer à la prévention du suicide ainsi que de promouvoir le bien-être à partir d'actions communautaires. Il s'agit d'un partenariat entre plusieurs organisations dont le gouvernement du Nunavut, Nunavut Tuungavik Incorporated, la fédération des enseignants du Nunavut, Qikiqtani Inuit Association, Royal Canadian Mounted Police. Les activités en question prennent la forme par exemple de camps pour les jeunes qui leur enseignent des stratégies d'adaptation pour la dépression et la prévention du suicide. Le conseil organise aussi des ateliers où des histoires à succès sont partagées ; il entraîne également des bénévoles des communautés pour donner des services de prévention ainsi que de bien-être communautaire (Marchildon et Torgerson, 2013). En termes de prévention du suicide, on retrouve donc des initiatives qui peuvent être situées sur un continuum en termes de leur orientation, entre celles qui visent des facteurs plus spécifiquement liés au suicide, et d'autres endossant une approche plus « indirecte ». À ce sujet, certains auteurs suggèrent de se tourner vers le potentiel soutenant des ressources communautaires et d'initiatives non incluses dans les « meilleures pratiques », ce que nous qualifierions d'approches indirectes. En ce sens, des espaces de loisirs pour les jeunes seraient à considérer pour favoriser leur bien-être et ainsi agir dans une logique de prévention (Kirmayer, Fraser, Fauras et Whitley 2009; Kral, 2012 ; Masecar, 2007). En fait, ce type d'initiatives est de plus en plus reconnu dans

le domaine de la prévention du suicide chez les Autochtones. La Stratégie Nationale de Prévention du suicide chez les Jeunes Autochtones (SNPSJA), élaborée à partir de rencontres entre les dirigeants autochtones et du gouvernement fédéral et provinciaux, met de l'avant une approche axée sur les forces pour lutter contre le suicide chez les jeunes (Santé Canada, 2013). Elle inclut dans les activités de prévention primaire, qui visent entre autres le renforcement de facteurs de protection, des exemples tels que les « activités de divertissement mettant l'accent sur la culture, le sport, les arts, la musique et les loisirs » et les « activités qui permettent aux jeunes qui y participent d'améliorer leur relation avec la communauté, la terre, les autres jeunes, les aînés et les membres de leur famille, et qui favorisent la continuité culturelle » (Santé Canada, 2013). Toutefois, très peu de littérature scientifique est dédiée à ces initiatives, dont un survol sera fait plus bas.

Enfin, au-delà des chiffres et du portrait sombre souvent présenté des réalités auxquelles sont confrontés les jeunes inuit, on dénote très peu de littérature scientifique « véritablement consacrée à la jeunesse, à ses aspirations et à son devenir » (Goyette et al., 2009). Or, il importe de rappeler que malgré l'adversité à laquelle ils font face, ces jeunes sont « loin d'être tous suicidaires ou délinquants » (CIÉRA, 2005, cité dans Calvé-Thibault, 2012, p.8) et peuvent aussi démontrer un engagement actif sur les plans identitaire, culturel, social et politique (Calvé-Thibault, 2012). Il convient ainsi d'explorer les initiatives locales et communautaires qui offrent aux jeunes des opportunités d'exploration, d'appropriation et d'expression des traditions desquelles ils sont issus.

1.1.2 Hors du système de santé : services communautaires

1.1.2.1 Conception du bien-être : vers des programmes « traditionnels » et communautaires

Depuis les deux dernières décennies on peut remarquer un repositionnement dans le discours sur l'intervention en contexte autochtone, qui s'oriente maintenant vers la promotion de la santé et du bien-être en s'appuyant sur des notions autochtones (Dion Stout et Kipling, 2003 ; Nunavut Tunngavik Incorporated, 2011 ; Zubrick, 2003). En effet, malgré la diversité qui les caractérise, on retrouve généralement chez les nations autochtones une vision de la santé holistique, qui comprend une inter-relation entre le mieux-être physique, spirituel, mental, économique, environnemental, social et culturel, incluant l'individu, la famille et la collectivité (Carrière et Richardson, 2013 ; Wallace, 2014). Cette conception holistique du bien-être, qui transcende la simple absence de maladie (Nunavut Tunngavik Incorporated, 2008) apparaît cohérente avec les définitions adoptées par divers groupes inuit. Nunavut Tunngavik Incorporated (NTI), représentant légal des Inuit du Nunavut, définit le bien-être comme suit :

Dans le contexte d'une collectivité inuit, le bien-être évoque l'atteinte d'un équilibre et d'une harmonie au sein de nombreux aspects sociaux, culturels et spirituels comprenant la cohésion familiale et communautaire; la connaissance de la langue et de la culture, incluant les compétences sur le terrain, les valeurs et les croyances qui y sont associées; de même qu'une conception positive de soi et le sentiment d'avoir un but dans la vie. (NTI, 2011).

D'autres éléments similaires contribuant au bien-être ont été rapportés, à partir de perceptions de travailleurs de la santé ou de natifs des communautés. Par exemple, une analyse narrative d'entrevues menées auprès de 26 représentants de la santé communautaire (« community health representatives, CHRs ») de communautés de

Premières Nations et d'Inuit du Canada souligne six déterminants de la santé, soit : « l'équilibre, le contrôle sur sa vie, l'éducation, les ressources matérielles, ainsi que les connexions environnementales et culturelles » (Richmond et Ross, 2009). Des jeunes inuit du Labrador auraient souligné cinq facteurs de protection pour leur santé mentale et leur bien-être, soit : « être sur le territoire ; connecter à la culture inuit ; des communautés fortes ; les relations familiales et amicales ; ainsi que demeurer occupé » (MacDonald, Willox, Ford, Shiwak et Wood, 2015, p. 133, traduction libre). On remarque ainsi dans toutes ces définitions l'aspect de la culture. De pair avec les connaissances traditionnelles, la culture a de fait été soulignée comme élément essentiel pour la santé par des Inuit de différentes communautés (Healey et Meadows, 2008 ; Kral, Idlout, Minore, Dyck et Kirmayer, 2011 ; MacDonald et al., 2015). Ces éléments apparaissent également indissociables des relations familiales, qui sont décrites comme étant au cœur des conceptions inuit du bien-être (Kral, Idlout, Minore, Dyck et Kirmayer, 2011). En effet, lorsque questionnés sur leur vision du bien-être, des Iglulingmiut réfèrent le plus souvent à leurs liens familiaux, dans un contexte d'activités traditionnelles (p.ex. aller sur le territoire *ensemble* ; partager de la nourriture *ensemble* ; etc) (Kral, Idlout, Minore, Dyck et Kirmayer, 2011). Ces activités, ainsi que la famille et la collectivité, sont soulignées par Inuit Tapiriit Kanatami¹² (ITK) comme des facteurs importants pour l'établissement et le maintien d'une identité culturelle forte, considérée comme une composante phare pour le bien-être mental (2007).

L'intégration d'une vision du bien-être en concordance avec les définitions autochtones amène à recontextualiser les problèmes sociaux auxquels sont aux prises les communautés autochtones (p.ex. suicide, abus de substances, violence, etc) dans

¹² Organisation nationale représentant les droits et intérêts des 60 000 Inuit du Canada

leur historique de colonisation, dont les marques se situent à la fois dans le passé et le présent (Carrière et Richardson, 2013). En ce sens, le plan d'action pour la santé mentale inuit Alianait (« Alianait Inuit Mental Wellness Action Plan ») incorpore dans son approche du bien-être l'impact des déterminants sociaux (p.ex. logement, support social, etc.) sur les enjeux sociétaux des communautés, qui sont situés comme des symptômes d'un contexte duquel ils sont indissociables (Rae, 2011). Ceci invite donc à adopter une approche collective pour des actions visant la santé mentale dans les communautés inuit. La figure 1.1, tirée de la stratégie nationale de prévention du suicide inuit élaborée par Inuit Tapiriit Kanatami (ITK, 2016) permet de visualiser l'inter-relation entre la santé inuit et les déterminants sociaux.

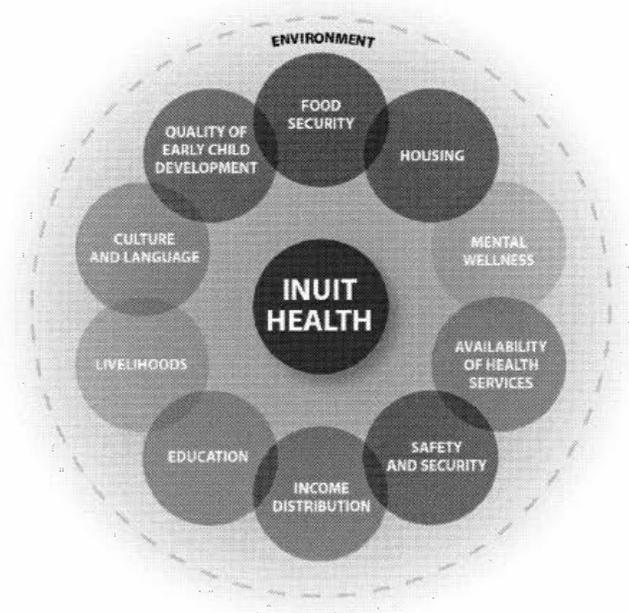


Figure 1.1 Déterminants sociaux de la santé inuit

Dans cette optique, les divers rapports gouvernementaux, subventions et résultats de recherche concernant la santé et le bien-être des Autochtones sont nombreux à diriger

leurs recommandations vers la préservation de la culture et des traditions comme déterminant-clé de la santé pour les Autochtones (Mussel, Cardiff et White, 2004 ; Rae, 2011). Au niveau politique, le Gouvernement du Nunavut a officiellement intégré un concept, l'*Inuit Qaujimajatuqangit* (IQ) afin que les valeurs et principes fondamentaux pour les Inuit puissent guider les décisions et façons de faire des institutions sous sa juridiction (Tagalik, 2010 ; Laugrand et Oosten, 2009). Les initiatives communautaires centrées sur la guérison qui identifient et promeuvent des ressources et forces puisées dans les traditions locales sont d'ailleurs décrites parmi les plus fructueuses (Mussel, Cardiff et White, 2004). On voit ainsi l'incorporation d'éléments traditionnels tels que l'utilisation de la tradition orale de contes (*storytelling*), la spiritualité, la langue, la consultation des aînés (Gauthier, Goulet et Black, 2011). Plusieurs initiatives utilisent l'histoire et les cultures traditionnelles dans l'enseignement pour prévenir le décrochage et favoriser la présence et la réussite à l'école, tant dans les régions de l'Inuit Nunangat qu'ailleurs au Canada (Pinnow et Gauthier, 2011 ; Aboriginal Affairs and Northern Development Canada, 2013). Au Nunavik, plusieurs programmes ont été planifiés hors des services de santé institutionnels, tels que des camps de guérison et de traitement dans la toundra, des ateliers sur l'estime de soi visant à développer une meilleure compréhension du lien entre les problèmes de santé mentale actuels et les traumatismes historiques collectifs qu'ont vécu les Inuit (Lessard, Bergeron, Fournier et Bruneau, 2008). Toutefois, il semblerait que plusieurs de ces programmes n'aient pas été mis en action.

La pérennité de ce type de programmes de prévention et de promotion de la santé serait « souvent compromise par les lourdeurs administratives, la formule « projet pilote » qui n'assure pas la récurrence des budgets, l'instabilité du personnel et l'absence de gestionnaires de programmes » (Lessard, Bergeron, Fournier et Bruneau, 2008, p.22). Également, ces programmes de prévention, souvent financés par le fédéral ou le provincial, connaissent des difficultés en lien avec le manque d'intégration avec les services de santé, ou encore avec les enjeux inhérents à

l'adaptation de programmes gouvernementaux aux réalités locales (Lessard, Bergeron, Fournier et Bruneau, 2008). Ainsi, même les programmes plus communautaires sont en lien d'une façon ou d'une autre avec les institutions gouvernementales et varient entre eux selon leur approche, plus interventionniste (p.ex. la ligne d'écoute Kamatsiaqtut) ou préventive (p.ex. les programmes de guérison axés sur un séjour dans la toundra). Il a été suggéré que le manque de programmes communautaires de prévention aurait un impact sur l'engorgement des services cliniques, et la représentation négative que la population entretient à propos de ceux-ci. En effet, les besoins sont souvent plus grands que ce à quoi les services peuvent répondre (Fraser et Nadeau, 2015). Une présence plus importante de services communautaires permettrait donc de mieux soutenir la population, en complétant l'offre de services cliniques.

Pour conclure, cette thèse emploiera une vision de la santé mentale qui se distingue de la notion de trouble mental, pour plutôt s'inscrire dans les définitions présentées plus haut. La santé mentale telle que discutée dans la thèse inclura la notion de bien-être dans ses dimensions physique, émotionnelle, mentale et spirituelle, ainsi qu'une identité culturelle harmonieuse et qui donne lieu à une estime de soi et une dignité personnelle (NTI, 2008). Le regard porté sur Artcirq comprendra également un intérêt pour les contextes sociaux dans leur rôle pour le bien-être des jeunes. Le terme « bien-être » est ici compris comme un processus en cours plutôt qu'un état définitif à atteindre. En tant que collectif utilisant majoritairement, mais non exclusivement, l'expression par les arts du cirque pour valoriser les traditions locales inuit, Artcirq apparaît comme un lieu propice pour mieux comprendre la portée de ce type d'expérience dans le bien-être de jeunes inuit.

1.1.2.2 Programmes artistiques

Malgré la présence et la popularité des initiatives utilisant l'art comme moyen d'intervention auprès des jeunes inuit, peu sont documentées dans la littérature scientifique. Entre autres exemples, nous pouvons toutefois noter l'utilisation du break-dance dans 38 communautés nordiques du Canada par le projet Blue Print for Life, identifié comme étant le programme d'aide le plus important du Nord par les autorités gouvernementales (Leafloor, 2012)¹³. Un projet de théâtre à vocation sociale, *Inuktituurniup Saturtaugasuarninga*, a été mis sur pied en collaboration entre l'institut Avataq et la compagnie de théâtre anciennement connue sous le nom de « vidanges en cavale » pour offrir une série d'ateliers au Nunavik¹⁴. Actuellement, deux programmes sont connus pour utiliser le cirque social comme moyen d'intervention auprès des jeunes inuit, soit Cirqiniq au Nunavik¹⁵ et Artcirq au Nunavut¹⁶. Ces deux approches s'inscrivent dans une lignée de prévention des problématiques de santé mentale et encouragent l'intégration d'éléments culturels par le biais du cirque. Ces projets ne sont que quelques exemples d'initiatives qui foisonnent actuellement et visent la transformation sociale au sein des communautés par le biais des arts. Une étude réalisée par la Fondation autochtone de guérison a souligné l'utilisation majoritaire d'activités créatives par des programmes de guérison de Premières Nations, d'Inuit et de Métis : sur 104 des programmes ayant répondu au questionnaire, seulement dix de ceux-ci n'offraient pas d'activités créatives (Archibald, Dewar, Reid et Stevens, 2012). Dans les activités créatives offertes, on

¹³ Voir le site <http://www.blueprintforlife.ca/>

¹⁴ Voir le site [http://www.avataq.qc.ca/fr/content/view/full/1992/\(page\)/5](http://www.avataq.qc.ca/fr/content/view/full/1992/(page)/5)

¹⁵ Voir le site <http://www.krg.ca/fr/programme-cirqiniq>

¹⁶ Voir le site <http://www.artcirq.org/>. Voir également en section 1.2.2.1 pour les effets rapportés dans la littérature scientifique de ces programmes (pour les projets de cirque, voir p. 51 à 56)

recense les arts visuels, la musique, la danse, mouvement et théâtre, la création littéraire et récits. Les résultats de l'étude soulignent que les activités créatives en soi, employées au sein de programmes de guérison, impliquent des bienfaits associés à la guérison, qu'elles soient issues de formes d'art traditionnelles ou d'inspiration occidentale. Dans les bienfaits rapportés d'une participation à ces activités, on note le développement de ressources personnelles telles qu'une confiance en soi et de nouvelles habiletés, un sentiment général d'être plus détendu, ouvert et créatif (Archibald, Dewar, Reid et Stevens, 2012). Les bienfaits associés à l'art traditionnel tels que le tambour traditionnel ou le savoir-faire artisanal, pour les individus ayant le sentiment d'avoir perdu contact avec leur culture, étaient de l'ordre du développement d'un sentiment identitaire autochtone plus affirmé, ce qui a été lié à la guérison (Archibald, Dewar, Reid et Stevens, 2012). Pour ce qui est des programmes visant un traitement thérapeutique des traumatismes, les arts intégrés à ces programmes ont été soulignés comme « un approfondissement, un appui et un renforcement du processus de guérison » (Archibald, Dewar, Reid et Stevens, 2012, p.24).

Le mouvement vers des approches alternatives centrées sur le bien-être, les forces, les traditions et les arts semble bien vivant et croissant au sein des collectivités autochtones. Valoriser les savoirs autochtones et placer la compréhension des problèmes de santé mentale dans un cadre social qui aborde la question du bien-être non plus seulement au niveau individuel, mais également familial, communautaire et culturel est effectivement une approche à favoriser si l'on veut octroyer des services qui se veulent une réponse adaptée aux besoins locaux (Kirmayer, Simpson et Cargo, 2003). Cependant, ce que sont les « traditions » et un mode de pensée authentiquement « autochtone » peut demeurer flou et complexe à traduire en termes clairs, sans compter le risque d'essentialiser une catégorie qui exclut des expériences différentes pour certains Autochtones ne répondant pas à ces critères. Des éléments souvent associés à une « identité autochtone » relèvent de l'authenticité des savoir-

faire tels que les activités traditionnelles, un territoire, une langue, une culture. Or, plusieurs auteurs observent une cristallisation qui s'opère autour d'une telle identité culturelle, qui devient plutôt rattachée à un « devoir-être » qui enferme dans une vision idéalisée du passé (Jérôme, 2005 ; Searles, 2006). Cela peut avoir comme effet délétère d'empêcher l'expression singulière d'appartenances « autochtones » qui n'entrent pas dans ce moule, « obligeant les Autochtones à démontrer que ce qu'ils font est ce qu'ils ont toujours fait pour être » (Jérôme, 2005). Ce retour préconisé vers « les traditions » n'est pas nécessairement représentatif des traditions locales et d'une façon de vivre (Cowlshaw, 2012). De plus, dans certains cas, il ne permet pas l'expression créative et originale d'une culture autochtone dans un monde dynamique et changeant.

Aussi, le défi peut être grand de transiger entre une vision figée de la tradition et son ancrage dans la contemporanéité. La nécessité de conjuguer tradition et modernité peut vouloir dire une réappropriation et une redéfinition de ce que représente la culture traditionnelle, tout en l'adaptant aux réalités contemporaines (Goyette et al., 2009). La relation entre tradition et modernité est souvent abordée dans des écrits qui tentent de comprendre le contexte actuel de transition sociale en milieux autochtones contemporains (Jérôme, 2005). Néanmoins, selon Laurent Jérôme (2005), cette relation est surtout abordée de façon figée, présentant le portrait de jeunes autochtones sous une lunette psychopathologique et de crise. À l'instar de ce chercheur, anthropologue actif dans les milieux autochtones, nous chercherons plutôt à poser un regard dynamique « sur ce que ces réalités peuvent engendrer comme créativité, innovations et ajustements » (2005, p.4). Nous souhaitons ainsi explorer dans une population spécifique inuit comment les jeunes qui participent à certaines activités d'expression créative qui se veulent préventives et/ou thérapeutiques, vivent leur rapport à la tradition, dans une perspective de mieux-être. Mais d'abord, il importe de clarifier la définition employée pour un concept central qui guide notre

réflexion, soit la tradition ainsi que le processus de développement de l'identité ethnique.

1.2 Modèles conceptuels

Dans la prochaine section, nous explorons le concept de tradition ; nous ne nous attarderons pas au « contenu » de ces traditions, considérant que l'on retrouve une littérature riche et détaillée sur les traditions inuit dans plusieurs écrits anthropologiques. Nous désirons plutôt poser les bases conceptuelles qui nous permettront de réfléchir aux implications d'une « rupture » de traditions largement discutée dans la littérature chez les Inuit et plus largement, dans les nations autochtones. Pour cela, une définition sera proposée ainsi que diverses façons de conceptualiser le rapport aux traditions, particulièrement dans le cas de groupes minoritaires.

1.2.1 La tradition : un concept à définir

En inuktitut, deux termes sont utilisés pour désigner ce qui peut se rapprocher du concept de tradition. La distinction entre *Piusituqavut* (« nos vieilles habitudes » – mais toujours d'actualité) et *Piusivinitut* (« nos coutumes anciennes » - d'un passé révolu) implique avec le premier terme l'idée d'une transmission, de coutumes du

passé qui sont vécues, pratiquées aujourd'hui (Van Eeckhout, 2010). On retrouve la même essence dans l'éthymologie du terme français « tradition » : du latin *traditio*, ce mot réfère à l' « action de transmettre ». Définie comme un « ensemble de légendes, de faits, de doctrines, d'opinions, de coutumes, d'usages, etc., transmis oralement sur un long espace de temps », la tradition est aussi vue comme une « manière d'agir ou de penser transmise depuis des générations à l'intérieur d'un groupe ».¹⁷ Cette idée de transmission rattachée au concept de tradition représente ce qui est généralement véhiculé comme acception commune du terme. Une remise en question de cette vision de la tradition a toutefois émergé au cours des trois dernières décennies : « loin d'être une "chose" intemporelle héritée du passé, la tradition apparaît davantage comme un "point de vue" que les hommes du présent développent sur ce qui les a précédés, un recours au passé conduit en fonction de critères rigoureusement contemporains. » (Bonniol, 2004, p.149). Cette façon plus organique de concevoir l'idée de tradition fait écho aux termes inuktitut présentés plus haut, qui soulignent le contexte actuel dans lequel sont pratiquées des coutumes anciennes. On y retrouve à la fois l'idée de pratiques anciennes, mais aussi d'une continuité qui implique une transformation puisque actualisées dans le présent, qui comporte un contexte nécessairement différent (Van Eeckhout, 2010).

L'*Inuit Qaujimagatuqangit (IQ)*, terme utilisé pour décrire l'épistémologie inuit et reconnu comme un « système unifié de croyances et de savoir caractéristiques de la culture inuit » (Tagalik, 2010, p.1), illustre l'application concrète d'une volonté de transmission de principes considérés comme essentiels pour la continuité de l'identité inuit. Dans un effort de définir le terme au-delà des principes particuliers y étant

¹⁷ <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/tradition/78903?q=tradition#77953>

associés, des aînés ont distingué IQ d'un concept uniquement « traditionnel » ; il serait selon eux mieux défini comme les coutumes ou modes de vie inuit (*inuit ways*) du passé, du présent et du futur. Le concept est compris dans une conception du temps non linéaire, où « le niveau de notre compréhension des visions du monde et des valeurs de notre passé détermine le degré de succès que nous aurons dans notre futur ; une meilleure compréhension donnera un succès plus grand. Cette approche conceptuellement itérative du passé qui informe le présent et le futur est un étayage critique de la vision du monde inuit » (Pauktuutit women of Canada, 2006 ; dans Tagalik, 2010, p.2, traduction libre).

Provenant d'un autre horizon culturel, les réflexions de Gadamer (1996) sur la tradition nous paraissent s'inscrire dans un paradigme de pensée similaire. Cet auteur souligne l'importance de se rappeler que l'homme, incluant sa pensée, son action et sa présence dans le monde, s'inscrit d'abord dans une tradition. L'enfant naît dans un certain environnement, une certaine culture, qui façonne à la fois ses processus perceptifs, affectifs, et la mise en sens de l'environnement dans une structure de pensée cohérente. La tradition, toutefois, n'est pas à comprendre comme une entité objective, mais plutôt comme orientée vers le futur, existant au sens ontologique, sujette à se transformer, sous peine de tomber dans un traditionalisme figé dans le temps :

Si la tradition ne faisait que conserver et reproduire les transmissions culturelles sans actualisations ou modifications, elle se réduirait aux clichés et stéréotypes: la tradition ne serait qu'une Nature morte, symbole du conservatisme du traditionalisme (De Visscher, 2007, p.41).

Si la tradition est comprise comme une historicité dans laquelle tout être est jeté, elle est aussi la base à partir de laquelle cet être se déploiera à sa manière propre et singulière (Gadamer, 1996). C'est ici que Gadamer nous invite à nous éloigner d'une

conception statique en développant l'idée de la « conscience historique », ce mouvement herméneutique qui permet un regard réflexif vis-à-vis de la tradition. « Le dialogue que nous nouons avec le passé nous met aux prises avec une situation foncièrement différente de la nôtre – situation "étrange", dirons-nous – et elle nous demande par conséquent une démarche d'interprétation » (Gadamer, 1996, p.31). Ces conceptualisations rejoignent celles présentées plus haut de l'*IQ*, et rendent caduque toute façon de penser la tradition comme « chose fixe » ; elles invitent à prendre en compte le contexte dans lequel les individus se meuvent, qui module nécessairement le regard qu'ils poseront sur leur héritage culturel.

Alors que dans nombre d'écrits et de propos sur les Inuit on retrouve les idées de « modernité » et de « tradition » mises en opposition, ces catégories s'entremêlent en fait dans un contexte actuel, où l'individu se retrouve à être en contact et à se positionner face à des influences de chacune. Dombrowski (1998), dans un résumé critique du livre de Dorais sur la modernité et l'identité dans une communauté inuit, fait une proposition similaire. Alors que Dorais présente la modernité et l'identité comme deux choses qui peuvent se comparer, Dombrowski spécifie que la modernité constitue plutôt le *contexte* de l'identité. En effet, cet auteur souligne l'impossibilité de développer une identité « d'être traditionnel » en dehors de la logique de la modernité. Dombrowski supporte son propos par l'exemple des résidents de Quaqtaq, communauté du Nunavik faisant l'objet du livre de Dorais, qui ont développé un nouveau terme pour désigner l'identité « traditionnelle » : *inutuinnait*, ou « l'Inuk authentique », s'oppose au terme conventionnel anciennement utilisé, *sivulivut*, soit « nos ancêtres » (1998, p.1057). Ainsi, la question à savoir si l'on peut être Inuit et moderne à la fois – à laquelle Dorais répond un « oui » indubitable – paraît vaine à Dombrowski, qui fait remarquer qu'il ne pourrait en être autrement.

Ces propos rejoignent ceux de nombre de penseurs qui s'opposent à une conceptualisation de la tradition en termes de ruptures, ce qui reviendrait à nier son

caractère adaptatif dans le temps et l'espace, et renforce l'image de « l'Indien authentique » placé en opposition à son contemporain (Jérôme, 2005). En somme, ces réflexions autour du concept de tradition nous permettent de sortir des représentations stéréotypées qui présentent la tradition comme élément figé et statique, enfermé dans des pratiques spécifiques culturelles. En effet, elles mènent plutôt à penser la tradition comme se déployant *par l'existence*, indissociable du contexte dans lequel l'individu se retrouve. D'une part, ces bases théoriques nous paraissent fructueuses pour penser le sens que peut revêtir pour les jeunes l'incorporation de traditions inuit au sein de l'espace de cirque, notamment en lien avec leur mieux-être. Plus encore, plutôt que de nous attarder à délimiter quelles pratiques sont « réellement traditionnelles » dans l'espace de cirque, elles nous permettent de penser la complexité des influences, plus représentative de la réalité d'une communauté où des jeunes baignent à la fois dans un milieu teinté par la chasse, la préparation des peaux de phoque, et le visionnement d'émissions de télé-réalité, l'utilisation des réseaux sociaux, etc.

Pour ce faire, nous explorerons ainsi certaines conceptualisations ayant été développées pour expliquer 1) les processus psychologiques de l'individu face à sa tradition, en termes d'appropriation et de distanciation¹⁸ et surtout 2) l'articulation de l'expérience individuelle avec celle de son groupe, en explorant les significations possibles de ces processus d'appropriation et de distanciation des traditions, que nous situerons à l'intérieur des contextes autochtones.

¹⁸ Les termes « distanciation » et « appropriation » sont traités ici de façon opposée afin de rendre l'explication la plus claire possible. Toutefois, ces derniers ne sont pas à comprendre de façon dichotomique mais plutôt dans leur caractère de fluidité et dynamisme.

Bien que l'individu appartienne déjà à une historicité dans laquelle il est « jeté », il peut et doit également se positionner face à sa tradition, et ainsi faire des choix éclairés ; la conscience réflexive qui permet cette distanciation devient alors essentielle à toute pensée créative selon Gadamer (1996). En effet, l'individu n'est pas qu'un récipient passif d'une histoire, une identité imposée ; il peut au contraire répondre aux images, représentations qui lui conviennent ou non de la tradition telle qu'elle lui est reflétée par son environnement, ainsi que par sa perception personnelle (Song, 2003). Ainsi, la tradition s'actualise dans le futur par un mouvement d'ouverture, qui laisse une part de liberté à l'individu, soit de se rapprocher d'un conformisme ou de s'en détacher, à divers degrés. Cette conception, qui s'ancre autour des termes « tradition » et « conscience historique », se rapproche de la notion « d'identité ethnique », telle que définie dans une compréhension relationnelle et situationnelle (Cuche, 2010). Les auteurs empruntant cette conception se distinguent de la recherche de « l'essence » de l'identité pour s'intéresser plutôt au contexte dans lequel celle-ci se construit : « l'identité se construit et se reconstruit constamment au sein des échanges sociaux » (Cuche, 2010, p101). Elle met ainsi de l'avant le rapport de l'individu à son identité, soit son sentiment d'appartenance à celle-ci, et plus précisément, à son groupe ethnique, défini par l'héritage culturel, incluant les valeurs, traditions, et souvent la langue (Phinney et Ong, 2007). Cette conception prend en compte notamment le rapport de force entre les groupes de contact, dont la stigmatisation qui peut caractériser le regard de groupes majoritaires sur des groupes minoritaires. Les Autochtones en sont un exemple, de par les expériences parfois quotidiennes de discrimination, de racisme et de préjugés qu'ils peuvent être amenés à vivre en lien avec leur identité ethnique (Fast, Drouin-Gagné, Bertrand, Bertrand et Allouche, 2017 ; Vaudry, 2016 ; Whitbeck, Chen, Hoyt et Adams, 2004).

Ces mouvements d'appropriation et de distanciation auxquels l'individu peut se livrer permettent de penser le rapport à la tradition dans son caractère dynamique et complexe, et soulève la difficulté pour un individu ayant une appartenance à un

groupe minoritaire de s'identifier publiquement à celle-ci. Le choix de se distancer ou se rapprocher de cette appartenance peut, toutefois, se présenter dans une liberté relative. Dans le cas des Autochtones, où des ruptures au niveau de la transmission furent imposées majoritairement par le contexte socio-politique, on comprend que la distanciation s'est produite malgré eux. On peut comprendre ainsi la tentative par certaines communautés de déterrer des traditions oubliées, parfois en allant puiser dans celles de nations éloignées (p. ex. tente de sudation, tente tremblante). Ce qui peut sembler de l'extérieur, constituer des substrats stéréotypés de la culture autochtone, traduirait en fait un besoin vital de renouer avec le passé pour mieux se tourner vers l'avant. Les traces qui demeurent des cultures autochtones ne sont pas nécessairement liées à une continuité de la vie culturelle telle qu'elle se déployait dans le passé ; il s'agirait d'une tentative de la *reconstruire* (Cowlshaw, 2012), comme c'est le cas pour les Premières Nations de la Colombie-Britannique (Chandler et Lalonde, 1998).

À l'inverse, certains peuvent faire le choix d'une distanciation parfois totale face à leur culture d'appartenance, en adoptant les critères des « blancs », concernant l'économie, l'éducation, etc. Miri Song, dans son livre *Choosing Ethnic Identity* (2003), élabore justement sur la complexité des processus de négociation de l'identité individuelle avec celle du groupe, dépendamment de l'ouverture de celui-ci aux adaptations individuelles. Selon cette auteure, même s'il n'y a pas renoncement complet aux traditions partagées par la communauté, l'adaptation de l'individu à la culture dominante, colonisatrice, peut être vécue négativement par le groupe. Celui-ci peut alors réagir à cette distanciation par une mise en doute de l'authenticité du membre. Un exemple donné est celui d'Autochtones ayant procédé à une certaine acculturation, en allant par exemple à l'université « des blancs », considérés comme des « pommes » par leur communauté : rouge à l'extérieur, blanc à l'intérieur. Cette attribution de déloyauté à un membre du groupe peut se comprendre comme un

mouvement vers la protection de l'intégrité du groupe, surtout lorsque la culture et les traditions de celui-ci ont été malmenées historiquement (Song, 2003).

Ainsi, les mouvements d'appropriation et de distanciation de l'individu s'inscrivent dans une dynamique entre sa communauté et lui-même, ce qui complète la notion d'appartenance à la tradition élaborée par Gadamer (1996). De multiples facteurs peuvent influencer l'aménagement créatif du rapport à la tradition, entre autres, l'accueil de la part du groupe d'appartenance et de la société extérieure en ce qui concerne, d'un côté, les diverses significations et symboles rattachés à la tradition, et de l'autre, l'acceptation ou non de cet aménagement. Ces façons de concevoir le rapport à la tradition soulignent l'importance de prendre en compte la fonction et le sens que revêt le fait de revisiter des pratiques traditionnelles dans un groupe culturel particulier, sans oublier que l'expérience puisse se déployer de manière différente pour chaque individu de ce même groupe. Ceci, sous peine de « ré-imposer » une culture :

Bringing people back to their original tradition is surely beneficial in many cases, but it can also bear its own violence for people located between cultures. It is, perhaps, equally important to support them in their movements back and forth between tradition and modernity (Corin, 1997, p. 357).

Somme toute, le rapport de l'individu à sa tradition n'est pas à comprendre de façon linéaire, et peut se traduire de façon fort complexe surtout chez les Inuit qui, en l'espace de quelques générations, ont dû composer avec des ruptures importantes au niveau de leur héritage culturel. Ceci nous amène à repenser la tradition sous l'aspect de la capacité des jeunes inuit à recréer leur rapport à une culture ébranlée. En ce sens, l'art est utilisé par plusieurs Autochtones comme espace pour penser et symboliser leur rapport à la tradition, à partir de la réalité actuelle. L'art est d'ailleurs souvent nommé comme traditionnellement imbriqué dans les cultures autochtones, intimement lié entre autres aux rituels de guérison (Dufresne, 1990) et utilisé dans les

traditions orales par l'entremise du conte (Hodge, Pasqua, Marquez et Geishirt-Cantrell, 2002). Il serait dès lors pertinent d'investiguer de manière plus poussée le rôle possible de la créativité impliquée dans le mieux-être, tel que réfléchi sous un angle psychique.

Pour ce faire, nous allons exposer brièvement la pensée de quelques auteurs nous ayant inspirée sur le rôle possible du jeu et de la créativité dans leur portée thérapeutique. Ensuite, nous explorerons l'utilisation de différentes formes d'art comme levier pour le changement social, pour finalement introduire notre intérêt pour l'emploi du cirque social avec une communauté spécifique de jeunes Inuit.

1.2.2 La notion de créativité et d'espace potentiel

Pour Jager (1987), les commencements de l'activité créatrice résident dans la souffrance ; nous avons besoin d'une certaine insécurité pour se mettre à la recherche d'autre chose. L'imagination se dresse en opposition créative à une présence envahissante tant qu'à une absence dévastatrice (Jager, 1987). Selon ce psychologue et professeur, dont le travail intellectuel a été consacré à rendre ses lettres de noblesse aux arts et aux humanités dans la psychologie humaine, l'imagination constitue la façon originale pour l'individu de dévoiler son monde. Cet univers singulier dans lequel chacun évolue doit être considéré dans son contexte culturel ; la manière d'exprimer celui-ci incarne à la fois sa différence et sa distance des sources desquelles il a surgi. La pensée de Ricoeur exprime bien cette idée : au-delà du « re-décrire », « l'imagination a une fonction projective qui appartient au dynamisme même de l'agir » (1986). L'imagination, aussi, est réfléchie comme une capacité qui permet de donner sens à l'expérience de l'ordre du vécu, en la ré-aménageant de

façon assimilable. En référant à Freud et son élaboration autour du jeu de l'enfant, Jager explique que le jeu, plus qu'une simple imitation de l'expérience, devient un moyen de rendre une cohérence à cette expérience ; ainsi, l'imagination donne au monde un caractère habitable en ouvrant celui-ci à l'existence (1987). Un monde vécu comme chaotique, parce que non encadré par une tradition structurante, peut devenir difficile à habiter, ce à quoi peut répondre la pensée créative :

From the void there emerges a work of the imagination that makes possible a true appearance. The image comes like a grace that transforms a chaotic world in such a way that there now is place both for the living and the dead, for what is and what was (Jager, 1987, p.127)

Ainsi, ces quelques propositions nous permettent d'entrevoir les processus en jeu d'une pensée créative face aux vicissitudes de l'existence. En ce sens, Shaun McNiff, dans son livre sur la créativité (2004), aborde l'idée de l'utilisation des arts comme participant à un processus thérapeutique, non pas restreint au domaine de la psychothérapie, mais propre au concept plus universel de « guérison ». Celui-ci contiendrait plutôt l'idée de réparation par l'extériorisation symbolique des états intérieurs, plus proche en ce sens de l'utilisation de l'art dans les rituels de guérison autochtones (Dufrene, 1990).

S'inscrivant dans un paradigme psychanalytique, Winnicott, par sa théorie sur l'espace potentiel (1975), a offert une compréhension éclairante de ce qui peut se produire dans l'espace créatif du jeu pour favoriser l'expérience du soi. Dans les paragraphes suivants, nous donnerons les grandes lignes de sa conceptualisation, puis expliquerons la manière dont nous l'avons trouvé pertinente pour éclairer l'expérience des jeunes inuit, bien que cela ait impliqué de la déraciner de son paradigme d'origine. Le concept d'espace potentiel ou transitionnel a été développé afin d'élaborer les conditions qui permettent l'émergence d'une constitution

identitaire, un sentiment de soi distinct de l'autre. La théorie sous-jacente traite du rapport du bébé au monde extérieur : selon cette perspective, dès sa naissance, le nourrisson vit en état de fusion avec le monde extérieur, dans une indifférenciation entre le moi et le non-moi. La relation à l'environnement (qui réfère ici à la figure maternelle, ou à toute figure importante d'attachement) est alors caractérisée par un sentiment d'omnipotence. Ce qui répond à ses besoins serait vécu comme créé par sa propre volonté. Graduellement le bébé va passer d'un état d'union avec sa figure d'attachement centrale à un état où il commence à être en relation avec cette personne, qu'il perçoit maintenant comme distinct de lui. « L'objet transitionnel » va faciliter ce passage, cette « doudou » qui n'est ni interne (ne se situe pas qu'au niveau d'un concept mental et donc ne peut être complètement sous « contrôle magique » du bébé), ni totalement externe (« comme la mère réelle, totalement hors de contrôle »), mais qui constitue un espace entre les deux. C'est ce que Winnicott (1975) nomme l'espace potentiel, cette « troisième aire » qui n'appartient pas totalement à l'imagination ni ne se restreint à la réalité externe seulement, mais où peut se faire un jeu entre les deux. Si cette figure d'attachement est suffisamment bonne et fiable dans ses soins, le bébé pourra graduellement développer une confiance qui lui permettra de faire usage de cet espace potentiel, ce qui signera les prémisses de sa vie créative.

Si à la base l'espace potentiel est développé sur des postulats à propos du développement psychique du bébé, Winnicott l'utilise aussi pour parler de la façon dont l'enfant, l'adolescent, ou l'adulte peut utiliser cette « aire intermédiaire d'expérience » au cours de sa vie. C'est ce lieu d'où peut émerger la créativité, qu'il définit comme une attitude – universelle, et donc à distinguer de talents réservés à des individus particuliers – , qui permet l'approche de la réalité extérieure. Il insiste que son intérêt ne se porte pas sur l'objet transitionnel en soi (p.ex. la doudou, l'art, le théâtre) mais bien sur l'utilisation qui en est faite, au service d'un soi plus vivant, « vrai », créatif. Ce n'est pas parce qu'un artiste peint que cette activité devient

enrichissante et créative pour autant ; cela dépend de ce qu'il en fait, de la façon dont cette expérience vient se loger dans son image de lui-même.

Winnicott lui-même, dans son avant-propos du livre *Jeu et réalité*, souligne sa réticence à enfermer ce concept dans des exemples qui auraient un effet réducteur, alors qu'il cherche plutôt à décrire un phénomène qui est « universel et [qui] connaît d'infinies variétés » (1975, p.23). Nous lisons dans ses propos une invitation à l'utilisation de sa théorie de manière créative, « que nous sommes continuellement amenés à développer » (Winnicott, 1975, p.22). Ainsi, nous détaillerons les éléments divergents de notre utilisation des aspects reliés au concept d'espace potentiel, tout en l'articulant avec les perspectives empruntées dans cette thèse (interactionnisme symbolique et phénoménologie).

Un aparté doit d'abord être fait pour situer le lecteur sur notre utilisation de la théorie, qui pourra paraître quelque peu éloignée ou même dénaturée des racines d'où elle a émergé dans ce que nous décrirons plus bas. Étant nous-même formée dans la discipline de la psychologie, la théorie de Winnicott nous est apparue pertinente pour poser un regard sur le vécu de jeunes inuit d'aujourd'hui. Notre expérience comme bénévole au sein d'un projet d'expression par le cirque et le théâtre pour des jeunes « en transition » entre les structures de soins psychiatriques et un retour dans la communauté, Espace Transition¹⁹, nous ont pistée sur le concept d'espace potentiel pour des programmes utilisant l'art comme lieu de passage, d'entre-deux, d'intégration d'expériences et d'univers différents. Nous avons également en tête les propos de certains jeunes inuit rapportés dans la littérature, qui décrivent la difficulté de vivre dans « deux mondes opposés » (Kral, 2009). En ce sens, le concept d'espace potentiel nous paraît à propos, pour alimenter un processus de recherche qui tente de

¹⁹ <https://www.etpsy.ca/>

mieux comprendre l'apport d'un lieu d'expression par les arts du cirque pour ce qui est du développement d'un rapport créatif à une culture métissée. Notre processus de recherche s'inscrivant à l'orée d'univers de pensée différents, nous choisissons ainsi de nous inspirer du concept tel un espace potentiel pour enrichir nos réflexions (LaMothe, 2005), à l'instar d'autres qui ont « joué » avec pour contribuer à des perspectives sur l'humain et la société dans différents domaines (Applegate, 1989 ; Belin, 1999 ; BenEzer, 2012 ; Foucart, 2008 ; Parazelli, 1996). Néanmoins, nous nous distançons de ses racines psychanalytiques pour plutôt utiliser le concept dans sa valeur universelle et heuristique. En effet, certains aspects tels que le développement psychique du bébé dans sa capacité à distinguer le réel du fantasme (et les notions structurales, comme la psychose qui peut résulter de conditions de l'environnement trop faillibles ou intrusifs) nous paraissent particulièrement éloignées d'un cadre de référence inuit et risqueraient de participer à une imposition de référents culturels que nous désirons éviter.

Nous retenons donc particulièrement certains aspects de sa théorie qui nous paraissent d'intérêt pour notre propos. D'une part, nous conservons la conception de la créativité, intimement liée dans les écrits de Winnicott à une façon d'utiliser son environnement au service de soi. Nous concevons ici cette notion de « soi » (*self*) dans une perspective phénoménologique plutôt que psychanalytique. Dans ses écrits, Winnicott insiste sur la notion « d'expérience », du « sentiment du soi », « non pas comme une défense contre l'angoisse, mais comme l'expression du JE SUIS, je suis en vie, je suis moi-même » (1975, p.114). Nous ne nous attardons pas ici aux compréhensions sous-jacentes qui pourraient y être rattachées (p.ex., le fait d' « exister comme unité » par opposition à un morcellement qui pourrait être rattaché à une structuration psychotique), mais plutôt à cette expérience en tant que ressenti.

D'autre part, Winnicott insiste sur le caractère essentiel de la relation et de l'environnement social dans ce qui participe au développement d'un sentiment

d'exister et à cette possibilité d'être créatif, « d'utiliser sa personnalité toute entière ». C'est le reflet offert par l'autre, présenté chez Winnicott tant comme la mère, le thérapeute ou l'ami (1975, p.114), qui dans un contexte de confiance permet d'intégrer l'expérience créative à un sens de soi. Alors que cette possibilité de confiance en l'environnement est reliée dans ses écrits aux toutes premières expériences avec la figure d'attachement centrale, Winnicott semble inclure également de manière plus large l'environnement social comme jouant un rôle ultérieur dans la capacité créative de l'individu. À ce sujet, il parle entre autres de « cadre thérapeutique », en offrant une définition qui ne se restreint pas à l'acception commune du terme : « qu'il soit analytique, psychothérapeutique, qu'il s'agisse de travail social, d'architecture, etc. » (Winnicott, 1975, p.112).

La notion de confiance a été également reprise dans une perspective sociologique, qui s'éloigne des expériences précoces pour s'intéresser à l'impact des situations sociales sur cette confiance de l'individu en l'environnement et sur sa capacité à être créatif (Belin, 1999 ; Foucart, 2008). L'espace transitionnel a été utilisé pour réfléchir à la fonction des lieux d'appartenance pour les jeunes marginalisés, soulevant la question sur les conditions qui font d'un lieu une aire transitionnelle d'expérience (Parazelli, 1996). Les conditions élaborées par Winnicott ont donc été reprises sous un angle sociologique, qui ne se limite pas à la relation précoce avec la mère mais conçoit les relations avec les « acteurs sociaux » : on parle alors de réciprocité des relations (aire de jeu partagée), de la confiance et la fiabilité des acteurs présents (p.ex. les adultes, les pairs, etc.), ainsi que de l'aspect informel (un jeu créatif qui se distingue de jeu qui serait régulé par des règles précises et pré-établies, ce que Winnicott élabore lorsqu'il distingue le « *play* » de « *game* ») (Tremblay et Parazelli, 2001). Nous retenons donc ces contributions, qui participeront à notre questionnement d'une part de l'utilisation par les jeunes de l'espace d'Arctiq, et d'autre part des conditions ou ingrédients qui peuvent contribuer à faire de ce lieu un espace potentiel pour ces jeunes. Ces ajustements de la théorie de Winnicott s'arriment pour nous à la perspective

d'interactionnisme symbolique, qui conçoit la construction du soi comme indissociable du monde social dans lequel il évolue, façonné par lui et le façonnant à son tour au travers des interactions.

Finalement, Winnicott traite dans son ouvrage *Jeu et réalité* (1975) d'un thème qui rejoint tout en se distançant de notre intérêt pour le rapport qu'entretiennent les jeunes à la tradition. Il situe la notion d'« expériences culturelles » au sein de l'espace potentiel, en définissant la culture comme « la tradition dont on hérite » (Winnicott, 1975, p.184) et en référant aux mythes fondateurs pour « l'histoire de la culture humaine ». Il précise placer l'accent surtout sur l'expérience plutôt que sur une définition précise de la culture elle-même. En ce sens, Winnicott s'intéresse surtout au « jeu réciproque entre l'originalité et l'acceptation d'une tradition » puisque « dans tout champ culturel, il est impossible d'être original sans s'appuyer sur la tradition » (1975, p.184). En cela, nous voyons une similarité avec les propos de Gadamer sur la tradition, présentés plus haut. La pensée de Winnicott nous amène toutefois à préciser ce qui se produit *entre* ce qui est transmis et transformé, soit adapté pour une constitution identitaire à la fois issue d'une tradition (ici, à la fois inuit et occidentale) et d'une expression singulière. Ainsi, les propos de ce clinicien rejoignent notre intérêt pour ce que les jeunes *font* des influences auxquelles ils sont exposés, dont l'accès à des référents culturels traditionnellement inuit (p.ex. chants, pratiques de jonglage) dans un cadre d'expression artistique qui se base sur des influences et traditions diverses. Notre emploi du terme « culture » est néanmoins plus spécifique que celui de Winnicott puisque, au-delà de ce que nous retirons de ses écrits comme faisant référence à une culture de l'humanité universelle, nous intégrons également l'idée d'un système de valeurs, de codes, de pratiques partagés qui permet de donner sens au monde (Baubet et Moro, 2009). Ainsi le terme « expériences culturelles » sera employé d'une façon qui comprend également des expériences qui participent à se sentir faire partie d'un groupe culturel donné, dans ce cas-ci inuit. Nous partageons toutefois l'intérêt pour la fonction que revêtent les expériences culturelles pour

l'individu : « ce sont ces expériences culturelles qui apportent à l'espèce humaine cette continuité transcendant l'expérience personnelle » (Winnicott, 1975, p.185-186).

Ainsi, l'espace potentiel ou l'aire transitionnelle est un concept qui accompagnera notre réflexion pour ce qui est de l'art utilisé comme espace intermédiaire entre tradition et modernité. Il est à noter que cette perspective sera employée non pas pour enfermer l'expérience des participants dans ce cadre de référence, mais plutôt comme un référent, qui pourra alimenter notre réflexion sur l'apport de l'espace d'Arctirq.

1.2.2.1. Utilisation de l'art comme voie thérapeutique

Le lien entre art et santé remonte à des temps anciens. Toutefois, les cultures et les époques ont donné lieu à diverses conceptualisations de la façon dont les arts peuvent contribuer à un mieux-être, qu'il soit individuel ou collectif. Ainsi, les paragraphes suivants seront consacrés à faire un bref survol (non exhaustif) des différentes façons d'employer l'art comme « thérapeutique » à travers le temps, dans les sociétés autochtones et occidentales. Le lecteur retrouvera donc au fil du texte diverses visions associées à l'idée du thérapeutique ou de la guérison. La définition du terme « thérapeutique » employée dans cette étude sera ensuite clarifiée, et l'approche du cirque social située parmi les divers emplois de l'art pour favoriser un changement individuel ou collectif.

Dans les nations autochtones, le pouvoir guérisseur des arts visuels, de la musique, de la danse, du théâtre et des contes est décrit comme ayant toujours fait partie intégrante du quotidien (Archibald, Dewar, Reid et Stevens, 2012 ; Dufrene, 1990). Dans plusieurs langues autochtones, aucun mot n'existait traditionnellement pour désigner

l'art, tant ce concept était intégré dans le quotidien (Trépanier et Creighton-Kelly, 2011). Les histoires, incluant celles véhiculées par l'art visuel, et les récits traditionnels, emploient souvent un langage reconnu comme ingrédient important dans l'art-thérapie, soit la métaphore et les symboles (Archibald, Dewar, Reid et Stevens, 2012 ; Moon, 2007). Terry Tafoya, conteur autochtone et psychologue clinicien, décrit la fonction des récits traditionnels comme une « médecine », qui selon les aînés véhiculent un message pour le passé, le présent et le futur (2000, cité dans Archibald, Dewar, Reid et Stevens, 2012). Les productions artistiques ou artisanales reliées aux diverses traditions autochtones, soit par exemple les sculptures, les tambours, les masques, les vêtements ornés de décorations, les bijoux, ont en commun qu'ils véhiculent une composante spirituelle ou symbolique significative. C'est d'ailleurs cette inclusion d'un caractère sacré dans la notion de guérison qui semble distinguer les perspectives autochtones de la médecine occidentale. De fait, la guérison pour les Autochtones est souvent décrite comme holistique, alors que les traitements du corps, du bien-être mental et de la spiritualité requièrent des professionnels ou services différents dans les perspectives occidentales (Dufrene, 1990).

L'étude menée pour la Fondation autochtone de guérison sur les activités créatives et la guérison, à partir d'entrevues avec des guérisseurs, conseillers ou intervenants culturels et coordonnateurs de programmes chez les Premières Nations, Inuit et Métis du Canada, a permis de relever que partout, les interventions basées sur des activités créatives « sont considérées comme des aides efficaces à la démarche de guérison » (Archibald, Dewar, Reid et Stevens, 2012, p.5). En fait, l'étude fait ressortir trois thèmes majeurs qui distinguent la relation entre les activités créatives et leur aspect thérapeutique, qui sont illustrés dans le schéma ici-bas. L'on retrace d'abord les activités créatives en guérison, qui réfèrent aux bienfaits de l'utilisation de l'art en soi. Les activités créatives en thérapie soulignent la plus-value d'inclure l'art dans un processus thérapeutique, par exemple au niveau des traumatismes historiques comme

les survivants des pensionnats. Le troisième thème touche la guérison traditionnelle qui inclut « la culture, la langue, l'histoire, la spiritualité, le savoir traditionnel, l'art, la pratique du tambour, le chant, la danse, l'art du récit ou du conte » (Archibald, Dewar, Reid et Stevens, 2012, p.34).

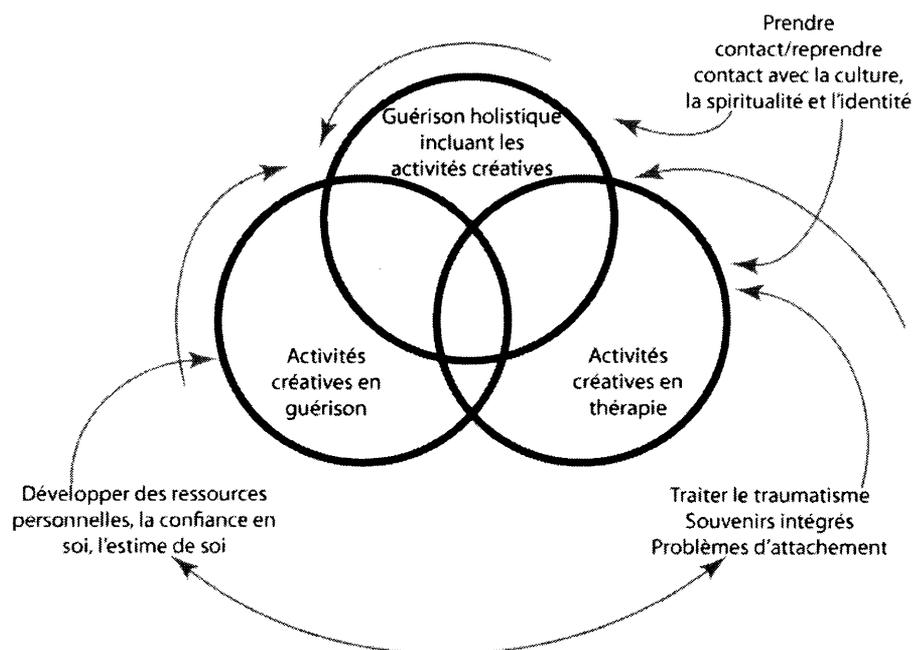


Figure 1.2 Activités créatives et guérison : trois modèles interreliés²⁰

Actuellement, la notion de guérison passe aussi par la réappropriation de pratiques artistiques qui sont également traditionnelles, associées à une identité culturelle (ce qui touche au troisième thème rapporté plus haut). Cet aspect de la guérison à travers la redécouverte de pratiques traditionnelles est particulièrement vraie pour les individus pour qui ces symboles ont été dénigrés ou interdits, dans les écoles

²⁰ Tiré de Archibald, Dewar, Reid et Stevens (2012, p.26)

résidentielles par exemple (Archibald et Dewar, 2010). Les activités créatives sont fortement reliées à la culture pour les guérisseurs et conseillers questionnés, qui dans leurs réponses pouvaient difficilement isoler les bienfaits d'une activité culturelle comparativement à une activité artistique (Archibald et Dewar, 2010). Par exemple, Elisapee Davidee Aningmuq²¹, guide culturel et conseillère à Iqaluit, Nunavut, souligne les bienfaits pour plusieurs personnes de s'adonner à des activités de création d'habits traditionnels :

Dans bien des communautés inuites, c'est l'identité culturelle qui manque. Quand on ne connaît pas sa culture, qu'on ne sait pas à quel point les gens étaient créateurs dans le passé, souvent on se sent perdu. Qu'est-ce qui fait de vous un Inuit ou une Inuite? La langue? Le chant guttural? La danse du tambour? La confection de vêtements traditionnels? J'ai vu au cours des années des gens retrouver leur identité culturelle en étant capables de créer quelque chose provenant de la culture inuite (Archibald, Dewar, Reid et Stevens, 2012, p.61).

Les perspectives occidentales quant à l'aspect thérapeutique de l'art sont parfois opposées aux perspectives autochtones comme étant « nouvelles » comparativement à ces dernières. Toutefois, l'idée de soigner par l'art ne semble pas si récente si l'on s'attarde aux influences qui ont marqué les cultures occidentales. On retrace déjà dans la Bible un récit sur le cithare de David employé comme soulagement aux terreurs du roi Saül : « Quand un mauvais esprit t'assiellera, il en jouera et tu iras mieux » (Brun, 2005, p.325). Avant le 19^e siècle, l'art semblait être considéré comme une façon de

²¹ Coordonnatrice et directrice communautaires de mieux-être et de counselling adaptés à la culture tel que Iliqussittigut Makigiarniq (« recourir à notre force culturelle pour se relever »), Elisapee Davidee Aningmuq a été interviewée dans le cadre de l'étude menée pour la Fondation autochtone de guérison sur les activités créatives et la guérison

guérir l'âme (Brun, 2005), de « distraire » les individus affectés par ce qui était alors considéré comme folie ou aliénation (Klein, 2008). L'âme et le corps étaient à cette époque imbriqués dans la façon de concevoir la maladie et la guérison, ce qui se rapproche des conceptions autochtones qui incluent la spiritualité dans une vision holistique du mieux-être. Le champ de la médecine a toutefois connu plusieurs transformations depuis, incluant le développement de la psychiatrie et de la psychologie comme disciplines. Plusieurs écoles de pensées et approches ont été développées quant à l'utilisation de l'art à des fins thérapeutiques, dont nous n'offrirons ici qu'un bref aperçu. Dans la branche psychanalytique, c'est relativement récemment que l'on a cherché à définir et théoriser le champ des médiations thérapeutiques, ce qui a été fait majoritairement en France²². L'action potentiellement thérapeutique de l'utilisation de l'art dans ces dispositifs est située dans le fait de soutenir des processus de transformation et de symbolisation de contenus affectifs (Brun, 2012). En d'autres mots, le fait de pouvoir mettre une image ou des formes sur le vécu interne est considéré comme thérapeutique en soi. Diverses modalités existent avec certaines qui incluent les médiations artistiques dans le cadre thérapeutique au sein d'une thérapie psychanalytique, et d'autres offerts par des professionnels divers (éducateurs, infirmiers, etc.), sans travail d'interprétation sur l'œuvre ou la relation thérapeutique (Brun, 2005).

Parallèlement aux médiations thérapeutiques qui s'inscrivent dans la branche psychanalytique, l'art-thérapie²³ est une discipline ayant été développée pour formaliser l'utilisation de l'art au sein d'un processus thérapeutique. Elle ne s'inscrit

²² Pour un ouvrage complet sur la théorie et la pratique des médiations thérapeutiques, voir le « Manuel des médiations thérapeutiques » par Brun, Chouvier et Roussillon (2013)

²³ Pour un aperçu plus complet du développement de l'art-thérapie au cours de l'histoire, voir « L'art-thérapie », par Jean-Pierre Klein (2008)

pas dans une approche psychologique en particulier (p.ex. psychodynamique, cognitivo-comportementale, humaniste), bien que les art-thérapeutes peuvent se réclamer de diverses approches, qui donneront une couleur différente au processus. La vision thérapeutique est associée à « la création comme processus de transformation » (Klein, 2008, p.41) : au-delà de l'expression ou de la signification des contenus en tant que tel, on s'intéresse à l'effet produit par exemple d'une forme ou d'une couleur, au dialogue entre l'individu et son œuvre, qui n'est pas vue comme un produit fini mais plutôt comme une invitation à « jouer » avec ce qui émerge pour en faire sens. Ainsi, elle peut être définie comme un « accompagnement thérapeutique de personnes mises en position de création de telle sorte que leur parcours d'œuvre en œuvre fasse processus de transformation d'elles-mêmes » (Klein, 2008, p. 45). D'autres disciplines se sont développées parallèlement, dont la thérapie par la danse / le mouvement, par la musique (musico-thérapie) et par les arts expressifs²⁴.

Ces exemples ne sont qu'un aperçu des rapprochements entre l'art et la santé qui ont connu des évolutions selon l'époque, la culture et les conceptions de la santé et de ce qui peut être considéré comme « thérapeutique ». L'on peut d'ailleurs constater que la définition de ce terme diffère considérablement selon les approches et univers culturels. Ce bref survol de l'historique de l'utilisation de l'art au travers les époques, et dans les perspectives autochtones, bien que non exhaustif, nous incite à une certaine humilité quant à la perspective actuelle adoptée en psychologie sur ce qui définit le « thérapeutique ». En effet, cette perspective s'inscrit dans un contexte et une histoire ; elle sera nécessairement amenée à se transformer éventuellement. La psychothérapie telle que définie aujourd'hui par l'Ordre des psychologues du Québec se décrit comme suit :

²⁴ <http://www.ieata.org/about.html>

Un traitement psychologique pour un trouble mental, pour des perturbations comportementales ou pour tout autre problème entraînant une souffrance ou une détresse psychologique qui a pour but de favoriser chez le client des changements significatifs dans son fonctionnement cognitif, émotionnel ou comportemental, dans son système interpersonnel, dans sa personnalité ou dans son état de santé. Ce traitement va au-delà d'une aide visant à faire face aux difficultés courantes ou d'un rapport de conseils ou de soutien.²⁵

Actuellement, ce qui est reconnu comme thérapeutique dans ce contexte s'inscrit donc dans le cadre d'un tel traitement pour les professionnels de la santé du Québec. Pour les besoins de cette étude, notre emploi du terme « thérapeutique » se distingue d'un cadre psychothérapeutique tel qu'entendu par la description citée, pour plutôt se rapprocher des définitions autochtones présentées plus haut. D'une part, cela comporte l'idée d'un sentiment général de « guérison », qui va au-delà d'un meilleur fonctionnement psychologique pour inclure les dimensions physique, mentale, émotionnelle et spirituelle. La fierté culturelle, dans une perspective incluant l'individu, la famille et la collectivité en fait aussi partie. Aussi, la notion de cadre diffère : dans les perspectives autochtones, l'environnement dans lequel la démarche se situe est souvent à l'extérieur, loin des milieux institutionnels (Dufrene, 1990) et n'inclut pas nécessairement de thérapeute : « Pour aider une personne dépressive, nous l'amenions chasser. Au moment où il chassait, il était une autre personne. Il était celui qui prenait le leadership. Il avait le contrôle de sa vie. C'est l'une des approches inuites » (Participant d'Inuulitsivik, Nunavik, cité dans Lessard, Bergeron, Fournier et Bruneau, 2008, p.25). Ainsi, le terme thérapeutique tel qu'employé dans cette étude ne réfère pas à un changement attribuable à un processus de psychothérapie tel que défini dans la discipline de la psychologie. Il désigne plutôt le processus de

²⁵ Définition tirée de : <https://www.ordrepsy.qc.ca/qu-est-ce-qu-un-psychotherapeute->

transformation ou de changement vers un mieux-être global, qui puisse se déployer à travers des expériences significatives, qui ne sont pas nécessairement situées dans un cadre thérapeutique.

L'art employé pour initier des changements sur un plan collectif apparaît intrinsèquement lié avec les modèles de la vision de l'art et de la guérison dans les sociétés autochtones. Plusieurs artistes autochtones rapportent ressentir une responsabilité d'inclure leur communauté dans leur pratique artistique ; « de cette façon, l'art qui est réalisé en collaboration avec une communauté peut constituer une partie intrinsèque d'un processus de guérison, qui renforce cette communauté » (Trépanier et Creighton-Kelly, 2011, p.61). Tel que mentionné plus haut, la grande majorité des programmes de guérison au niveau communautaire chez les Premières Nations, Inuit et Métis incluent les activités créatives (Archibald, Dewar, Reid et Stevens, 2012).

Bien que nous ayons présenté plus haut les divergences entre les sociétés occidentales et autochtones pour ce qui est de la vision du thérapeutique, plusieurs emprunts ont été faits de part et d'autre, tant dans les médiums et modalités utilisées (thérapie plus formelle, art-thérapie, etc.) que dans la vision de ce qui est thérapeutique, pour les professionnels (Archibald, Dewar, Reid et Stevens, 2012) et dans les approches de santé publique, qui incluent maintenant une vision plus holistique (Castellano, 2010). Entre autres exemples, Augusto Boal (2006) a développé un modèle d'utilisation du théâtre en Amérique latine comme levier pour l'empowerment et l'action sociale, idée ayant d'ailleurs été reprise à plusieurs endroits au Canada auprès des populations autochtones (Episkew, 2009). Le « Théâtre de l'Opprimé » consiste en un processus de transformation du spectateur en acteur : par des ateliers qui visent d'abord à fournir une connaissance de base du théâtre à des individus qui n'y auraient pas accès autrement, ceux-ci sont ensuite invités à mettre en scène des formes d'oppression populaire afin de participer activement à un processus qui dénonce

celles-ci (Boal, 2006). L'idéologie de Boal a également représenté une influence majeure dans le programme Cirque du Monde à Mexico (Rivard, Bourgeault et Mercier, 2010). Mc Cutcheon (2004) rapporte que la plupart des initiatives utilisant des approches par le théâtre ou le cirque comme moteur de changement social s'adressent plus particulièrement aux jeunes qui sont aux prises avec une forme d'adversité (pauvreté, discrimination, etc.). Cet auteur souligne le besoin de programmes innovateurs pour « armer » ces jeunes contre les multiples pressions qu'ils vivent.

La pratique du cirque social²⁶ est globalement définie par l'utilisation du médium du cirque, avec la visée de fournir un environnement où l'individu puisse développer sa propre expression artistique, vivre une expérience de groupe, et ce faisant permettre à des jeunes dits « à risque » de développer de nouveaux liens avec la société (Maglio et McKinstry, 2008). Le cirque social, de par sa nature marginale et non-élitiste, est souvent décrit comme un bon médium pour approcher les jeunes aux marges de la société, qui sont d'ailleurs le plus souvent la clientèle cible de ce genre de programmes. La variété de spécialités qui le composent - incluant souvent acrobaties, jonglerie, clown et magie - permet à tous de participer, peu importe l'âge, le statut, la forme physique (Mc Cutcheon, 2004 ; Rivard, Bourgeault & Mercier, 2010). Son côté spectaculaire, de concert avec la prise de risque inhérente à cette discipline, en fait un médium qui capte facilement l'intérêt des jeunes. C'est une approche qui permet d'arriver à des résultats concrets en relativement peu de temps (Rivard, Bourgeault & Mercier, 2010). Cela fournit un moteur de motivation important à un apprentissage où les jeunes ont non seulement du plaisir, mais voient l'aboutissement de leurs efforts en quelque chose de socialement valorisé. Cette pratique se distingue du cirque

²⁶ Le cirque social se décline en plusieurs appellations telles que « cirque communautaire », « cirque récréationnel », ou « nouveau cirque » (Maglio & McKinstry, 2008).

comme art de piste, puisqu'elle « mise davantage sur l'expérience vécue par les participants que sur le résultat artistique découlant de cette expérience ; [elle] établit avec les jeunes et la communauté un rapport qui va au-delà de la fonction esthétique et divertissante du cirque traditionnel » (Gravel et Richard, 2008). En effet, le cirque donne place non seulement à la créativité et à l'expression, mais créerait un pont entre les arts et le travail social (Rivard, Bourgeault et Mercier, 2010). Ce type de projets priorise ainsi une transformation individuelle et collective aux habiletés de cirque en soi ; au-delà de former des circassiens, on cherche plutôt à amorcer une transformation chez les participants, qu'ils pourront appliquer ailleurs (Spiegel, Breilh, Campana, Marcuse et Yassi, 2015).

Cette forme d'intervention est toutefois relativement jeune : on dénote ainsi une littérature scientifique insuffisante sur les programmes de cirque social et leur fonctionnement (Maglio & McKinstry, 2008; Mc Cutcheon, 2004) ; celle-ci est surtout constituée de thèses et de mémoires. Les effets rapportés se situent au niveau individuel et collectif. Parmi les bénéfices personnels, notons des bienfaits physiques (Maglio et McKinstry, 2008 ; Mc Cutcheon, 2004 ; Rivard, Bourgeault et Mercier, 2010) et psychologiques : une augmentation d'un sentiment de contrôle sur sa vie de par le fait de maîtriser ses peurs (Mc Cutcheon, 2004; Rivard, Bourgeault et Mercier, 2010), une meilleure auto-discipline et habitudes de vie (Mc Cutcheon, 2004 ; Rivard, Bourgeault et Mercier, 2010), une augmentation de l'estime de soi, de pair avec une fierté face aux difficultés surmontées, ainsi qu'une peur moindre de l'échec (Maglio et McKinstry, 2008 ; Mc Cutcheon, 2004, Rivard, Bourgeault et Mercier, 2010), avec une diminution des activités « à risque » (consommation de drogues, vols) (Mc Cutcheon, 2004 ; Rivard, Bourgeault et Mercier, 2010). Sur le plan collectif, sont relevés un sentiment d'appartenance et un phénomène d'entraide qui se crée entre les membres du groupe, qui se manifeste souvent par le sentiment d'avoir trouvé une « famille » (Maglio et McKinstry, 2008 ; McCutcheon, 2004 ; Plante, 2011 ; Spiegel, Breilh, Campana, Marcuse et Yassi, 2015), ainsi qu'une diminution de la

stigmatisation de par les performances publiques, qui transforment le regard extérieur de la communauté sur ces jeunes (McCutcheon, 2004 ; Plante, 2011 ; Rivard, Bourgeault et Mercier, 2010). Ces études font la lumière sur la portée du cirque social dans des contextes différents : elles portent sur des programmes de cirque implantés dans un milieu scolaire en Australie (Maglio et McKinstry, 2008 ; McCutcheon, 2004), sur des programmes de Cirque du Monde, qui œuvre surtout auprès de jeunes de la rue, au Burkina Faso (Plante, 2011), au Mexique et dans une communauté Attikamekw (Rivard, 2008 ; Rivard, Bourgeault et Mercier, 2010) et sur un programme en Équateur en partenariat avec le Cirque du Soleil (Spiegel, Breilh, Campana, Marcuse et Yassi, 2015).

Spécifiquement dans le contexte inuit, une étude de Schwan & Lightman (2013) offre une perspective sur CIRQINIQ, un programme de cirque social développé en 2009 à travers un partenariat entre le Cirque du Soleil et le gouvernement du Nunavik. À partir d'entrevues avec les instructeurs de cirque, des membres du gouvernement du Nunavik et le directeur de Cirque du Monde, l'analyse pose une perspective critique sur ces discours, mis en dialogue avec l'historique de colonisation des Inuit du Canada. Les auteurs relèvent par exemple la perception des intervenants du programme de cirque comme supportant l'apprentissage de la culture inuit, favorisant la confiance et favorisant un modelage d'une communauté en santé par les règles liées à la sécurité et à la discipline du temps. Par ailleurs, les intervenants offraient l'explication du manque d'engagement de certains jeunes dans le programme en lien avec l'adversité présente dans leur vie. Les auteurs soulignent les tensions et risques inhérents à ces discours, qui peuvent perpétuer une posture colonialiste. Ils proposent une interprétation alternative du manque d'engagement des jeunes comme pouvant aussi être une forme de résistance et de survie culturelle (face à un programme qui offre une structure et des attentes éloignées des façons de faire inuit) plutôt que comme un risque. Si les auteurs reconnaissent les bénéfices qui peuvent résulter d'une participation au programme de cirque, ils invitent également à une prudence et

une réflexivité quant à des programmes façonnés dans une culture et donnés par des intervenants portant une vision du monde différente de celle dans laquelle ce programme est proposé.

Le projet qui nous intéresse, Artcirq, utilise le cirque social comme moyen de prévention du suicide et de revalorisation de la culture locale²⁷. Ancré dans la petite communauté d'Igloolik, au Nunavut, cet espace créatif offre depuis 1998 aux jeunes inuit l'opportunité de développer des connaissances circassiennes et de faire rayonner ces apprentissages hors de leur communauté, comme en témoigne leur présence aux jeux olympiques de 2010 à Vancouver²⁸. À notre connaissance, une seule étude ethnographique a ciblé spécifiquement le collectif, et s'y attarde sous deux volets, soit par le lien entre les arts du cirque et la prévention du suicide (Van Eeckhout, 2010) et par le cirque comme espace de parole (Van Eeckhout, 2012). Le premier travail, qui constitue un mémoire de master 1, offre une analyse ethnographique, descriptive et théorique de trois représentations d'Artcirq. Une première partie du mémoire offre une description des mythes d'origines évoqués dans ces spectacles. Puis, des liens sont réalisés entre la façon dont la formation circassienne (p.ex. apprentissage des équilibres, concentration requise) permet le développement de capacités réflexives (*isuma*), qui constitue une valeur essentielle pour les Inuit. Enfin, l'auteur propose une réflexion sur le rôle des spectacles pour ce qui est de la représentation de la culture inuit. Cette étude offre une description riche sur un plan ethnographique des pratiques actuelles d'Artcirq, en faisant des liens avec des valeurs et traditions inuit. Toutefois la question de la prévention du suicide, bien que nommée comme question de base de l'étude, ne semble pas y être traitée en soi, autre que de mentionner qu'elle

²⁷ Pour une présentation plus complète de l'histoire d'Artcirq, de ses activités, ainsi que du contexte de la communauté dans lequel le collectif s'inscrit, voir le chapitre 2, sections 2.4.2 et 2.4.3

²⁸ <http://www.artcirq.org/historique.htm>

fait partie des propositions d'Artcirq. L'étude relève des éléments intéressants tels que l'inclusion d'éléments culturels dans le cirque et le développement d'un sentiment d'appartenance, qui seraient pertinents à explorer plus en profondeur, en partant de la perspective des participants et en les contextualisant dans une littérature sur la prévention du suicide chez les jeunes inuit. Le deuxième volet porte sur la relation entre la circulation de la parole au sein d'Artcirq et les codes sociaux à Igloolik (Van Eeckhout, 2012). Basée sur des travaux ethnographiques ainsi que sur un terrain de trois mois au sein d'Artcirq (échanges informels et observations), l'étude approfondit la façon dont Artcirq s'inscrit dans les codes culturels et pratiques inuit, en relevant notamment l'expression des émotions, le silence, l'exercice de l'autorité, la dimension culturelle des spectacles. L'auteur souligne entre autres l'organisation fluide et singulière d'Artcirq, qui apparaît en concordance avec les valeurs inuit du respect du rythme propre à chacun afin de développer la confiance en soi.

Céline Petit (2011), dans sa thèse doctorale consacrée à la place du jeu dans les sociétés inuit traditionnelles et contemporaines, offre également une description et analyse d'Artcirq (voir chapitre VII, p.507). Elle fait des rapprochements entre les pratiques de cirque (sauts en hauteur, acrobatie, jonglerie, technique du corps, jeu clownesque) et les pratiques traditionnelles à Igloolik ou dans d'autres groupes inuit, tout en soulignant les adaptations et invitations à « être créatif » par les participants eux-mêmes. Elle relève entre autres les multiples références à des jeux inuit mises en scène dans les représentations (jeux vocaux « de gorge », jeux de jonglage et danses à tambour avec chants, jeu de traction sur la bouche et la joue), qui sont « donnés à voir comme symboles de la culture inuit » (Petit, 2011, p.510). En guise de conclusion, elle met de l'avant l'importance du jeu pour la santé chez les iglulingmiut, selon des perspectives traditionnelles, toujours présentes dans la communauté :

[...] jouer avec d'autres membres du groupe constitue en effet une pratique nécessaire à l'équilibre psychique et émotionnel de la personne, ou au bon fonctionnement de ses facultés mentales (*isuma*), en ce qu'elle lui permet notamment d'évacuer certaines préoccupations, tensions ou rancœurs. Parce qu'elle reste investie d'une capacité inhérente à faire émerger, chez le joueur, des sentiments de joie (*quviasungniq*), la participation une activité ludique collective semble entendue plus loin comme une pratique favorisant un accroissement de la force vitale ou de la vitalité (*inuusiq*) de l'individu. C'est notamment en tant que moyen d'assurer aux participants un bien-être émotionnel, voire un supplément de vitalité ou une forme de revitalisation psychique, que la pratique rituelle de jeux collectifs semble aujourd'hui investie d'une fonction de régénération de tout le corps social.(p.526)

Le potentiel de l'espace créatif offert par le cirque social apparaît donc comme étant prometteur pour favoriser le développement et le bien-être de jeunes inuit. Les recherches citées semblent toutes mettre de l'avant les bénéfices tant individuels que collectifs de la participation à un tel collectif. Toutefois, plusieurs de ces études se basent surtout sur les perspectives des logiques de pensées derrière ces programmes de cirque, ou encore sur celles des intervenants. Aussi, les deux programmes de cirque existant dans l'Inuit Nunangat apparaissent particuliers comparativement à d'autres projets de cirque de par la place importante faite à l'inclusion d'éléments traditionnels inuit, dans une visée de valorisation de la culture locale. L'étude de Van Eeckhout (2010 ; 2012) offre une perspective ethnographique qui fait des liens entre la culture traditionnelle et actuelle au sein de l'espace de cirque ; toutefois, aucune donnée n'est disponible sur la perspective des jeunes inuit eux-mêmes. Une vision psychologique permettrait de s'attarder au processus de changement qui peut avoir lieu selon leur perspective. Il nous apparaît ainsi important d'explorer plus en profondeur le vécu des participants en lien avec cet espace de créativité, ayant en tête les concepts de tradition et de modernité, en empruntant une perspective de mieux-être.

1.3 Contexte théorique : bilan et conclusions

L'ampleur des défis auxquels la majorité des communautés inuit au Canada sont actuellement confrontées pointe vers une nécessité de services qui répondent aux besoins locaux. Les questions très présentes actuellement tant dans les communautés que les milieux académiques utilisent un discours de promotion de la santé et du bien-être, avec un focus sur la connexion à la culture et aux traditions ainsi que sur les services développés par les communautés elles-mêmes. Des initiatives utilisent l'art et l'espace créatif afin d'amorcer des changements communautaires auprès des jeunes inuit. L'art et la créativité sont suggérés par plusieurs auteurs comme éléments-clés pour le développement de l'individu et sont par ailleurs traditionnellement associés aux processus de guérison dans maintes collectivités autochtones. Il apparaît ainsi important d'explorer la capacité de tels programmes d'intervention alternatifs, s'ancrant dans une approche communautaire, à favoriser le mieux-être. Cependant, il apparaît essentiel d'explorer d'abord le rapport particulier qu'établissent les jeunes qui participent à un tel programme à leur propre culture, dans sa tension entre tradition et modernité. Une telle démarche permettra de s'approcher du sens donné par les participants eux-mêmes à leur propre expérience.

1.4 Objectifs de recherche

Ainsi, la présente recherche s'intéresse aux Inuit participant au projet Artcirq, à Igloolik, et cherchera à répondre aux objectifs suivants :

- 1) Mieux comprendre l'expérience de l'espace créatif des jeunes inuit participant à Artcirq.
- 2) Mieux comprendre comment cet espace créatif peut contribuer à leur mieux-être²⁹.
- 3) Explorer le rapport à la tradition et à la modernité des participants dans l'espace créatif d'Artcirq.

Nous élaborerons dans le prochain chapitre sur la méthode employée pour répondre à ces objectifs de recherche.

²⁹ Nous supposons que les jeunes qui participent à Artcirq en retirent une certaine expérience positive, cette participation étant tout à fait volontaire. Le terme de « mieux-être » est sciemment choisi pour référer à une expérience idiosyncratique significative, et de ce fait s'éloigner d'une vision normative et figée du bien-être qui serait compris comme un état statique dans le temps.

CHAPITRE II

CADRE PARADIGMATIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE

Dans ce chapitre, nous élaborerons la démarche qui nous a permis de répondre aux objectifs de recherche. Ces objectifs se rapportent à 1) décrire les significations que les jeunes inuit impliqués dans le groupe d'Artcirq rattachent à leur participation ; 2) mieux comprendre comment ces expériences peuvent contribuer à leur mieux-être, et finalement 3) mieux comprendre la façon dont sont vécues les expériences rattachées aux traditions inuit à l'intérieur de l'espace d'Artcirq. De prime abord, le cadre conceptuel de l'étude sera présenté, lequel s'inscrit dans un paradigme constructiviste-interprétatif, ainsi qu'à l'intérieur d'une posture critique. Les présupposés rattachés au sujet d'étude et les référents théoriques qui ont guidé notre analyse seront élaborés. Nous décrirons également la façon dont la démarche ethnographique, interactionniste et phénoménologique-interprétative ont été intégrées dans la méthodologie qui guide le processus de recherche.

En second lieu, nous aborderons la démarche méthodologique et le travail de terrain. Nous présenterons la préparation à la recherche, la description du contexte d'Igloolik ainsi que du collectif d'Artcirq, pour ensuite détailler le processus entourant la collecte de données ainsi que l'analyse de celles-ci. Enfin, les questions de rigueur et d'éthique seront abordées.

2.1 Introduction à la démarche de recherche

La méthodologie qualitative constitue le devis le plus adapté au propos et aux objectifs de ce projet de recherche. De par son approche inductive, le devis qualitatif permet de laisser émerger le sens donné par les sujets à leur expérience sans restreindre celui-ci par une hypothèse pré-établie (Morrow, 2007). De ce fait, cette posture épistémologique de la recherche qualitative est idéale pour explorer en profondeur le vécu des jeunes inuit en lien avec la tradition, vu l'utilisation répandue de ce concept qui est peu questionné sous l'angle des jeunes eux-mêmes. En outre, la méthodologie qualitative apparaît comme la meilleure façon d'illustrer la nature multidimensionnelle de processus complexes (Morrow, 2007) tels que ceux qui font l'objet de la présente étude. Le focus sur le contexte dans lequel s'imbrique l'étude et sur la posture sociale du chercheur permettra une réflexivité essentielle pour aborder la réalité de ces jeunes, qui vivent dans une culture et un contexte fort différents de l'horizon de la chercheure.

D'autre part, la démarche qualitative apparaît comme étant la plus adaptée à notre sujet, ainsi qu'à une recherche en contexte autochtone. En effet, la souplesse requise ainsi que la conception du chercheur comme sujet non séparé de façon dichotomique de son objet de recherche permettraient entre autres de répondre à une vision de la connaissance plus relationnelle qu'individuelle. Aussi, la validité des données recueillies dans une population dont la culture est éloignée de celle des chercheurs serait mieux assurée par des méthodes qualitatives et approches épistémologiques telles que l'ethnographie (Triandis, 2000).

2.2 Position paradigmatique

Constituant un vaste éventail de procédures empiriques et de points de vue, les méthodologies qualitatives prendront une couleur particulière selon le paradigme dans lequel elles s'inscrivent. Ce qu'on entend par paradigme est un ensemble de croyances qui guident l'action (Guba, 1990, cité dans Morrow, 2007), comprenant les positions du chercheur sur la nature de la réalité (ontologie), la façon de connaître cette réalité (épistémologie) et la place des valeurs dans la recherche (axiologie). La méthodologie découle de tous ces aspects et établit la manière dont la connaissance sera acquise (Morrow, 2007). Conséquemment, afin de développer une méthodologie de recherche qui soit cohérente avec ses objectifs, le chercheur se doit de développer une bonne compréhension des paramètres découlant de la philosophie des sciences sous-tendant le paradigme dans lequel il inscrit sa pensée (Ponterotto, 2005).

2.2.1 Une posture constructiviste-interprétative

Le paradigme constructiviste-interprétatif (Morrow, 2007) est particulièrement approprié pour ancrer une méthodologie qualitative (Mucchielli, 2005), vu l'implication active du chercheur et de sa subjectivité comme instrument. L'« expérimentation » propre au constructivisme inclut plusieurs façons de faire rattachées aux méthodologies qualitatives, telles que la souplesse requise dans le recueil des données, la validation auprès des sujets de recherche, le travail intime avec la subjectivité pour en nommer quelques-uns (Mucchielli, 2005). Ainsi, le fait de situer notre recherche dans un paradigme constructiviste nous dicte une vision de la

réalité où celle-ci est conçue non pas comme unique mais plurielle (Morrow, 2005). Plus spécifiquement, nous concevons que le phénomène qui nous intéresse, soit l'expérience de jeunes inuit qui s'impliquent au sein du collectif Artcirq, ne peut être compris qu'à travers la co-construction qui opère dans la rencontre entre les univers subjectifs des participants et celui de la chercheuse. Puisque le postulat selon lequel la réalité objective peut être capturée est ici caduque, nous concevons les réflexions qui ont émergé d'un dialogue entre subjectivités comme opportunités d'enrichir les données. Ainsi, les observations et impressions de la chercheuse furent utilisées majoritairement comme matériau (Morrow, 2005). De ce fait, nous nous devons de poser un regard réflexif sur notre propre posture de chercheur.

2.2.1.1 Mise en lumière des présupposés

Notre démarche de recherche étant essentiellement intersubjective, il importe d'exposer ici les présupposés qui ont teinté notre regard sur le phénomène à l'étude. Cette exposition des horizons qui teintent le regard du chercheur répond aux besoins de réflexivité et de transparence, gage de rigueur et de qualité d'une démarche qualitative. En effet, la recherche qualitative et l'ethnographie en particulier doivent, au-delà de la description et l'interprétation de ce qui est observé, inclure la voix du chercheur afin de situer clairement le lecteur sur le processus qui a mené au savoir présenté (Tracy, 2010).

Les présupposés qui sous-tendent la démarche de recherche ici présentée appartiennent tout à la fois à un bagage théorique et personnel. D'une part, notre regard sur Artcirq s'inspire de la théorie de l'espace transitionnel de Winnicott (1975), et plus spécifiquement comme espace favorisant l'expérience culturelle, réflexion que

nous avons développée dans notre premier article. Cette théorie nous amène à nous intéresser à Artcirq en tant qu'environnement propice à une exploration de leur culture par les participants. Nous sommes particulièrement portée par la vision de la créativité proposée par Winnicott (1975), qui la présente comme « inhérente au fait de vivre », mais également comme intimement rattachée à la singularité de chacun :

« C'est en jouant, et seulement en jouant, que l'individu, enfant ou adulte, est capable d'être créatif et d'utiliser sa personnalité tout entière. C'est seulement en étant créatif que l'individu découvre le soi » (1975, p.76). Nous nous inspirons ainsi de la pensée selon laquelle la créativité est intimement liée au processus identitaire, lequel est vu comme une découverte de soi-même, et dans l'approfondissement d'un sentiment d'exister en accord avec sa singularité (Winnicott, 1975), incluant la sphère des appartenances culturelles. Aussi, notre expérience personnelle nous amène à concevoir l'art comme permettant de se rencontrer « autrement », de se connecter l'espace de quelques instants à une humanité partagée. Dans un contexte où se trouvent des tensions interculturelles liées au contexte historique et toujours actuel d'inégalités profondes entre Inuit et non-Inuit, nous portons l'apriori que l'art peut faciliter cette rencontre. Par ailleurs, portant la conception des arts comme propices à la découverte, la connaissance et la transformation de soi, nous avons également comme présupposé qu'un collectif tel Artcirq peut contribuer au mieux-être des jeunes y participant.

Ces choix théoriques sont de plus guidés par des valeurs et conceptions de l'humain et de son développement. Notre formation en psychologie humaniste teinte notre regard, particulièrement au niveau de l'intérêt pour la subjectivité de l'expérience humaine, ainsi que pour la capacité de l'individu à trouver ses propres solutions face à l'adversité (Rogers, 1968/1976). En effet, nous portons le postulat selon lequel la motivation première de l'individu est la recherche de la cohésion du soi (« *self-cohesion* »). Autrement dit, face à des difficultés, nous croyons que l'individu est intrinsèquement guidé par la recherche de solutions qui seront les mieux adaptées à

son contexte, prenant en compte ses ressources internes et externes (Buirski et Haglund, 2010). Guidée par les postulats humanistes et d'intersubjectivité en psychologie, nous reconnaissons également la primauté du lien et de la relation à l'autre dans la construction de soi (Buirski et Haglund, 2010). Ainsi, c'est à l'intérieur de cette perspective que nous avons porté notre intérêt sur Artcirq et son rôle dans le support du processus de développement des jeunes y participant.

C'est également dans notre sensibilité pour des valeurs de justice et d'équité que notre recherche s'inscrit. La profonde injustice qui règne dans l'inégalité des chances, des conditions de vie entre les communautés autochtones et non-autochtones nous interpelle particulièrement. Antérieurement à cette démarche de recherche, nous avons développé au fil des années un intérêt pour les Autochtones et pour le développement de collaborations interculturelles respectueuses et inclusives. Nous désirions comprendre leurs réalités au-delà de l'image stéréotypée qui persiste encore à leur égard dans plusieurs discours sociétaux, qu'elle soit idéalisée ou orientée sur des aspects « négatifs ». Ainsi l'orientation de notre sujet de recherche se situe dans un objectif plus large de participer à un discours qui se distingue de ceux-ci. Outre l'intérêt scientifique de développer les connaissances sur le rôle d'un groupe tel Artcirq sur les processus de mieux-être de jeunes y participant, c'est donc également dans une optique critique que cette démarche s'inscrit.

2.2.2 Une posture critique

Le choix de diriger notre intérêt sur les implications positives de la participation à Artcirq peut être questionné. En effet, cette posture qui focalise sur l'expérience individuelle pose d'une part une limite à une compréhension plus complète et

nuancée du rôle du collectif dans la communauté. D'autre part, ce positionnement comporte des risques de basculer dans une vision idéalisée du groupe, le plaçant comme solution miracle aux multiples défis de la communauté. Cette question a fait l'objet d'une réflexion constante, par un souci de rester fidèle à la réalité complexe des jeunes qui se sont impliqués dans le collectif, à laquelle nous avons eu accès de façon inévitablement partielle et limitée. Au fil de la démarche de recherche, nous avons cherché à résoudre la tension entre le souci de présenter une image fidèle à une réalité complexe et nuancée, et celui de contrecarrer les discours majoritairement négatifs. Ces réflexions nous ont mené à réaliser la nécessité de prendre position de façon plus claire sur notre discours. Tel que l'avance Weissman (2013, p.110, traduction libre), « être critique signifie absolument de prendre position ». Ce sont ces paroles, énoncées pour amener l'idée qu'une ethnographie puisse se situer à la fois dans un paradigme critique et post-moderne³⁰, qui nous ont permis de clarifier notre réflexion. Ainsi, à l'instar de Wacquant (2004), Rivard (2007) et Calvé-Thibeault (2012), le processus qui traverse l'élaboration de cette thèse est chapeauté par une posture critique face au discours dominant sur une population, qui nous apparaît insuffisant et inadapté. La décision de nous intéresser aux implications de la participation à Artcirq dans le mieux-être des jeunes y étant impliqués se justifie par la volonté de produire un nouveau discours, de nouveaux modèles qui permettent d'identifier des leviers possibles d'intervention individuelle et collective (Wacquant, 2009). Conséquemment, nous avons choisi de centrer notre regard sur l'expérience de jeunes impliqués, afin de valoriser leur parole et de leur faire une place dans la littérature scientifique.

³⁰ Un legs important du post-modernisme en ethnographie se situe dans l'idée qu'il n'y a rien de tel « qu'une réalité », que celle-ci est constamment changeante ; ce qui peut laisser l'impression qu'on ne peut se positionner clairement

2.3 Démarche théorique

2.3.1 Référents théoriques : une hybridité des postures

Nos regards sur le phénomène à l'étude sont pluriels, et façonnés par divers horizons de pensée. L'hybridité des postures serait un phénomène de plus en plus courant en recherche (Miles et Huberman, 2003). Cette adoption de perspectives diverses est même souhaitable pour éclairer les multi dimensionnalités et complexités humaines et se rapprocher d'une contextualisation du savoir, tendance qui se perd par des points de vue trop spécifiques (Morin, 1999 p.31). Ainsi, la discipline de psychologie d'où nous sommes issue est complémentée par une démarche ethnographique, qui oriente à la fois notre posture épistémologique et les méthodes de recherche dans leur application plus concrète.

Plus spécifiquement, nous portons d'une part un regard phénoménologique sur le phénomène (Smith, Flowers et Larkins, 2009), c'est-à-dire que notre intérêt se situe au niveau des expériences singulières des participants. Ensuite, une perspective interactionniste symbolique (Le Breton, 2016) nous amène à partir de la réalité intersubjective des acteurs du terrain afin de mieux situer les pratiques d'Artcirq et le sens qu'elles prennent pour les participants ; ainsi, les perspectives de divers acteurs ont été prises en compte, dont nos propres observations comme participante observatrice. Finalement, la spécificité de l'approche ethnographique nous amène à considérer l'expérience dans son contexte social et culturel. Ainsi, nous situons les vécus subjectifs que nous ont partagés nos participants dans le contexte plus large de leur communauté et des dynamiques liées au fait d'être Inuit aujourd'hui. Nous empruntons la perspective de Kleinman, selon lequel « dans la vision anthropologique, l'interaction à double sens entre le monde social et la personne est la

source des pensées, émotions et actions. Cette dialectique médiatrice est ce qui crée l'expérience » (1991, p.3).

Bien que les différentes perspectives énoncées plus haut s'allient dans un processus de recherche global, elles détiennent chacune leurs spécificités, que nous élaborons dans les paragraphes suivants.

2.3.2 Une perspective phénoménologique

Du fait de notre intérêt à mieux comprendre ce que représente Artcirq du point de vue des personnes qui y sont impliquées, notre projet s'inspire en partie d'une approche phénoménologique. Les postulats sous-jacents à cette perspective concernent son intérêt pour l'expérience humaine en elle-même, sans utiliser de catégories pré-établies pour la comprendre (Smith et Shinebourne, 2012). Se distinguant d'un objectif d'*explication* des dynamiques humaines, elle cherche plutôt à mettre en lumière la richesse de la subjectivité des expériences vécues, de telle sorte à ce que le lecteur puisse s'y reconnaître (Meyor, 2007). Ainsi, c'est au monde de l'expérience quotidienne que l'on s'intéresse, dans sa réalité et [sa] concrétude (Meyor, 2007, p. 106). Plus concrètement, dans le cadre de la présente thèse, nous considérons que la perception de chacun des participants d'Artcirq est unique et pleinement valable. La perspective phénoménologique soutient, dans un premier temps et mouvement descriptif, notre désir de mieux comprendre l'espace d'Artcirq à travers les perceptions singulières que les membres rattachent à leur participation.

2.3.3 La phénoménologie interprétative

Bien que la présente thèse s'inspire des postulats phénoménologiques pour l'analyse des vécus des participants, elle engage activement le regard du chercheur dans cette procédure. En ce sens, elle s'inscrit dans la phénoménologie interprétative (IPA ; Smith, Flowers et Larkin, 2009). Cette méthode, puisant ses racines dans la phénoménologie herméneutique, met l'accent sur la compréhension des *significations* du phénomène (Spielgelberg, 1975). Pour ce faire, un processus de double herméneutique (Smith, Flowers et Larkin, 2009, p.80) est en jeu : bien que le focus premier soit sur l'expérience du participant, cette approche reconnaît le rôle central du chercheur dans le faire sens du vécu (Smith, 2004). Conséquemment, le processus de l'analyse en lui-même est considéré comme dialogique et intersubjectif, et ses résultats sont situés comme tentatives de compréhension plutôt que vérités immuables (Smith, Flowers et Larkin, 2009). Comprise au sein d'un processus rigoureux et systématique, cette méthode permet au lecteur de suivre la pensée du chercheur et d'en tirer ses propres conclusions (Smith, Flowers et Larkin, 2009). L'IPA comprend trois principales caractéristiques : elle est 1) *idiographique*, dans son exploration détaillée des cas particuliers tout autant que dans sa façon d'illuminer les thèmes généraux importants qui relient les expériences des participants ; 2) *inductive*, de par les techniques assez flexibles pour laisser émerger du matériel imprévu ; et 3) *interrogative*, par son objectif d'interroger et d'illuminer les connaissances existantes, en discutant les résultats de l'analyse avec la littérature psychologique reliée (Smith, 2004).

Concrètement, cette méthode nous permet, au-delà de décrire l'expérience vécue des membres d'Artcirq en lien avec leur participation à ce collectif, d'interroger les significations rattachées à ces expériences. Cette approche nous rapproche effectivement de notre objectif de comprendre comment la participation à un tel

espace peut contribuer au mieux-être des jeunes inuit. Vu notre univers conceptuel et culturel fort différent de celui des participants rencontrés, il nous apparaît essentiel de mettre au jour notre rôle dans l'interprétation, et plus précisément nos bagages culturels et théoriques qui jouent inévitablement dans notre compréhension du phénomène à l'étude.

La posture phénoménologique-interprétative nous apparaît riche pour explorer le sens de l'expérience vécue par les participants, mais également limitée dans sa capacité à prendre en compte le contexte dans lequel se situent ces expériences. En effet, Smith (2004) mentionne comment, en délimitant notre regard sur une riche description de l'expérience vécue, l'IPA peut empêcher le chercheur de percevoir certaines informations. Plus précisément, l'approche ne permet pas d'explorer les facteurs associés à cette expérience ; c'est-à-dire, les éléments qui la permettent tout autant que ceux qui en résultent. En ce sens, l'adoption d'une posture ethnographique nous a permis de situer les expériences singulières des jeunes dans leur contexte culturel et social. Nous nous sommes donc questionnée, au fil de notre processus, sur : 1) les ingrédients d'Arctiq qui ont pu permettre les expériences vécues que les participants nous ont partagées, et à propos 2) du sens et de la portée que celles-ci pouvaient prendre dans le contexte bien particulier des jeunes inuit d'aujourd'hui. Cette lunette a teinté notre lecture des résultats ainsi que la façon dont nous les orientons. Ainsi les résultats, générés par notre analyse de l'expérience singulière et partagée que font les participants de l'espace d'Arctiq, sont intriqués dans une analyse plus globale de l'implication de l'environnement social, immédiat et plus large, dans lequel baignent les participants.

2.3.4 Interactionnisme symbolique

L'interactionnisme constitue une lunette conceptuelle à part entière qui sous-tient notre regard sur l'expérience de l'individu. Nous concevons ainsi le vécu individuel sous l'angle d'une négociation constante avec son environnement et les acteurs qui le composent. L'interactionnisme symbolique est une perspective provenant de la sociologie, considérant l'expérience humaine comme indissociable du monde social, façonnée par lui et le façonnant à son tour au travers des interactions. Les postulats qui la sous-tendent sont les suivants : 1) la pensée est une activité intentionnelle; 2) la pensée est une activité émergente, autrement dit qui fait partie d'une activité pratique du quotidien; 3) il y a une constante interaction entre l'esprit et son environnement; 4) la pensée et l'action sont situées dans le temps et l'espace et enfin, 5) la pensée est réflexive, c'est-à-dire que l'individu est compris comme un être doté d'une capacité de regard sur ses propres actions et pensées (Rock, 2007).

Ainsi, cette approche permet de saisir à la fois l'expérience des participants et comment celle-ci se déploie au travers des rapports sociaux, en prenant en considération le contexte social et culturel dans lequel elle s'imbrique. Plus précisément, c'est la dialectique, l'interaction entre les faits, les objets connus, et la représentation que s'en fait le sujet qui est prise en compte (Rock, 2007). Cet accent placé sur la représentation permet de comprendre l'aspect « symbolique » de l'approche. En effet, puisque les individus sont compris comme des êtres pensants, qui interprètent la réalité, ce sont donc les symboliques et significations reliées aux événements, aux êtres et aux choses qui nous intéresseront en tant que chercheur.

En termes méthodologiques, ceci s'est traduit par notre tentative d'adopter une perspective la plus proche possible de l'expérience des sujets, en situant nos observations dans le temps et l'espace (Denzin, 1997), reconnaissant notre propre

position culturelle qui sous-tend nos interprétations. Sachant que nous ne pourrions jamais comprendre entièrement notre réalité ni celle de nos sujets de façon objective, nous nous sommes intéressée aux symboliques qui ont émergé des interactions observées, incluant autant celles des sujets entre eux, avec leurs traditions, avec nous ainsi que notre propre relation aux événements, êtres et pensées en cause. Cette reconnaissance de l'intersubjectivité inhérente au processus de recherche s'arrime bien à la perspective phénoménologique-interprétative présentée plus haut. L'approche interactionniste ajoute une plus-value en reconnaissant l'apport de l'observation dans la compréhension du phénomène, puisque celui-ci se construit dans les interactions. Plus précisément, les significations et fonctions d'Artcirq nous apparaissent comme propres aux individus qui le composent, et indissociables de l'interaction entre les divers acteurs, nous incluant. Ainsi nous avons pris en compte les perspectives de divers acteurs impliqués (coordonnateur principal, enseignante, participants dont l'engagement varie dans l'intensité et la fréquence) afin d'ouvrir notre compréhension à différents vécus.

Cette façon de concevoir le comportement humain et le vécu subjectif est particulièrement indiquée et de plus en plus utilisée en recherche avec des populations marginalisées et stigmatisées (Morissette, Guignon et Demazière, 2011), vu les relations de pouvoir inégales qui caractérisent la relation chercheur-participant. Avec les populations autochtones, cette lunette s'avère d'autant plus pertinente vu l'historique de colonisation et d'inégalités de pouvoir se perpétuant par le contexte actuel au niveau social, économique, politique et géographique (Smith, 2012). En effet, elle offre l'opportunité de minimiser l'imposition d'un regard ou d'une conception du monde pré-fabriquée qui pourrait se présenter en porte-à-faux avec celle des sujets. De ce fait, il importe de clarifier la définition de la culture qui sous-tend la présente démarche de recherche.

2.3.5 Conception de la culture

Le concept de culture est vaste et éclectique; il se décline en effet en quelques centaines de définitions, qui se distinguent selon les écoles de pensées et les époques d'où elles émergent (Cuche, 2010; Kroeber, Kluckhohn, Untereiner et Meyer, 1952). Étant donné l'influence notable que les positions ontologique et épistémologique du chercheur au plan de ce qu'est la culture auront sur sa façon de conduire la recherche et d'en tirer des conclusions, nous désirons expliciter nos référents théoriques. Nous nous inspirons donc majoritairement de deux positions pour constituer notre compréhension de la culture.

Nous empruntons d'une part une conception de la culture empruntée à l'ethnopsychiatrie, pensée en termes de contenant culturel depuis Tobie Nathan (Moro, 2009). Cette perspective définit la culture non comme entité statique mais comme structure universelle, dynamique, qui structure le monde externe et interne en permettant de donner sens aux événements. Selon ce cadre de pensée, elle est un contenant au sens qu'elle permet d'organiser les contenus de l'appareil psychique, soit les valeurs, les croyances, etc. Elle devient ainsi pour le sujet une « grille de lecture du monde » (Moro et Baubet, 2009, p.152). Cette façon de définir la culture nous apparaît pertinente puisqu'elle permet de penser la complexité du vécu des individus aux « cultures métissées » (Moro et Baubet, 2009), en ne se limitant pas aux contenus (rituels, vêtements, etc) mais en abordant le *sens* qui en émerge. La compréhension dynamique qui en découle en fait une lunette théorique particulièrement indiquée pour aborder les processus identitaires lors de changements culturels profonds qui peuvent marquer une société, comme c'est le cas des cultures inuit d'aujourd'hui.

Une autre position sur la culture qui s'arrime bien selon nous à la première, tout en l'enrichissant, est celle proposée par les interactionnistes, qui partent du précepte selon lequel « le véritable lieu de la culture, ce sont les interactions individuelles » (Sapir, cité dans Cuche, 2010, p.54). Selon cette conception, on peut mieux comprendre une culture en s'intéressant : 1) aux significations que se communiquent les membres d'un groupe donné à travers leurs interactions, et 2) au *contexte* à partir duquel émergent ces interactions, qui influence nécessairement celles-ci de par les attentes, règles et conventions qu'il supporte :

La pluralité des contextes d'interaction explique le caractère pluriel et instable de toute culture et aussi les comportements apparemment contradictoires d'un même individu, qui n'est pas nécessairement en contradiction (psychologique) avec lui-même pour autant. Par cette approche, il devient possible de penser l'hétérogénéité d'une culture au lieu de s'évertuer à trouver une homogénéité illusoire (Cuche, 2010, p.54).

Dès lors, cette compréhension de la culture nous paraît compléter la première pour nous permettre de poser un regard qui embrasse le vécu des jeunes inuit vis-à-vis leur tradition, ne niant pas pour autant sa complexité. C'est-à-dire que nous avons pris en compte les diverses normes et valeurs avec lesquelles les jeunes doivent composer. Celles-ci furent comprises comme véhiculées dans les factions plus « traditionnelles » de leur groupe culturel tant que dans les groupes « externes », non pas de façon dichotomique mais interactive. Finalement, la façon dont ces théories ont guidé notre projet de recherche et s'inscrivent dans nos choix méthodologiques est élaborée dans la prochaine section, qui détaille le devis ethnographique utilisé.

2.3.6 Devis ethnographique

L'interactionnisme symbolique et l'ethnographie peuvent être considérés comme des approches intimement inter-reliées, la première constituant une école ou un sous-type de la seconde. L'ethnographie peut être conçue comme un paradigme philosophique en soi ou encore comme se restreignant à des méthodes dans leur expression la plus concrète. Dans notre cas, il nous apparaissait cohérent et riche de s'appuyer d'abord sur les postulats de l'interactionnisme pour mieux en ancrer la méthodologie. Cette position nous permet de situer le chercheur, ses activités de recherche et les analyses qui en découleront comme des produits sociaux eux-mêmes. Quant à la démarche ethnographique, au-delà de ses postulats ontologiques et épistémologiques, sa spécificité tient à son intérêt pour la compréhension d'une culture et pour ce faire, à son utilisation d'un large éventail de données provenant tant de l'observation participante, d'entrevues formelles et informelles et de matériel physique (documents et artefacts) (Morrow, 2007).

Pour Atkinson et Hammersley (1994), toute recherche en sciences sociales peut être considérée comme une forme d'observation participante, puisqu'il est impossible d'étudier le monde social sans en faire partie. Ainsi, l'observation participante, plus qu'une technique de recherche, est considérée par ces auteurs comme un mode d'être-dans-le-monde caractéristique des chercheurs. La notion de participation y est présente « car ce n'est qu'en tentant d'entrer dans le monde symbolique des autres qu'un individu peut constater la logique subjective à partir de laquelle ce monde est construit et de ce fait ressentir, entendre et voir un peu de cette vie sociale telle que les sujets la voient » (Rock, 2007, traduction libre). En tant que chercheuse, ceci n'annule pas une posture concomitante d'observatrice, puisque nos objectifs sont distincts. La posture d'observatrice s'est concrétisée de par le regard naïf et curieux que nous avons cherché à poser sur la réalité questionnée. Pour cela, il nous a été utile

de passer un certain temps immergée dans la communauté, à vivre nous-même l'expérience d'Arctiq (Rock, 2007). Nous sommes toutefois demeurée à l'affût du fait que le sens que nous avons retiré de nos observations ne sera jamais complètement le reflet de ce qui est vécu, l'ethnographie demeurant une forme d'investigation qui permet de produire des descriptions et comptes-rendus sur les façons de vivre du chercheur autant que de ses sujets (Denzin, 1997).

2.3.7 Particularités de la recherche en contexte autochtone

Enfin, il nous est difficile de présenter notre choix d'un devis ethnographique sans aborder l'histoire de ces méthodologies et d'une posture colonialiste du chercheur dont les traces demeurent sensibles pour plusieurs populations autochtones. En effet, pour beaucoup d'Autochtones qui se reconnaissent comme les peuples les plus recherchés du monde, la recherche demeure associée à une activité peu reluisante, pour user d'un euphémisme : « le mot lui-même, "recherche", est probablement l'un des mots les plus sales dans le vocabulaire des Autochtones du monde » (Smith, 2012, p.1, traduction libre). Cette attitude se comprend en revisitant les pratiques de recherche des siècles derniers, où un regard impérialiste et ethnocentrique était posé sur les réalités vécues par les peuples, qui étaient alors caractérisés de « sauvages » par opposition à la « civilisation ». Les moyens par lesquels la connaissance à propos des Autochtones fut collectée, classifiée puis représentée à travers les yeux des chercheurs occidentaux, ont pendant longtemps contribué à perpétuer cette mémoire collective de l'impérialisme. Cette façon de conduire la recherche n'est associée à aucune discipline en soi, mais Smith énonce l'anthropologie comme école y ayant largement participé (2012).

Les pratiques ethnographiques et les postulats sous-jacents ont largement évolué depuis, et ce discours à propos de « l'Autre » présent dans les anciennes écoles est décrié par plusieurs. Des politiques et de nombreuses lignes directrices ont par ailleurs été développées quant à une recherche plus sensible et respectueuse auprès des populations autochtones. Néanmoins, la conscience de cet historique nous a permis de prendre en considération les réactions négatives potentielles à notre statut de chercheur dans la communauté inuit où nous nous sommes dirigée, et nous a dicté une prudence, un souci et une sensibilité essentiels quant aux choix méthodologiques et éthiques à poser.

Nous développerons subséquemment plus en détail les dispositions que nous avons adoptées pour assurer une méthodologie respectueuse des savoirs, valeurs et principes autochtones, dans la section sur les considérations éthiques. Nous désirions toutefois, par ce bref aparté, clarifier notre posture en opposition à un désir de connaître « l'Autochtone » et de le réduire à un groupe simplifié, ce qui perpétuerait une position colonialiste et éloignée d'une réalité complexe et humaine. Notre objectif est plutôt, suivant les recommandations de Smith (2005), de nous approcher de cette complexité « d'être Autochtone » dans des temps modernes, embrassant l'ambiguïté de réalités et de contradictions du fait d'être Autochtone et à la fois partie d'un groupe colonisé, minoritaire, ayant le souvenir d'autres façons d'être, de connaître et de se relier au monde.

2.4 Méthodologie et travail de terrain

2.4.1 Documentation et préparation à la recherche

Avant l'entrée sur le terrain, nous avons procédé à une familiarisation avec notre sujet. Cette phase de préparation nous a permis de débiter une certaine « imprégnation » (Olivier de Sardan, 1995), qui peut être décrite par l'ensemble du contact avec le terrain qui développe peu à peu une certaine compréhension de la culture locale, sans que celle-ci soit nécessairement formalisée ou consignée :

[Ces observations tirées du vécu expérientiel] n'en jouent pas moins un rôle, indirect mais important, dans cette « familiarisation » de l'anthropologue avec la culture locale, dans sa capacité à décoder, sans à la fin y prêter même attention, les faits et gestes des autres, dans la façon dont il va quasi machinalement interpréter telle ou telle situation (Olivier de Sardan, 1995, p.6).

Ainsi, avant même de formaliser le présent projet de thèse qui porte sur Artcirq, nous avons le désir de travailler avec des communautés autochtones. Notre travail comme intervenante psycho-sociale avec le projet Wapikoni Mobile³¹, dans une communauté Atikamekw, nous a permis de nous confronter aux différents rapports au temps, au rythme et à la productivité qui peuvent s'entrechoquer entre les systèmes culturels des intervenants non-Autochtones et de la communauté. Lorsque notre projet s'est précisé, nous nous sommes intéressée aux spécificités de la culture inuit, tant historiquement qu'actuellement, par le visionnement d'oeuvres cinématographiques, littéraires, d'art visuel, d'ethnographies, réalisées tant par des Inuit que des non-Inuit. Ces expériences

³¹ <http://www.wapikoni.ca>

nous ont permis de nous familiariser avec un paysage culturel d'histoires et de légendes inuit, portant des visions du monde et des façons d'être particulières, ainsi qu'avec des réalités actuelles vécues dans les communautés. Par ailleurs, cette exploration était guidée par notre intérêt pour la place et la valeur de la création et de l'art par les Inuit d'hier et d'aujourd'hui. Couplées avec la littérature scientifique, ces oeuvres nous ont aiguillée sur divers questionnements. En particulier la monographie ethnographique de Briggs (1970), qui dans un discours réflexif sur la rencontre et les incompréhensions survenues, raconte son contact avec une communauté *utku*³² à une époque où celle-ci était toujours nomade. Cette lecture a alimenté notre réflexion sur les conditions qui favorisent la rencontre avec l'Autre, incluant par exemple l'importance d'assumer sa propre position d'étranger. Ce début de réflexion sera développé au sein d'une interrogation plus globale sur le développement de programmes nordiques visant le bien-être, dans la dernière partie de la discussion de la présente thèse.

Afin de nous préparer au terrain, nous avons également pris deux sessions de cours d'Inuktitut offert par l'institut Avataq, au cours de l'année précédant notre arrivée à Igloolik, dans l'espoir de pouvoir converser dans cette langue. Si cet apprentissage ne nous a pas permis d'utiliser plus que quelques formules d'usage sur le terrain, elle nous aura mise en contact avec certains codes culturels et conceptions du monde, dont la primauté de la relationnalité dans la culture inuit, ainsi que le rapport au temps et à l'espace qui se traduit dans la façon de s'exprimer.

Enfin, une première collaboration a été créée avant notre départ avec Guillaume Saladin, instigateur d'Artcirq, qui chapeaute celui-ci et y donne les cours de cirque.

³² Les Utku rencontrés par Briggs aux territoires du Nord-Ouest font partie des populations inuit du Canada

Nous avons contacté et rencontré ce dernier lors de son passage à Montréal une première fois au printemps 2013 afin d'évaluer la possibilité de mener notre recherche avec la troupe. Lors de cette rencontre nous avons présenté divers devis de recherche participative. Toutefois, G. Saladin nous a invitée à surtout réfléchir à l'impact de notre propre présence auprès du groupe, et à ce que nous pourrions offrir à celui-ci en termes d'implication. Nous nous sommes ainsi basée sur notre expérience d'arts visuels et nos connaissances personnelles pour développer l'offre d'ateliers de masques et de *slackline*³³. Les conseils de Guillaume Saladin en préparation du terrain, tout au long de sa conduite, ainsi que dans l'après-coup, ont permis de guider le projet afin de nous ajuster à la réalité du groupe.

2.4.2 Présentation de la communauté

Igloolik, ou « l'endroit où se trouvent des maisons »³⁴, est la seconde communauté la plus peuplée du Nunavut après Iqaluit, la capitale : selon le recensement de 2016, elle dénombrait 1682 habitants (Statistique Canada, 2017). Cette communauté, qui se situe à environ 3 400 kilomètres au nord de Montréal et une heure trente d'avion d'Iqaluit, est localisée sur une petite île (10 x 20 km) dans la section nordique du bassin Foxe.

³³ La *slackline* est un sport qui consiste à marcher sur une sangle tendue entre deux points d'ancrage

³⁴ De l'inuktitut, illu- (transformé en igloo en français) « maison » et -lik réfère à un endroit

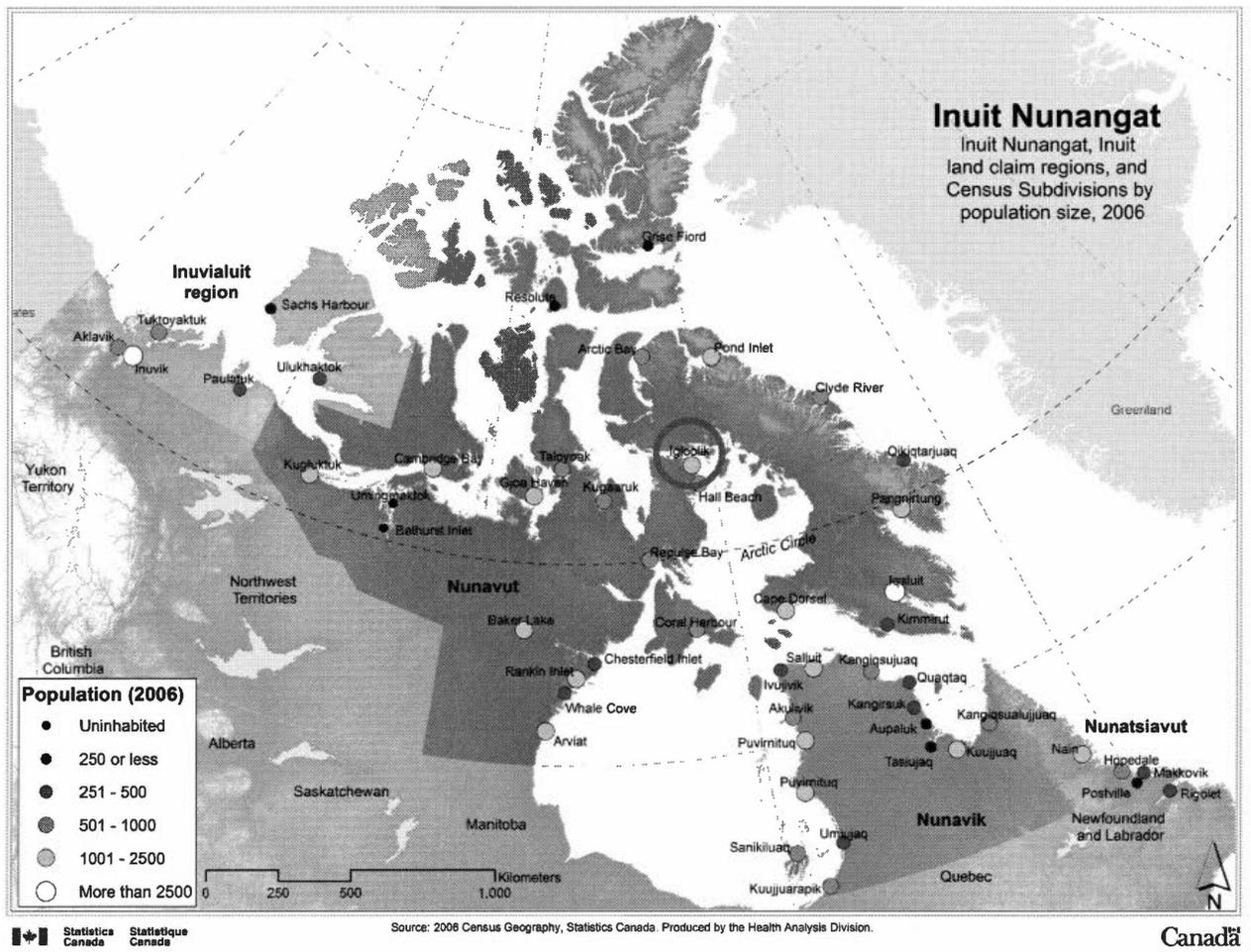


Figure 2.1 Inuit Nunangat (Statistique Canada, 2006 : <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/82-003-x/2013012/article/11890/c-g/fig1-eng.htm>)

Alors que le terme Iglulingmiut³⁵ désigne les résidents de l'île, cette appellation regroupait auparavant plusieurs populations considérées comme faisant partie d'un

³⁵ De l'inuktitut, -miut réfère à « qui vient de » ; la contraction entre Iqloolik et -miut donne lieu au terme Iglulingmiut

groupe partageant la même culture et langue. En effet, selon les observations de Rasmussen (1929) et de Mathiassen (1928) les « Iglulingmiut » désignaient alors plusieurs groupes, soit : les Amitturmiut, un groupe qui voyageait entre le secteur d'Igloolik et de Pond Inlet, les Aivilingmiut, dont le territoire s'étendait plutôt au sud, près de Repulse Bay, ainsi que les Tununirmiut, du Nord de la terre de Baffin (Petit, 2011; Qikiqtani Inuit Association / QIA, 2013).

Les premiers contacts entre Européens et Inuit eurent lieu lors du 16^e siècle alors que des explorateurs, voyageant le long de la côte des terres de Baffin, cherchaient un passage vers l'Ouest (Wachowich, 2001). Ces contacts donnèrent accès aux Inuit de la région à des commodités occidentales (bois, métal, outils, etc.) et firent place à un début de commerce basé sur l'échange de fourrures et de matériaux (Wachowich, 2001). Les glaces entourant la région pour la majeure partie de l'année ont toutefois limité les contacts avec les baleiniers comparativement à d'autres endroits de la région Qikiqtaaluk, et ce n'est qu'en 1947 que le premier poste de traite permanent de la région fut créé (QIA, 2013). Ce poste, avec ceux de la Baie d'Hudson aussi établis dans les débuts du 20^e siècle, a contribué à changer peu à peu les habitudes de chasse et de moyens de subsistance des Iglungmiut, avec l'utilisation de fusils, de bateaux, et de produits comme la farine, le thé, le sucre (QIA, 2013).

De pair avec l'établissement de la mission St-Thérèse près de l'île d'Igloolik en 1931, qui a contribué à convertir les Inuit de la région au christianisme, ces contacts ont amené des changements graduels dans les modes de vie des Inuit. À ce moment les installations à Igloolik servaient surtout à l'échange de biens et autres services : les Inuit continuaient à voyager entre des installations temporaires dans la région (QIA, 2013).

C'est autour des années '50 que les Inuit de la région ont été amenés à s'installer de façon plus permanente sur l'île d'Igloolik. Cette sédentarisation a amené une

diminution considérable du pouvoir de décision des Inuit au profit des non-Inuit, par des changements drastiques qui ont amené des améliorations certaines pour les conditions de vie, mais qui furent aussi pour la plupart néfastes sur plusieurs plans.

Ces changements prennent racine dans la mise en action d'un plan du gouvernement du Canada visant à implanter ses services, ainsi qu'à préparer la région à un développement économique. Trois politiques à cette époque ont eu un impact particulièrement marquant pour les communautés, soit 1) une initiative de santé publique majeure pour éradiquer la tuberculose, qui a mené à l'évacuation de plusieurs Inuit dans des hôpitaux du Sud ; 2) la politique de l'éducation universelle ; et 3) les habitations occidentales, offertes « gratuitement » aux Inuit, qui selon un aîné d'Igloolik, Eli Amaaq, auraient ainsi constitué une des majeures raisons pour les familles à s'installer de façon permanente au village (QIA, 2013). Une fois installés, ceux-ci devaient toutefois payer un loyer, ce qui a accéléré le besoin des familles d'intégrer des emplois rémunérés. Lors de cette période de plus en plus d'enfants furent séparés de leurs familles, soit pour être traités dans des centres de santé, soit pour être élevés dans des écoles résidentielles catholiques. De nombreuses histoires d'abus sexuel et de punitions physiques furent rapportées en lien avec les écoles résidentielles (QIA, 2013).

Un changement additionnel qui a marqué la population fut l'élimination des chiens de traîneaux par les représentants de la Gendarmerie Royale du Canada (GRC)³⁶ entre les années '50 et '60. La raison évoquée concernait la population des chiens, qui était de plus en plus nombreuse et difficile à contrôler avec l'installation de centaines de personnes dans le village (QIA, 2013). L'élimination de nombreux chiens, qui

³⁶ en anglais, RCMP (*Royal Canadian Mounted Police*)

représentaient un aspect essentiel de la vie des Inuit, leur permettant de se déplacer et chasser, a ainsi impacté de manière considérable les moyens de subsistance des Inuit, pour qui l'alimentation se basait majoritairement sur la chasse des animaux marins et des caribous. Les motoneiges ont fait leur apparition pour remplacer les chiens de traîneaux mais demeurent encore aujourd'hui trop dispendieuses pour plusieurs familles.

C'est dans les débuts des années 1970 que la dernière famille nomade se serait établie à Igloolik (QIA, 2013). Avant l'établissement des communautés, les Inuit se déplaçaient sur le territoire en petits groupes de familles étendues. La création des communautés aurait été selon certains Iglulingmiut à l'origine de la désorganisation sociale plutôt que de l'intégration (Allen, 2000). Avec les années, de plus en plus d'institutions gouvernementales furent implantées à Igloolik, basées sur des structures organisationnelles occidentales fort différentes des valeurs et codes culturels portés par les familles.

Malgré tous ces changements qui ont contribué à éroder la transmission inter-générationnelle des traditions et la culture des Iglulingmiut, ceux-ci percevaient leur exposition à ces événements comme un reflet de leurs capacités d'adaptation ; ces dernières représentent une composante centrale de leur identité collective (Wachowich, 2001). Igloolik a effectivement été reconnue comme le centre culturel des Inuit (QIA, 2013), avec des efforts concertés des habitants tout autant que des chercheurs à conserver la vivacité des traditions. On note en effet des initiatives telles que l'ouverture d'un centre de couture en 1975 par des femmes de la communauté, visant à vendre des vêtements traditionnels pour les locaux et la compagnie de la Baie d'Hudson (QIA, 2013). La mise en place du projet d'histoire orale (« elder's oral

history project³⁷») en est un autre exemple, de pair avec la présence de maints chercheurs, archéologues et ethnographes au fil des années, qui aurait également contribué à l'intérêt général pour la préservation des traditions à Igloolik (Wachowich, 2001). Finalement, Igloolik est reconnue pour sa contribution artistique et culturelle au Nunavut. En effet, les multiples productions vidéo - dont certaines de renommée mondiale - de Isuma Film Corporation et Arnait Production, ont un impact majeur sur l'économie d'Igloolik ainsi que sur la vivacité des savoirs traditionnels (Robert Evans, 2010).

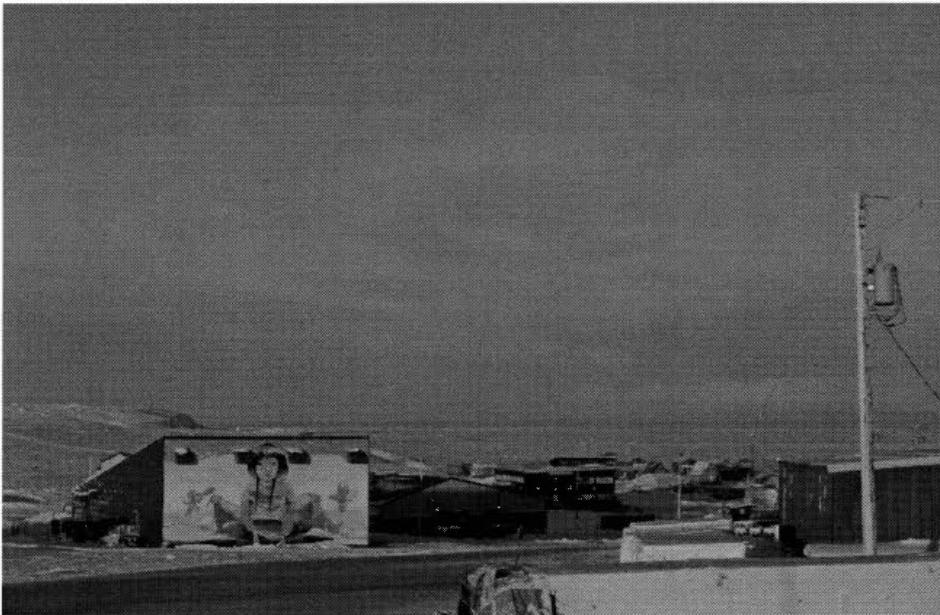


Figure 2.2 Le centre communautaire d'Igloolik, qui a été peint lors de notre séjour de l'été 2014

³⁷ Ce projet est né en 1986, de l'initiative d'un groupe d'ânés iglulingmiut, qui lors de rencontres visant à trouver des moyens de préserver la culture des iglulingmiut, ont décidé d'utiliser des magnétophones pour enregistrer le savoir, transmis de façon orale. Ce projet a donné lieu à 362 entrevues audio et 321 transcriptions, en anglais et inuktitut, d'entrevues avec des ânés qui ont été menées entre 1986 et 1997

Les multiples changements qui ont pris place dans un laps de temps très courts, avec les politiques d'assimilation instaurées dans les communautés nordiques, ont laissé des traces pour la collectivité comme pour les individus. À Igloolik, les effets les plus marquants perçus par les résidents sont ceux dans leurs familles, notamment quant à un manque de communication et à un fossé inter-générationnel, ainsi qu'un déclin dans les pratiques et valeurs traditionnelles inuit (Kral, Idlout, Minore, Dyck et Kirmayer, 2011). Ces mêmes éléments sont notés par les Iglulingmiut comme étant au cœur de leur conception du bien-être et de la santé des Inuit (Kral, Idlout, Minore, Dyck et Kirmayer, 2011). Les pertes de pouvoir des Inuit sur les institutions installées, avec les traces de trauma laissées par des expériences d'abus et de violence pour plusieurs adultes maintenant parents ont amené des disruptions importantes au niveau des familles. En parallèle, le haut taux de suicide chez les jeunes inuit est relié à des facteurs tels que les expériences d'adversité à l'enfance, de problèmes relationnels familiaux et dans les relations amoureuses chez les jeunes. Ces facteurs, semblables aux facteurs de risque de suicide dans la population générale, sont néanmoins plus présents dans les communautés et doivent être situés dans le contexte des traces laissées par les multiples enjeux liés à la colonisation.

Ces défis sont également présents à Igloolik, bien qu'elle ne soit pas la communauté de la région Qikiqtani la plus touchée par le suicide (Hicks, 2015). À l'instar d'autres communautés nunavummiut, Igloolik est également aux prises avec un manque de logements : sur 370 logements privés occupés par des résidents habituels, 47% (soit 175 logements) sont occupés par cinq personnes ou plus (Statistique Canada, 2017). Plusieurs jeunes familles peuvent d'ailleurs attendre quelques années avant d'avoir une maison à elles, et doivent ainsi rester dans une chambre de la maison familiale ; il n'est pas rare qu'une maison abrite huit habitants.

Malgré ces difficultés auxquelles plusieurs se confrontent, les Iglulingmiut sont traditionnellement un peuple pour qui l'humour, le rire et le jeu font partie intégrante

du quotidien et des interactions sociales (Petit, 2011). Des jeux traditionnels sont toujours pratiqués et insérés, de pair avec des jeux plus modernes, dans les festivités comme le *Nunavut Day*, le *Canada Day*, la fête traditionnelle du retour du soleil par exemple. Artcirq est un exemple d'espace au sein duquel les jeunes peuvent pratiquer des « arts » déjà présents dans la culture inuit traditionnelle, tels que « l'acrobatie, la jonglerie, l'interprétation burlesque ou clownesque » (Petit, 2011, p.509).

2.4.3 Description d'Artcirq

Dans le cadre de la présente thèse, nous portons plus précisément notre regard sur les jeunes qui s'impliquent dans Artcirq, organisme reconnu pour utiliser le cirque comme medium d'intervention à Igloolik depuis 1999. Le projet initial d'Artcirq est en effet né avec comme objectif de prévenir le suicide chez les jeunes de la communauté, en leur offrant un espace d'expression attrayant. D'abord sous la forme d'un programme alliant ateliers théâtraux et vidéo chapeauté par la compagnie de production vidéo Igloolik Isuma Productions, *Inuusiq* (« vie ») s'est ensuite transformé en une association majoritairement orientée autour des arts du cirque, Artcirq. Dès ses débuts Artcirq cherchait à s'inscrire dans un esprit de collaboration entre Iglulingmiut et non-Inuit. L'association a été fondée par Guillaume Saladin (fils de l'anthropologue B. Saladin d'Anglure, spécialiste du chamanisme inuit) en collaboration avec cinq autres étudiants de l'École nationale du cirque de Montréal ainsi que six membres de la communauté d'Igloolik. Les objectifs du collectif sont pluriels, principalement orientés autour de l'utilisation des arts du cirque pour un rehaussement de l'estime de soi des participants, une valorisation de la culture

traditionnelle inuit, créer un pont entre les différentes générations et cultures ainsi qu'offrir une visibilité³⁸.

Ainsi, entre 1998 et 2005, la communauté recevait la visite quelques mois par année d'artistes circassiens, qui offraient alors des ateliers de cirque à la communauté : enfants, jeunes et adultes ont pu s'essayer aux arts du cirque, certains d'entre eux s'engageant dans la préparation de représentations montrées à la communauté. À partir de 2005, l'un des fondateurs, Guillaume Saladin, s'est installé dans la communauté avec le projet d'y bâtir un espace de cirque permanent. C'est à l'ancienne piscine désaffectée du centre communautaire, transformée en local d'entraînement, que l'association a pris racine. Le Black Box, désignant littéralement un local peint en noir, est ainsi devenu le lieu d'entraînement du groupe, hébergeant également les spectacles de celui-ci lorsqu'ils sont présentés dans la communauté.

S'ajoutant au soutien financier d'Igloolik Isuma Productions et du cirque québécois Éloïze dont Artcirq a bénéficié dès son tout début, des subventions du Conseil des Arts du Canada ont permis au groupe, formé de jeunes impliqués depuis quelques années, de présenter des spectacles dans d'autres communautés du Nunavut (Hall Beach, Iqaluit, Clyde River, Pond Inlet, ...) ; au Nunavik ; dans la portion sud du Canada (Ottawa, Vancouver) ; ainsi qu'hors du pays (France, Guinée, Mexique, Mali, Grèce...). Plusieurs artistes « du Sud », provenant de diverses disciplines, ont visité le groupe depuis son existence pour des périodes allant d'une semaine à quelques mois, afin d'offrir des ateliers (p.ex. danse, trapèze, acrobatie) et de participer à la préparation et présentation des spectacles. Des échanges ont également été faits avec

³⁸ <http://www.artcirq.org/apropos.htm>

Kalabanté (cirque de Guinée³⁹) et Cirqiniq (initiative de Cirque du Monde au Nunavik⁴⁰).

Outre la création de ponts entre Iglulingmiut et la communauté internationale, Artcirq vise à faciliter l'intégration du traditionnel et du moderne. Si plusieurs pratiques et figures rappellent des anciens jeux acrobatiques inuit ainsi que la place centrale du jeu dans les sociétés inuit (Petit, 2011), des traditions et légendes anciennes ont volontairement été intégrées dans la formation des jeunes. En effet, diverses personnes de la communauté ont été impliquées au fil des ans pour transmettre leurs savoirs au groupe, par exemple pour la pratique du chant de gorge et d'une technique de jonglage traditionnelle, impliquant une chanson en un ancien inuktitut. Les spectacles sont inspirés de légendes iglulingmiut et également plus globalement partagées par les Inuit, dont nous pouvons voir l'explicitation en détail dans les travaux de Van Eeckhout (2010, 2012).

Ces intégrations de la culture inuit ne se restreignent pas qu'aux activités de cirque. En effet, Artcirq organise depuis plusieurs années une expédition de chasse au phoque, où des aînés transmettent leur savoir sur la chasse et la préparation des peaux pour la confection future de vêtements. En outre, l'expédition de marche (*Nunaqpa*) planifiée annuellement permet également de s'adonner à la chasse et de reprendre contact avec le territoire, ce qui est perçu comme intimement lié à la spiritualité et l'identité des Inuit (Cameron, 2011). Au fil des années, les activités ont varié et ont également été guidées selon les initiatives de certains participants. À titre d'exemple, une expédition de trois semaines en motoneige pour présenter un spectacle dans deux

³⁹ <http://circuswithoutborders.com>

⁴⁰ <http://www.krg.ca/krg-departments/recreation/cirqiniq-program>

autres communautés nunavumiut (Pond Inlet et Clyde River) a été réalisée suite à la proposition d'un participant qui tient particulièrement à cœur la reprise de contact avec les traditions.

À la lumière de ce qui précède, nous pouvons voir qu'Artcirq utilise depuis sa création divers moyens et médiums pour répondre à son mandat ultime, soit : prévenir le suicide chez les jeunes, en leur offrant un espace d'expression et de contact avec les traditions inuit. En ce sens, l'association a également fourni aux jeunes de la communauté l'occasion de se développer au niveau de la musique et de la vidéo. Kikkukia, un groupe de musique formé de jeunes impliqués auprès d'Artcirq, a d'ailleurs vu le jour à travers le soutien de l'organisation. Au moment de notre terrain, un « coin musique » avec divers instruments dont guitares et batteries était aménagé dans le local d'entraînement de cirque, que les jeunes de la communauté pouvaient utiliser librement. Un peu avant notre séjour en mars 2016, ces instruments ont été utilisés lors d'un camp de musique de deux semaines, qui fut organisé par un homme originaire d'Igloolik, membre anciennement impliqué de près avec Artcirq, faisant partie des coordonnateurs. Aussi, le partenariat avec Igloolik Isuma Productions a permis d'une part d'enregistrer sous forme vidéo les performances des jeunes, mais également de leur fournir l'opportunité d'explorer la création vidéo. Ainsi à partir de 2000, une formation technique et du matériel ont été fournis aux jeunes afin de les encourager à l'écriture et la réalisation de courts-métrages portant sur leur quotidien, leurs défis et leurs espoirs. Cette initiative a résulté en la création de plusieurs films de court, moyen ou long métrage par des jeunes iglulingmiut, abordant des problématiques sociales vécues dans la communauté, telles que l'isolement, les

difficultés relationnelles au sein des familles et des couples, l'alcoolisme et la consommation de drogues, la violence, le suicide.⁴¹

La pluralité des activités proposées par Artcirq laisse supposer que l'association a rejoint nombre d'Iglulingmiut au fil des années. De fait, qui compose Artcirq ? Comment délimiter ses frontières, ses participants ? Entre les enfants qui, lors d'activités dans les rues d'Igloolik au tout début d'Artcirq, se sont timidement essayés à jongler pour la première et dernière fois, aux adultes ayant participé une ou deux fois aux activités d'Artcirq à travers son expédition de chasse aux phoques, à ceux qui sont activement impliqués depuis une dizaine d'années pour effectuer des représentations à l'autre bout du globe, et bien d'autres encore, il se dégage plusieurs profils et expériences différentes au contact de l'organisation. Nous n'avons pu rencontrer toutes les personnes qui ont participé de près ou de loin à l'organisation depuis son existence. Nous nous sommes plutôt basée majoritairement sur ceux qui étaient impliqués lors de notre terrain, sur diverses discussions avec des membres de la communauté et Guillaume Saladin ainsi que des lectures de chercheurs rapportant leur vision d'Artcirq (Van Eeckhout, 2010 et 2012 ; Petit, 2011).

Pour faciliter la lecture, nous avons dégagé trois « profils » qui nous ont également aidée lors de l'analyse, tout en étant bien consciente que cette séparation est artificielle et possiblement limitée. D'abord, il y a ceux que nous appellerons les « participants satellites » : ceux qui gravitent autour de l'organisation, ayant peut-être participé à un camp de cirque une fois, une expédition de chasse, une activité du groupe. Pour donner une idée, lors de notre terrain à l'été 2014, une vingtaine de jeunes de 8 à 16 ans ont participé au camp de cirque ; une trentaine de personnes ont

⁴¹ Ces films sont accessibles sur le site www.isuma.tv

participé à une expédition de chasse, enfants, aînés et adultes confondus. Ensuite, il y a les « mini-Artcirq⁴² », engagés dans le groupe depuis quelques années ou mois, qui s'entraînent plus sérieusement que d'autres participants satellites, en vue d'éventuellement participer à des spectacles présentés hors d'Igloolik. Deux de ceux-ci étaient présents de façon assidue aux pratiques de cirque au moment de notre venue en 2014. Enfin, des jeunes adultes, impliqués activement dans le groupe depuis une dizaine d'années, peuvent être décrits comme membres du « core group ». Neuf personnes, âgées entre 23 et 28 ans au moment de notre premier terrain, sont celles qui étaient régulièrement présentes lors des entraînements de cirque et qui ont vécu ensemble des expériences partagées de voyages et d'expéditions à travers les années qui les ont soudés en un groupe solidement lié. En effet, tous ceux de ce groupe nous ont parlé d'Artcirq comme étant une « famille » pour eux. Ils étaient au moment de notre terrain engagés dans la coordination du groupe, soit dans l'organisation des finances, des projets, des entraînements de cirque, etc. Leurs familles (conjoint.e.s, enfants) évoluaient également dans le groupe d'Artcirq, étant présents à certaines pratiques de cirque et rassemblements de souper-spaghettis visant à prendre des décisions de groupe. Il est à noter que notre présence à l'été 2014 nous a permis de prendre une « photo » du groupe qui représente un moment précis au sein du collectif, ce qui n'est pas représentatif des mouvements du groupe à travers les années. D'autres personnes ayant été très impliquées des années auparavant ne l'étaient plus au moment de notre terrain, certains ayant fait des passages plus courts à travers des événements ponctuels.

Malgré son utilisation du cirque dans une visée de prévention qui l'apparente à un projet de cirque social comme Cirqiniq, qui œuvre au Nunavik, Guillaume Saladin,

⁴² Terme utilisé par les participants plus vieux pour les désigner et également dégagé du mémoire de maîtrise de A. Van Eeckhout (2010 ; 2012)

instigateur et coordonnateur d'Arctiq, insiste pour s'en distinguer. La liberté offerte par le fait de n'être pas « chapeauté par un gros organisme qui [leur] dit quoi faire » (G.S., entrevue 2014), est pour celui-ci une des « clés du succès » d'Arctiq. En effet, ce mode de fonctionnement serait selon lui plus fidèle à la « manière de vivre » à Igloolik, respectueuse du rythme ponctué par l'adaptation à l'environnement, la chasse et les priorités changeantes.

2.4.4 Cueillette de données

Nous avons réalisé l'étude en nous inspirant d'une démarche ethnographique, laquelle a impliqué deux périodes d'immersion sur le terrain, au sein du collectif d'Arctiq. Ainsi nous sommes allée à deux reprises dans la communauté d'Igloolik, soit de juin à août 2014 pour une période de deux mois et demi, ainsi qu'en mars 2016 pour un mois. Les questions sous-jacentes à ces deux terrains diffèrent, ainsi que les observations effectuées. Dans la prochaine section, nous allons ainsi détailler chacun de ces terrains, soit au niveau des activités auxquelles nous avons pris part, ainsi que des observations qui nous semblent les plus pertinentes, afin de situer le lecteur sur le contexte sur lequel se basent nos réflexions et analyses. Nous allons ensuite aborder ce qui a trait aux entretiens formels effectués, puis d'autres types de données sur lesquelles la présente thèse repose, soit les notes de terrain et autres documents.

2.4.4.1 Terrains ethnographiques

2.4.4.1.1 Premier terrain : Été 2014

Lors de notre premier séjour à l'été 2014, nous avons rapidement été accueillie comme membre au sein d'Artcirq. L'observation participante lors de ce séjour a entre autres consisté à participer aux activités principales du collectif, soit les entraînements de cirque au Black Box, une expédition de chasse au phoque organisée annuellement par Artcirq, une représentation du groupe lors du festival *Alianait* à Iqaluit, ainsi qu'un camp de cirque animé par le core group, offert aux plus jeunes de la communauté. Nous avons assisté à la préparation de *Nunaqpa*, une expédition de marche sur le territoire (*on the land*), à laquelle nous n'avons malheureusement pu participer en raison de notre départ imminent. Notre présence dans la communauté fut également ponctuée de visites chez les membres du groupe, ainsi que notre participation à diverses activités et événements de la communauté (*Nunavut Day*, *Canada Day*, danse du vendredi et samedi soir au *community hall*, cérémonies funéraires, etc.). La visite d'institutions et de lieux importants pour la communauté (centre de santé, aréna, *community hall*, églises, Hunters and Trappers Organization, Isuma Film Corporation, la radio locale, dépotoir, etc.) ainsi que des discussions avec divers acteurs nous ont permis d'enrichir notre compréhension des dynamiques de la communauté dans laquelle baigne Artcirq.

Notre intégration dans le groupe fut grandement facilitée par Guillaume Saladin, l'instigateur et coordonnateur principal du projet. Au lendemain de notre arrivée, invitée par celui-ci à une séance d'entraînement, nous nous sommes présentée et avons expliqué brièvement la raison de notre venue au groupe, lors du regroupement en cercle du début. Les échanges avaient lieu en anglais puisque notre niveau

d'inuktitut n'était pas assez élevé pour soutenir une conversation⁴³. Sourires, questions, mots de bienvenue ont ponctué ce premier contact, suite à quoi nous étions activement impliquée comme participante au Black Box. Cette intégration rapide et somme toute naturelle peut s'expliquer par le fait que le collectif reçoit régulièrement, soit plusieurs fois par année, des artistes du Sud invités par Guillaume Saladin. Ceux-ci partagent leurs connaissances dans leurs disciplines respectives en offrant des ateliers au groupe, et insèrent leurs numéros dans les représentations de cirque. À ce jour, la rencontre serait beaucoup plus aisée entre les Iglulingmiut et les non-Inuit au sein d'Artcirq qu'elle ne l'a été au début : la confiance se serait développée au fil de plusieurs années, et les relations cordiales et de proximité qui s'installent rapidement avec les artistes invités seraient le reflet de ce travail de longue haleine (G. S., entrevue 2014).

Ainsi, dès notre arrivée les entraînements de cirque avaient lieu pour une période d'environ trois heures, à raison de deux à trois fois par semaine. L'intensité et la fréquence des entraînements étaient plus grandes à l'approche du spectacle présenté à Iqaluit pour le festival *Alianait*, le 28 juin 2014. En temps normal, les entraînements peuvent varier entre une à deux fois par semaine, voire aucun entraînement pendant certaines semaines. De ce fait, les spectacles nous paraissent jouer le rôle de rassembler le groupe autour d'un objectif commun, ce qui est appuyé par nos observations ainsi que des discussions avec des membres. C'est également le cas pour les réunions du collectif, où des décisions sont à prendre, le plus souvent concernant des représentations à planifier. Ces rencontres pouvaient être demandées par

⁴³ D'ailleurs le fait que l'anglais était notre langue seconde, tout comme pour les Iglulingmiut membres d'Artcirq a semblé aider à la communication en établissant un rapport plus égalitaire quant au niveau de langage utilisé. Comme un membre nous l'a fait remarquer, les anglophones qui résident à Igloolik peuvent un vocabulaire plus soutenu, ce qui peut créer un malaise chez les Iglulingmiut qui n'ont pas la même maîtrise de l'anglais.

n'importe quel membre du groupe mais le sont le plus souvent par Guillaume Saladin. Le groupe a instauré la tradition du « souper-spaghetti », qui leur permet de se réunir autour d'un repas collectif dans une ambiance informelle, au domicile de l'un ou l'autre des membres d'Artcirq.

Avec l'accord du groupe, nous les avons accompagnés dans leur voyage de 4 jours à Iqaluit pour la représentation lors du festival d'Alianait. Seuls les membres du *core group* étaient présents, le coordonnateur principal ayant jugé que les participants considérés mini-Artcirq, pourtant présents lors des entraînements, devaient peaufiner leurs savoirs avant de s'intégrer aux représentations. Le séjour à Iqaluit fut ponctué de pratiques, de balades dans la ville, ainsi que d'un atelier d'initiation au cirque offert à la population dans le cadre du festival. Deux membres du collectif, avec Guillaume et deux artistes du Sud en visite avec Artcirq, ont participé à animer cet atelier. Ce type d'événement, souvent lié aux représentations, offre aux membres l'occasion de prendre une position où ils peuvent transmettre leurs savoirs à d'autres.

Une dizaine de jours après notre arrivée à Igloolik, nous avons pu nous joindre à *Qulangirsi*, une expédition de chasse au phoque organisée annuellement par Artcirq. Deux aînés de la communauté étaient en charge de l'organisation, en collaboration avec Artcirq qui a fourni les fonds nécessaires. Deux membres du *core group* que nous avons connus lors des entraînements de cirque étaient présents ; les autres étaient des familles invitées. Certaines invitations ont été lancées dans le but d'offrir une expérience ressourçante à des gens qui n'en auraient pas l'occasion autrement, et/ou qui auraient des difficultés familiales et/ou avec la justice (Guillaume Saladin, communication personnelle). La chasse est une activité traditionnelle encore très prisée à Igloolik, mais limitée puisqu'elle demande des ressources considérables (motoneiges, essence, équipement de plein air), qui dépassent le budget de plusieurs familles. Au total, une trentaine de personnes ont participé, enfants, aînés et adultes confondus. Cette expédition de six jours a permis à plusieurs d'apprendre ou de

peaufiner leurs habiletés de chasse, et fournit l'occasion d'une première prise pour certains jeunes, qui nous l'ont racontée fièrement. Après le retour des chasseurs avec leurs prises, une aînée prenait la responsabilité de montrer à préparer la peau avec le *ulu*⁴⁴. Des femmes, entre la vingtaine et la trentaine, pour qui c'était la première ou deuxième expédition, nous ont confié avoir appris à l'occasion du *Qulangirsi*⁴⁵ à préparer la peau. La transmission de ces savoirs traditionnels, notamment quant à la préparation des peaux, aurait été limitée dans plusieurs familles pour diverses raisons.

Du 14 au 25 juillet, le groupe d'Artcirq a offert un camp de cirque à la communauté : au total, une vingtaine de jeunes de 8 à 16 ans ont participé aux entraînements, qui avaient lieu les après-midis, dont deux membres du mini-Artcirq. Ce camp représentait la première fois où les membres d'Artcirq devenaient officiellement instructeurs auprès des plus jeunes. Quatre postes d'instructeurs payés ont été ouverts pour l'occasion, remplis par des membres du *core group*. Nous y avons participé comme bénévole, et comme instructrice de *slackline* à la demande de Guillaume Saladin. Un des instructeurs, pour qui la préservation de l'inuktitut dans sa communauté apparaît particulièrement importante, a pris l'initiative de traduire nos explications dans cette langue pour les jeunes.

Des jeunes filles se sont confiées à nous durant les entraînements, qui alternaient entre des moments plus structurés autour d'essais physiques (acrobaties, jonglage, *hand stand*) et d'autres, plus libres, propices à la confiance. Nous avons été amenée à intervenir lors d'une situation où une jeune fille, intimidée par deux autres participantes au groupe, nous a raconté avoir peur d'elles. Nous l'avons accompagnée

⁴⁴ Le *ulu* est un couteau traditionnellement utilisé pour préparer les peaux et couper la viande.

⁴⁵ Chasse au phoque organisée annuellement par Artcirq.

dans une démarche où les jeunes filles ont été rencontrées, et où elle est allée chercher du support auprès d'un adulte de sa famille. Quelques jours plus tard, lors d'un exercice de théâtre devant le rideau que tous devaient faire avec un partenaire, nous avons observé cette jeune fille, qui se montrait normalement timide, effacée et quelque peu taciturne, proposer à une de ses intimidatrices de le faire avec elle, laquelle a accepté. Nous avons noté que les exercices de cirque lui offraient l'occasion de mettre en valeur sa facilité à effectuer le grand écart, que peu d'autres jeunes arrivaient à faire aussi bien. Nous avons observé qu'elle semblait plus allumée et qu'elle fournissait plus d'efforts pour réussir les exercices, comme le *hand stand*. Elle nous paraissait fière de ses réussites.

Le camp a donc consisté en des initiations à divers exercices circassiens, des jeux, ainsi que la préparation du spectacle lors de la deuxième semaine. Maïna, une des instructrices, a proposé d'effectuer *qulupajussi*, une chanson en ancien inuktitut arrimée à une technique ancestrale de jonglage souvent utilisée lors des représentations d'Artcirq, afin de mettre en scène des Inuit s'adonnant à l'activité de cueillette d'oeufs (*egg picking*). Au début de la création du spectacle, les instructeurs devaient donner l'exemple pour encourager les jeunes à participer, afin de les engager dans la création de numéros. Les jeunes étaient invités à passer devant le rideau et à improviser de courts numéros à partir de leurs habiletés, d'idées de représentations traditionnelles (p.ex., un chasseur tirant sur son dos le phoque qu'il a tué), ou encore pour effectuer des numéros comiques. Au fur et à mesure des pratiques, les participants attendaient moins longtemps avant de « s'essayer » sur la scène et nous ont paru par ailleurs prendre confiance. La représentation, qui fit office de clôture du camp, a eu lieu le dernier jour au Black Box, avec dix jeunes du camp et une salle remplie d'une quarantaine de personnes, enfants, adultes et aînés. Par la suite de nombreux jeunes sont régulièrement allés visiter Guillaume : leur participation au camp de cirque semblait avoir créé l'espoir d'un nouveau lieu à investir. Nous avons nous-même croisé plusieurs jeunes filles, qui chaque fois ont discuté joyeusement

avec nous, nous faisant part d'à quel point le cirque leur manquait. Une de celle-ci vivait un deuil découlant de circonstances particulièrement dramatiques, dans un contexte d'adversité familiale. Par ailleurs, dans le cadre du cirque elle nous démontrait son entrain et son enthousiasme à participer, soulignant la valence positive de cette expérience pour elle.

Nous avons effectué peu d'entrevues lors de ce terrain, puisque nous avons commencé celles-ci lors des dernières semaines et que peu après, un drame⁴⁶ a touché la communauté. Par respect, nous avons décidé de ne pas poursuivre nos demandes d'entrevues auprès des participants. Un des membres du *core group*, que nous avons sollicité avant l'événement, nous a toutefois signifié son désir de faire l'entrevue par la suite. Lors d'un deuil, les activités de la communauté cessent. Néanmoins, deux jeunes du mini-Artcirq nous ont sollicitée lors de ce moment pour l'activité de masque dont nous leur avons parlé précédemment, ainsi que pour la *slackline*. Ces demandes nous ont aiguillées sur le possible besoin de certains jeunes de poursuivre des activités positives dans le contexte des deuils fréquents de la communauté qui autrement, y paralysent les activités.

Notre terrain de l'été 2014 marquait également les derniers temps d'une phase d'Artcirq. En effet, pour des raisons familiales, Guillaume Saladin, instigateur et coordonnateur principal du groupe, quittait la communauté pour s'installer à Montréal quelques mois plus tard. Finalement, la dernière semaine avant notre départ fut ponctuée de soupers et de visites qui nous ont permis de remercier les membres d'Artcirq qui ont pu être présents de nous avoir accueillie dans leur groupe. Nous en avons également profité pour leur redonner nos premières impressions, notamment en

⁴⁶ Un jeune homme s'est suicidé ; quelques jours après, son frère a été porté disparu en mer. Suite à cela des recherches intensives ont été menées pour le retrouver, sans succès

lien avec la force des liens du groupe, qui se manifestait dans le discours de plusieurs comme une famille.

2.4.4.1.2 Deuxième terrain : Mars 2016

Les raisons qui ont motivé notre retour étaient plurielles. D'une part, comme nous avons pu faire des entrevues avec seulement trois jeunes d'Arcticq, nous espérions avoir l'occasion d'en faire plus. Également, après notre départ le groupe entrait dans une nouvelle phase, où les membres du *core group* devenaient pleinement responsables du fonctionnement du Black Box, soit de leurs propres entraînements ainsi que d'utiliser l'espace pour partager leurs savoirs à des plus jeunes de la communauté. Toutefois, nous savions qu'en l'absence de G. Saladin, suite à des conversations avec lui, le groupe rencontrait quelques difficultés à se rencontrer et à s'organiser. Ayant en tête l'objectif concomitant de nous rendre utile par notre présence, nous lui avons ainsi proposé l'idée, selon l'acceptation du groupe, d'animer une rencontre où tous pourraient discuter de la structure, de leurs attentes et besoins. Ainsi, nous repartions avec en tête de nouvelles questions, relatives à la pérennité de programmes dans le Nord, à l'appropriation de ceux-ci par les locaux, au leadership et à la collaboration entre Inuit et non-Inuit.

Lors de ce terrain, nous avons surtout visité les membres du *core group*. La première semaine, certains d'entre eux nous ont fait part de leur désir que nous leur montrions à nouveau comment installer la *slackline* que nous leur avons laissée à l'été 2014. La première semaine fut donc ponctuée de visites que nous nous sommes mutuellement faits (à leurs domiciles et au nôtre) ainsi que des entraînements au Black Box, le soir, qui furent organisés autour de l'activité de *slackline*. Lors de nos visites, plusieurs

membres nous ont fait part des embûches qu'ils rencontraient en l'absence de Guillaume pour organiser les entraînements. Ils nous ont partagé leurs idées, soit d'organiser des ateliers de yoga, d'entraînement physique devant un vidéo (*work out*), d'entraînements de cirque pour les plus jeunes de la communauté, de couture d'amauti⁴⁷ pour les femmes qui n'ont pas encore eu la chance d'apprendre ou de s'acheter le matériel. Plusieurs excellentes idées, qui comportaient toutes leurs obstacles : l'attente d'une subvention, l'incertitude sur la façon de s'organiser, le matériel manquant ou brisé, l'impression d'être seul à vouloir s'impliquer... Des situations de vie semblaient également s'ériger comme obstacles à s'impliquer : la plupart ont des enfants en bas âge, certains avaient déjà un ou deux emplois, un état dépressif ou une situation familiale complexe.

Un des membres nous a confié sa frustration, du fait d'avoir la perception d'être le seul à s'occuper du Black Box et d'y organiser les entraînements. Il nous a également rapporté la difficulté de rassembler les autres membres autour d'une réunion. Le rôle de *leader* semblait demeurer associé à G. Saladin, malgré son espoir de favoriser l'appropriation du groupe par les membres sur place (Saladin, communication personnelle, 2016). Un soir où nous avons téléphoné à ce participant pour nous enquêter si l'entraînement avait lieu, nous avons alors réalisé que c'est notre appel qui faisait en sorte que celui-ci se produise, ce qui nous a questionné sur l'effet de notre présence et le rôle que nous désirions jouer. Les observations que nous avons effectuées nous ont permis de noter le manque de communication entre les membres, qui nous semblait devenir un obstacle au partage d'idées et à la création de solutions. Nous avons partagé nos impressions à G. Saladin, qui les a validées. Ce moment précédait une rencontre *skype* prévue entre le groupe et G. Saladin, à laquelle nous

⁴⁷ Manteau pour femme traditionnel, dans lequel un grand capuchon permet de porter un bébé ou un enfant en bas âge

avons proposé d'assister en invitant les participants à notre domicile. Nous avons noté à ce moment : « le problème n'est pas un manque de vision et de mission, mais plutôt de comment s'organiser concrètement, quelle structure se donner pour que ça fonctionne » (notes de terrain, 2016).

La rencontre, où sept membres furent présents, nous-même, ainsi que par *skype* Guillaume Saladin et Vanessa Kneale⁴⁸, était orientée autour de propositions de spectacles amenées par Guillaume. Nous avons pu proposer à la fin une idée de rencontre pour favoriser la communication entre les membres, laquelle aurait également été l'occasion de partager leurs idées et tenter de trouver des solutions en groupe. Les membres ont acquiescé. Par la suite, nous avons tenté de trouver un moment commun pour faire la rencontre, en collaborant avec un couple (membre du *core group*) particulièrement impliqué. Nous nous sommes toutefois mesurée à plusieurs embûches ; une membre que nous n'arrivons plus à joindre, une autre qui n'était pas disponible, et d'autres qui attendaient des nouvelles de Guillaume Saladin concernant le spectacle à prévoir pour organiser la rencontre. Les obstacles qui s'accumulaient nous ont placée dans une position plus active que nous le voulions, sollicitant les membres à tour de rôle afin d'organiser la réunion. Après une discussion avec le coordonnateur principal et des conseils de sa part à cet égard, nous avons modifié notre attitude. Nous avons ainsi cessé de solliciter les membres, tout en leur signifiant que nous demeurions disponible pour aider à son organisation et son déroulement.

Nous avons poursuivi notre terrain en visitant régulièrement les membres et leurs familles. Certains d'entre eux nous ont partagé leur opinion sur le manque de services

⁴⁸ Responsable de la gestion administrative, logistique et financière d'Artcirq.

de santé mentale qualifiés à Igloolik. Des services de psychothérapie individualisés pour les accompagner par exemple dans un vécu de deuil ou d'anxiété seraient à leur avis essentiels ; l'ancienne façon des iglulingmiut de régler leurs problèmes relationnels, soit la consultation d'un aîné, ne serait pas toujours aidante ou suffisante selon eux. Ces discussions nous ont amené à nuancer notre a priori selon lequel les services « conventionnels » de santé mentale ne seraient pas adaptés ou attirants pour les jeunes inuit.

Lors de ce séjour, nous avons pu réaliser deux entretiens auprès de membres du *core group*. Notre départ fut, à l'image du premier terrain, ponctué de soupers où nous avons conviés les membres, ainsi que de visites d'au-revoir à ceux qui n'ont pu s'y présenter. Nous nous sommes quittés dans la perspective de se revoir, puisque dans un premier temps, la troupe planifiait un spectacle à Ottawa pour le mois de juin, auquel nous sommes allée par la suite. Dans un deuxième temps, nous avons annoncé au groupe notre désir de valider nos résultats auprès d'eux par la suite, soit par Skype ou en personne.

2.4.5 Entretiens formels

Les données proviennent donc en partie de sept entrevues réalisées dans le cadre de ces deux terrains, soit auprès de cinq membres d'Arctiq, du coordonnateur principal du projet et d'une enseignante ayant connu de près les participants. Pour les entretiens auprès des participants, nous avons attendu vers la fin du terrain pour proposer plus directement la possibilité d'entrevue. Deux de ces entretiens ont été réalisés lors du deuxième terrain, en mars 2016.

Les entretiens ont été proposés aux participants qui étaient présents régulièrement lors des pratiques pendant le premier terrain, et réalisés selon leur intérêt. Tous les membres étaient au courant de notre projet de recherche, et nous en discutions de façon informelle autour de tasses de thé lors de visites mutuelles, lors de marches ou dans l'espace de cirque. Nous avons proposé à ceux avec qui nous avons un bon lien, vers la fin de notre terrain, une entrevue plus formelle, ce que la plupart ont accepté. Parmi ceux avec qui aucune entrevue formelle n'a été réalisée, un participant a clairement évoqué être trop intimidé par l'idée d'être enregistré ou cité, et pour d'autres, lorsque l'organisation de l'entrevue paraissait complexe et n'arrivait pas à se faire (malgré une approbation initiale et un bon lien marqué par des invitations mutuelles à des activités hors Artcirq), nous n'insistions pas. Tel que souligné dans un article traitant de la rencontre entre le monde de la recherche et l'épistémologie inuit, « selon une perspective relationnelle, les participants sont engagés, non pas recrutés, pour participer à un projet. Ils sont engagés à travers l'établissement de relations de confiance » (Healey et Tagak, 2014, p.6). Ainsi, nous étions sensible au type de relation développée avec chacun des participants et au désir propre à chacun de s'engager dans ce type d'échange autour de la recherche.

Une participante ayant réalisé une entrevue ayant manifesté la demande de ne pas être identifiée, nous avons choisi de ne pas donner trop de détails sur chacun, malgré l'intérêt que cela pourrait représenter pour situer les données recueillies dans des parcours de vie. Voici toutefois certaines informations qui pourront orienter le lecteur. Certains des participants interviewés peuvent être décrits comme membres du « core group ». Ces jeunes, âgés entre 23 et 28 ans au moment des entrevues, sont impliqués depuis une dizaine d'années et également engagés dans la coordination du groupe, soit dans l'organisation des finances, des projets, etc. Ceux-ci ont voyagé dans divers

pays (p.ex. France, Guinée, Maroc) afin de présenter des spectacles⁴⁹. Nous avons interviewé trois d'entre eux, avec des entrevues variables en temps (Jimmy : une heure ; Terry Uyarak : une heure vingt ; Maïna : trente minutes). D'autres participants sont plutôt reconnus par le groupe comme faisant partie du « mini-Artcirq. » Ces derniers, âgés de 15 à 17 ans au moment des entrevues, sont engagés dans le groupe depuis quelques années ou mois, mais s'entraînent tout de même plus sérieusement que d'autres participants satellites, en vue d'éventuellement participer à des spectacles présentés hors d'Igloolik. Avec ces participants, les entrevues ont été plus courtes (Tangerine : vingt minutes ; Terry S. : vingt-cinq minutes). Une entrevue subséquente a été réalisée avec les deux (qui désiraient être interviewés en même temps) pour revenir sur certaines questions que nous désirions clarifier (celle-ci a été d'une durée de quinze minutes). Ceux-ci n'ont pas eu la chance de voyager avec le groupe ; nous verrons d'ailleurs en résultats une différence dans l'expérience rapportée entre les participants du core group et du mini-Artcirq.

Un formulaire de consentement⁵⁰, en anglais et en inuktitut, a été présenté avant chacun des entretiens ; si certains ont préféré que nous l'expliquions à haute voix, la plupart ont choisi de le lire par eux-mêmes. Le choix d'avoir un interprète a été discuté préalablement avec Guillaume Saladin ainsi qu'avec d'autres chercheurs en contexte nordique, et autres disciplines. Afin que les participants se sentent plus à l'aise de se confier, nous avons privilégié de ne pas faire appel à un interprète. Certains membres que nous avons consulté nous ont confirmé préférer un entretien sans interprète. Nous laissons toutefois le choix, avant l'entretien, que celui-ci se déroule en anglais ou en inuktitut, malgré notre incapacité à mener la conversation

⁴⁹ <http://www.artcirq.org/story.htm>

⁵⁰ Voir Annexe B

dans cette langue. Un seul participant a choisi, à un moment de l'entrevue, de livrer sa pensée dans sa langue maternelle. Cet extrait résume l'essence de ce qu'est Artcirq pour lui ; il s'est donc avéré riche en contenu, reflétant l'aisance de ce participant de s'exprimer dans sa langue maternelle. Nous avons fait appel à une traductrice de la communauté, qui nous a été référée par une anthropologue sur le terrain, afin de traduire cet extrait. Une autre participante a choisi d'écrire son propos à un moment où elle éprouvait une difficulté à s'exprimer oralement. Les entrevues étaient semi-structurées ; nous avions nos questions principales en tête, et laissons également les participants s'exprimer librement, les invitant à approfondir les thèmes émergents qui leur paraissaient importants. Les questions pour les participants débutaient de façon plus large (histoire de leur engagement dans Artcirq, description de ce que représente ce groupe pour eux) pour se rapprocher ensuite de sujets plus spécifiquement liés aux objectifs de recherche (raisons qui les amènent à participer, impacts de cet engagement au fil du temps, importance des traditions inuit et de leur intégration dans les activités d'Artcirq). Les entrevues auprès du coordonnateur principal, Guillaume Saladin (une heure quarante-cinq), étaient guidées par des questions similaires (histoire d'Artcirq, ses perceptions des participants et de leur évolution, impact perçu de la participation à Artcirq, aspect des traditions et perception de la fierté inuit pour les participants). L'entretien auprès de l'enseignante (d'une durée d'une heure vingt) était guidé par des questions similaires que celles pour le coordonnateur principal⁵¹.

Les données des entrevues ont été complétées par les notes de terrain colligées à partir de discussions informelles tant avec les membres du cirque qu'avec des acteurs de la communauté. L'observation participante a contribué à enrichir et compléter la compréhension de l'expérience des participants. Des notes ont été prises tous les jours,

⁵¹ voir Annexe A pour les guides d'entretien.

le plus rapidement possible suivant des conversations qui paraissaient liées de plus près aux questions de recherche. Ce document de notes comprend également des notes réflexives, pour lesquelles un souci particulier a été appliqué afin de délimiter les « faits » observés de nos réactions affectives, ainsi que nos réflexions d'ordre intellectuel, qui pour certaines ont constitué les prémisses de nos analyses. Les données utilisées pour les résultats présentés dans le deuxième article de cette thèse sont issues des entretiens auprès des membres d'Artcirq. Celles du coordonnateur principal et de l'enseignante ont été traitées en parallèle, c'est-à-dire pour documenter un regard « extérieur ». Ainsi, une première analyse a été réalisée à partir des propos des participants seulement. Les entretiens de Guillaume Saladin et de l'enseignante ont été interrogés dans un deuxième temps, et les éléments pertinents ont été ressortis et greffés aux thèmes ayant émergé des participants.

2.4.5.1 Notes de terrain

Un des outils méthodologiques utilisé pour enrichir notre compréhension du phénomène à l'étude fut le carnet de notes. Avec l'observation participante, la prise de notes est l'activité principale de l'ethnographe dans son processus de recherche (Emerson, Fretz et Shaw, 1995). Renfermant la trace de la description des expériences et des observations faites par le chercheur sur son terrain, le carnet de notes agit en fait comme lieu où s'opère la conversion de l'observation participante en données ultérieurement traitables (Olivier de Sardan, 1995). Bien que le projet de l'ethnographe demeure de rester au plus près d'une description des faits tels qu'ils se sont produits, la prise de notes comprend toutefois nécessairement une part

d'interprétation, ne serait-ce que dans le choix de ce qui est observé - de ce qui semble significatif au chercheur et possiblement d'intérêt pour les futurs lecteurs - et de la façon dont cela sera raconté. L'empathie joue également dans ce processus ; l'ethnographe prend en compte, au-delà de son lectorat, ce qui semble important pour les personnes qu'il observe (Emerson, Fretz et Shaw, 1995). Ainsi deux choix majeurs se présentent au chercheur quant à ses notes de terrain, soit : 1) la teneur des notes en elles-mêmes, et 2) l'utilisation de celles-ci pour le produit de la recherche. Concernant ce dernier point, la consignation des observations et des réflexions du chercheur peut agir en elle-même comme lieu d'analyse et de rédaction qui, après transformation, pourra être utilisée comme texte final (Emerson, Fretz et Shaw, 1995). Une telle utilisation des notes se voit surtout dans les ethnographies classiques.

Pour les besoins de la présente thèse, la prise de notes nous aura surtout permis de colliger des réflexions qui ont posé les prémisses de l'analyse ; elle a agi en partie comme lieu d'analyse, nous offrant un espace réflexif sur les événements et discussions observés. Les notes de terrain ont également été utilisées rétrospectivement pour étayer des intuitions et thèmes émergents des entrevues. Par exemple, certaines notes répertoriant nos observations et réflexions de moments informels avec les membres nous ont permis d'approfondir notre compréhension des diverses significations et fonctions que peut prendre Artcirq dans leur cheminement.

À titre d'exemple, une observation en particulier que nous avons consignée dans nos notes lors du terrain de mars 2016 nous a fourni l'intuition permettant d'éclairer le sens des propos d'une participante au moment de son entrevue, et par la suite d'approfondir notre analyse à cet égard. Ainsi, nous avons fait l'expérience de l'aspect symbolique que semble prendre la famille d'Artcirq pour les membres particulièrement lors d'un « souper-spaghetti », tradition instaurée dans le groupe

d'Arctiq comme moyen de se rencontrer et de discuter de sujets importants concernant le groupe. Vers la fin de la soirée, Maïna, Elisapee et John⁵² sont restés à discuter plus longtemps que les autres dans le salon, en inuktitut. Malgré notre connaissance limitée de la langue, avec leurs gestes et quelques mots anglais glissés dans la conversation, nous comprenions globalement le contexte ; ils se racontaient des souvenirs d'anecdotes de spectacles et de voyages qu'ils avaient faits ensemble. À un moment, Elisapee a fait remarquer qu'elle ne se sentait pas à Igloolik, avec l'acquiescement des autres. Elle faisait référence au « bunkhouse⁵³ », qui n'est pas construit comme les autres maisons de la communauté, mais nous avons le sentiment qu'elle parlait en fait de l'ambiance de retrouvailles, qui les transportaient dans leurs souvenirs et les amenait en quelque sorte hors du temps et de la communauté. Maïna, Elisapee et John ont d'ailleurs fait plusieurs remarques au fil de la soirée sur le fait qu'ils appréciaient ce bon temps à se retrouver, se raconter à nouveau ces souvenirs qui les lient. La « famille » dont nous ont parlé plusieurs membres (les « anciens », qui sont là depuis une dizaine d'années) pour faire référence à Arctiq nous a paru, lors de l'écriture de nos notes, être à l'image de cette soirée ; un groupe consolidé par un sentiment d'appartenance, et par des souvenirs qui les font voyager hors du temps, de la communauté. Quelque temps plus tard, en cours d'entrevue avec Maïna, alors que celle-ci nous faisait part de la façon dont Arctiq est pour elle une deuxième maison spirituelle qui lui permet de vivre un sentiment d'appartenance, nous lui faisons part de l'intuition qui nous venait de notre réflexion sur ce moment. Maïna sourit et hocha la tête par l'affirmative alors que nous lui présentions cette hypothèse ; peu de mots étaient nécessaires pour traduire cette compréhension mutuelle.

⁵² Noms fictifs

⁵³ Le bunkhouse est l'endroit où nous vivions, maison-mobile réservée aux chercheurs et étudiants-chercheurs. Son style tranche particulièrement avec les maisons de la communauté ; des résidents m'ont expliqué au cours du terrain se rappeler avoir vu arriver cette maison par bateau.

Ce moment, ainsi que plusieurs autres, a donc contribué à l'analyse et à notre compréhension du phénomène, et illustre la nature profondément itérative de notre devis de recherche. Par ailleurs, notre présence lors du deuxième terrain ainsi que les notes consignées à ce moment ont été particulièrement nourrissantes au plan de notre réflexion au sujet de la rencontre inter-culturelle et des enjeux liés à la pérennité d'un projet co-porté par des Inuit et non-Inuit, qui sera traité en discussion.

2.4.6 Analyse et traitement des données

Le mariage des disciplines de la psychologie et de l'ethnographie, qui comportent chacune leurs spécificités dans la façon de considérer l'expérience humaine ainsi que dans les normes entourant l'analyse des données, a nécessité l'élaboration d'une méthodologie d'analyse teintée par des ajustements créatifs. La multiplicité des regards et méthodes, qui peut apparaître éclectique au lecteur, se veut fidèle au processus et sa non-linéarité. Cette posture entre disciplines, langages et cultures différentes, cet aller-retour entre les mondes de la science et de l'art a donné lieu à des tâtonnements et un produit qui ne se situe pas complètement dans une catégorie en particulier, mais plutôt dans un espace d'entre-deux. En effet, tel que l'ont avancé Clifford et Marcus, « pour réaliser quelque chose d'interdisciplinaire il n'est pas suffisant de choisir un 'sujet' (un thème) et d'y amener autour deux ou trois sciences. L'interdisciplinarité consiste à créer un nouvel objet qui n'appartient à aucune » (1986, in Gordon, 2004, p.7).

Par ailleurs, l'analyse réalisée pour la présente thèse peut se diviser en trois niveaux, ou espaces réflexifs (Calvé-Thibeault, 2012), du plus près de l'expérience vécue singulière au plus macro-dimensionnel, soit : 1) une description concrète et riche des

activités, services offerts dans la communauté, additionnée d'une analyse des significations d'Artcirq pour les participants⁵⁴ ; 2) une analyse des impacts thérapeutiques⁵⁵ potentiels de cet espace, incluant les rapports identitaires des participants aux traditions inuit vécues dans l'espace d'Artcirq, en l'analysant sous l'angle de l'espace transitionnel ; et 3) une analyse plus globale, avec le contexte plus large des communautés inuit, sous l'angle de l'appropriation et la pérennité des programmes visant le bien-être.

Premièrement, dans le souci de demeurer près de l'expérience vécue des participants, nous avons choisi de procéder à une lecture des entretiens en identifiant des thèmes. Au fil de notre analyse, nous avons toutefois réalisé que cette méthode ne nous permettait pas d'aller assez en profondeur au niveau des significations que les jeunes attribuaient à leur participation à Artcirq. Une analyse relevant de la phénoménologie interprétative (Interpretative Phenomenological Analysis [IPA]) (Smith, Flowers et Larkin, 2009) nous est ainsi apparue plus fidèle à notre processus. Cette mise en commun d'une analyse descriptive (phénoménologique) et interprétative (herméneutique) nous apparaît pertinente dans notre désir de comprendre le vécu des jeunes inuit et de la portée de leur participation au groupe d'Artcirq, tout en reconnaissant notre rôle comme analyste dans le faire sens de l'expérience. En effet, au-delà d'un premier niveau d'analyse où une description riche du phénomène est produite à partir des entretiens de recherche, un second niveau y appose un regard interprétatif, qui met en dialogue le bagage théorique et expérientiel du chercheur (Smith, 2004). Dans notre cas, l'analyse fut enrichie à la fois des intuitions issues de nos séjours à Igloolik (notes de terrain où sont consignées tout autant des discussions

⁵⁴ Les résultats de cette analyse sont présentés dans l'article deux de la présente thèse.

⁵⁵ Selon la définition présentée dans la section 1.2.2.1, p.43 à 51

informelles, notre vécu personnel en lien avec les pratiques d'Artcirq auxquelles nous avons participé, que des réflexions issues de la rencontre de ce vécu et de lectures théoriques) et de notre bagage théorique énoncé plus haut.

Plus précisément, notre analyse fut caractérisée par un processus fluide et flexible, entre l'immersion dans le détail des récits d'entretiens, l'exploration des thèmes émergents et des significations possibles, pour aller ensuite vers une analyse plus interprétative (Smith, Flowers et Larkin, 2009). Nous nous sommes inspirée des étapes d'analyse suggérées par Smith et Osborn (2003). Concrètement, nous avons d'abord procédé à plusieurs lectures de chacun des entretiens afin de nous immerger activement dans les récits des participants et de faire émerger des impressions préliminaires sur les significations possibles et les thèmes porteurs de sens. Ensuite, en suivant une méthode "idiographique" bien décrite par Smith (2004) : un examen détaillé de chaque entrevue fut effectué, avec la cotation de chaque élément de sens, par la suite regroupés par thèmes dans un document. Ce processus a été répété pour chaque entrevue, et des allers-retours entre les relevés de thèmes furent faits pour bonifier / transformer la classification des thèmes selon les autres entrevues. En parallèle, nous nous sommes immergée dans les textes d'une façon plus libre et interprétative, afin d'explorer différentes avenues de sens, d'une façon qui correspond à l'étape des notes initiales préconisée par Smith, Flowers et Larkin (2009). Les phrases qui nous paraissaient chargées de sens ont été surlignées, et des notes libres et questionnements en résultant ont été consignés dans un document. Des textes évocatifs ont été rédigés pour résumer chaque entrevue. Ces processus ont permis de bonifier les relevés de thèmes, en soulevant des liens entre les entrevues et en nous permettant d'aller au-delà de la simple description pour plonger au coeur des significations. Selon la méthode phénoménologique proposée par Van Manen, ce type d'aller-retour constant dans l'interprétation permet de rendre compte de la contribution de chacune des parties au tout (1997, rapporté par Eleffsen, 2010).

À partir de ces relevés, une analyse inter-entrevue a été menée, et des thèmes émergents ont été développés, en interrogeant le matériel selon notre question principale : quelles sont les significations rattachées à l'expérience vécue au sein du groupe d'Artcirq pour les jeunes interviewés? Tout au long du processus de codification et d'analyse des données, les décisions et réflexions méthodologiques furent partagées en équipe, ce qui a permis de faciliter le processus réflexif, d'augmenter la crédibilité et la qualité des interprétations, ainsi que d'en assurer l'adéquation (Tracy, 2010).

2.5 Qualité de la recherche

Il est bien établi que les critères qui permettent de juger de la qualité d'une recherche qualitative diffèrent de ceux généralement utilisés pour les devis quantitatifs, soit la validité, la fidélité, l'objectivité et la généralisation (Tracy, 2010). Toutefois, comme plusieurs conceptualisations proposées et « meilleures pratiques » varient selon les paradigmes de recherche (Morrow, 2005), et les domaines ou méthodes spécifiques employées, il peut être difficile de situer la qualité d'une étude qualitative telle que la nôtre, qui marie diverses perspectives et méthodes. Tracy (2010) a développé une proposition de critères « universels » permettant de juger de la qualité d'une recherche qualitative. Nous nous inspirons donc de ces critères et en exposons les principaux qui caractérisent notre processus, soit les standards de : rigueur, crédibilité, sincérité, résonance et éthique.

2.5.1 Rigueur

Les standards de qualité proposés pour la recherche qualitative, aussi variée soit-elle dans ses applications, impliquent nécessairement l'idée de rigueur (Morrow, 2005). Une démarche qualitative rigoureuse implique une richesse qui se traduit par l'abondance et la variété de sources et de données, ainsi que le caractère approprié des choix associés aux étapes de la recherche, selon les objectifs chapeautant celle-ci. C'est entre autres par la quantité et la diversité des théories et des sources de données auxquelles se réfère le chercheur que celui-ci pourra approcher son phénomène de manière nuancée et complexe (Tracy, 2010). Ainsi la quantité et la qualité des données doit être suffisante pour supporter les résultats avancés.

Dans le cas de la présente étude, la combinaison de multiples pratiques méthodologiques, matériaux empiriques, perspectives et observateurs fut utilisée comme stratégie pour augmenter la rigueur, la profondeur, la complexité et la richesse de l'étude (Denzin et Lincoln, 2005). Le nombre d'entretiens « formels », relativement limité, fut compensé et enrichi par le développement d'une « connaissance sensible » du terrain. En effet, notre présence dans la communauté, de par l'ensemble de nos observations et interactions, formelles ou non, nous a permis de développer une compréhension des dynamiques de sens par « imprégnation » (Olivier de Sardan, 1995, p.3). Le choix de cette démarche nous semblait nécessaire pour assurer une rigueur dans la compréhension des dynamiques associées au groupe d'Artcirq et de son apport pour les jeunes de la communauté, que nous aurions difficilement pu approcher sans présence prolongée sur le terrain.

2.5.2 Sincérité

La démarche associée aux méthodologies qualitatives donne une place centrale à la subjectivité, tant dans l'intérêt pour l'expérience subjective des participants que dans le rôle du chercheur pour rendre compte de sa compréhension du phénomène. Ce processus ouvre sur l'interprétation à divers degrés. Dans cet ordre d'idées, la sincérité, ou l'authenticité du chercheur quant à sa démarche, apparaît essentielle pour assurer la rigueur de l'étude, sa plausibilité et sa crédibilité. Tracy (2010) propose des moyens d'assurer la sincérité et l'authenticité de la démarche, dont la réflexivité et la transparence.

La réflexivité est un outil qui permet notamment au chercheur de rendre compte de la façon dont ses propres expériences affectent le processus de recherche (Morrow, 2005). Le chercheur joue un rôle important dans le travail des données, autant dans leur production, leur interprétation que la façon de les rapporter. Ainsi, il se doit de mettre en lumière les valeurs et aprioris théoriques, culturels, épistémologiques qui peuvent teinter ce processus de recherche. L'importance de cet exercice de connaissance de soi et d'utilisation de sa subjectivité dans la quête de savoir se démarque particulièrement dans le cas d'une démarche ethnographique. En effet, un tel devis comporte des processus ayant teinté les analyses, qui ne sont pas tous transformés en données de recherche « vérifiables » comme c'est le cas pour des verbatim d'entretiens. Ainsi, afin d'assurer rigueur et crédibilité, le lecteur doit être situé clairement sur les aspects qui ont mené à la production de la connaissance. Comme le résume Olivier de Sardan, « il s'agit en l'occurrence non seulement d'explicitier "d'où l'on parle", mais aussi "d'où l'on a produit ses données", et comment » (1995, p.22). Finalement, la réflexivité va aussi de pair avec une transparence sur les défis auxquels a été confronté le chercheur. Il s'agit de rendre

compte de la démarche, incluant les imprévus, les difficultés, les transformations de celle-ci afin de donner une image fidèle à la complexité du processus.

Dans le cas de la présente recherche, la réflexivité fut un outil précieux pour en assurer la rigueur et ce, à toutes les étapes de la démarche. Divers moyens furent utilisés à cette fin. Premièrement, un journal analytique fut tenu tout au long du processus, qui nous a permis de consigner l'évolution de nos réflexions et pistes interprétatives au fil des étapes. Ce fut aussi le lieu où nos observations et données « informelles » du terrain ont trouvé place pour ensuite être mises en lien avec les données des entretiens. L'espace réflexif offert par l'écriture du journal a permis entre autres de distinguer plus clairement les motivations qui nous guidaient dans la démarche de recherche, ce qui a alimenté d'abord des questionnements, puis des positionnements plus clairs quant à nos objectifs de recherche, l'échantillon choisi et les visées de l'étude. En second lieu, les échanges avec divers acteurs⁵⁶ ont également offert un espace réflexif nécessaire à nos choix, tant pour l'angle de recherche choisi, les actions sur le terrain que les façons d'interpréter le corpus de données. Nous avons cherché à rendre notre processus accessible par des remarques réflexives insérées au fil de l'écriture. Quant à la transparence du processus de recherche, nous cherchons à nous distinguer d'une image artificiellement « lisse » et linéaire du produit de recherche pour plutôt demeurer fidèle aux transformations qui l'ont caractérisé. Toutefois, le défi de ne pas « figer » une réalité mouvante et complexe par l'écrit demeure de taille. Nous nous situons ainsi plus dans un mouvement vers cette visée que dans l'atteinte entière de cet objectif.

⁵⁶ Tels que des gens du terrain, nos directrices de recherche (l'une spécialisée en méthodologie qualitative, l'autre en culture inuit), collègues chercheuses en ethnographie, etc...

2.5.3 Crédibilité

Puisque la recherche qualitative a comme postulat qu'une vérité unique et objective est chose inatteignable, on peut juger de sa valeur non pas dans une idée de « vérification » de la réalité, mais plutôt à travers sa crédibilité, soit la plausibilité de ce qu'elle avance. En d'autres mots, la recherche de la vérité est remplacée par la signification de l'expérience et la capacité du texte à être authentique. À cette fin, le lecteur doit comprendre comment le chercheur en est venu aux conclusions présentées. Afin que celles-ci soient plausibles, le chercheur doit donc s'assurer de se baser sur un corpus riche de données et de perspectives sur le phénomène étudié, et de rendre ceux-ci disponibles au lecteur. Deux moyens sont proposés par Tracy (2010) pour assurer la crédibilité d'une démarche qualitative, soit une description dense (*thick description*) et la triangulation (ou cristallisation).

Dans l'idée d'assurer la crédibilité de la démarche, le chercheur se doit de donner suffisamment de détails sur le phénomène à l'étude pour que le lecteur puisse tirer ses propres conclusions et juger de la valeur de celles proposées dans l'écrit. Ainsi, il s'agit de fournir une quantité de détails concrets ainsi que d'éléments théoriques qui permettent d'illuminer les significations des aspects observés. L'immersion est ce qui permettra au chercheur de rendre accessible le savoir tacite, implicite, inconscient qu'il est amené à comprendre par sa présence sur le terrain (Tracy, 2010). Dans notre cas, nous avons inclus une description détaillée du groupe de cirque, incluant les observations de terrain les plus pertinentes à notre sujet d'étude, ainsi que des descriptions de la communauté afin de fournir les informations nécessaires au lecteur pour se former une idée des dynamiques dans lesquelles s'insère Artcirq.

Quant à elle, la triangulation consiste à multiplier les sources de données, méthodes et référents théoriques employés. Cette méthode permet d'assurer la crédibilité de

l'étude puisqu'elle offre l'occasion d'explorer différentes facettes du phénomène, d'en approfondir la compréhension, ainsi que de favoriser l'adéquation des interprétations (Tracy, 2010). Toutefois, d'un point de vue constructiviste, l'utilisation de cette méthode dans l'objectif de valider une réalité unique ne fait pas sens. C'est pourquoi le terme « cristallisation » est proposé (Tracy, 2010). Basée sur l'image du cristal, cette idée intègre à la fois la forme concrète qui peut être approchée, que le relativisme dans la vision qui peut en être dégagée, selon les divers angles et la lumière qui le traverse. Ainsi la multiplicité des données et des perspectives (par les chercheurs, acteurs, théories) est utilisée non pas pour en arriver avec une vérité plus valide et unique, mais bien de dégager une image plus complexe et approfondie du phénomène. Cet éclectisme des sources aurait un avantage comparativement à des études basées sur un seul type de données : « Il permet de mieux tenir compte des multiples registres et stratifications du réel social que le chercheur étudie » (Olivier de Sardan, 1995, p.13).

La crédibilité de l'étude peut également être assurée par la « triangulation complexe » (Olivier de Sardan, 1995, p.14), soit la recherche de discours contrastés ainsi que de contre-exemples. Ce procédé a une valeur heuristique plus grande, en ce qu'il permet de limiter la tendance naturelle du chercheur à vouloir confirmer ce qu'il pense déjà, ainsi que la tentation de produire artificiellement une image cohérente et homogène d'une culture.

Dans le cas de la présente démarche de recherche, nous avons cherché à croiser plusieurs points de vue sur le groupe Artcirq afin de mettre en lumière les différences entre les expériences, en parallèle avec ce qui ressortait de commun entre elles. Ce procédé nous a permis de relever la perception par certains acteurs extérieurs de la « motivation » des jeunes et de récolter des informations sur la perspective de ceux-ci qui pourrait offrir un point de vue divergent sur leurs difficultés de mobilisation. Cette mise en parallèle de discours divergents a considérablement nourri nos

réflexions sur les questions ayant émergé au fil de la recherche, notamment en lien avec la pérennité des programmes dans le Nord et la collaboration entre Inuit et non-Inuit autour de projets communautaires. Aussi, nos observations nous ont permis de distinguer deux groupes dans les membres présents aux entraînements. Nous nous sommes intéressée aux différences dans leurs expériences et leur rapport à Artcirq lors de l'analyse des entretiens. La mise en évidence de ces différences nous a permis d'approfondir notre compréhension des « ingrédients » du groupe dans sa contribution au mieux-être des participants. Finalement, dans la perspective d'assurer l'adéquation du matériel recueilli ainsi que d'en accentuer la qualité et la sensibilité, nous avons à des moments opportuns partagé nos observations auprès de différents acteurs impliqués dans le groupe d'Artcirq (Suzuki, Ahluwalia, Mattis et Quizon, 2005). Les multiples dialogues avec Guillaume Saladin, qui a agi comme « traducteur sémiologique », nous auront également permis de contribuer à affiner notre compréhension des dynamiques locales, « c'est-à-dire au passage entre système de sens local et système de sens du chercheur » (Olivier de Sardan, 1995, p.16).

2.5.4 Résonance

La résonance réfère à l'impact que la recherche aura sur son audience, à la fois dans sa capacité à toucher le lecteur et lui permettre de se relier au sujet peu importe son expérience de celui-ci, que dans sa valeur heuristique. En effet, selon cette perspective la valeur esthétique du produit fini est gage de qualité du travail. En d'autres mots, le discours présenté doit être minimalement accessible, clair et compréhensible, et idéalement, affecter de façon à ce que l'expérience vécue se transmette au-delà des concepts (Tracy, 2010). La résonance implique ainsi une façon « engagée » de se lier au savoir et au vécu des participants, qui suscite une réflexion

éthique sur la façon dont ce savoir pourra éventuellement affecter les sociétés humaines (Natvik et Moltu, 2016). De plus, une recherche qui atteint une certaine résonance doit également avoir une capacité de transférabilité, soit des résultats qui puissent être pertinents et utiles, de façon théorique et pratique, pour d'autres contextes.

Dans le cas de la présente recherche, nous avons eu le souci constant d'éviter une lourdeur théorique pour plutôt mettre de l'avant l'expérience vécue de nos participants. De pair avec l'importance de la description de l'espace d'Artcirq et de la communauté par souci de transparence, de crédibilité et de rigueur, nous étions également portée par l'aspiration à créer un texte évocatif où le lecteur puisse se représenter le contexte du vécu des jeunes, non pas dans une image exotique mais plutôt pour se rapprocher du quotidien (Olivier de Sardan, 2004). Aussi, la recherche a été menée avec le souhait que les résultats puissent informer des communautés désirant mettre en place des programmes communautaires. En ce sens, nous avons porté une attention particulière aux « ingrédients » du groupe qui ont pu contribuer aux expériences des jeunes.

2.5.5 Éthique

Une contribution intéressante de la conceptualisation proposée par Tracy (2010) sur les standards de qualité d'une recherche qualitative concerne l'ajout d'une compréhension plus globale de l'éthique. Selon cette conception, l'éthique ne se restreint pas à la simple réponse aux demandes institutionnelles, mais devient en elle-même gage de qualité de la démarche. Cette proposition s'arrime bien avec notre processus, puisque les questionnements éthiques qui le sous-tendent se trouvent au

cœur de notre parcours, du début à la fin. Étant donné la place primordiale de celle-ci dans notre recherche, nous avons choisi de l'élaborer dans une section distincte.

2.6 Considérations éthiques

L'éthique en recherche est souvent traitée à travers des questions d'ordre procédural afin de répondre aux demandes des comités éthiques. Les réflexions éthiques se résument dans ce cas à des aspects tels le consentement libre et éclairé, l'anonymat, la confidentialité, les bénéfices et risques minimaux (Martineau, 2007). Ces aspects sont essentiels mais non suffisants pour assurer une démarche réellement éthique (Brinkmann et Kvale, 2006). En effet, la recherche qualitative, et plus particulièrement celle qui implique l'observation participante, engage des rencontres « sur le terrain » qui soulèveront bien souvent une remise en question, et en contexte, des demandes d'ordre procédural.

Dans notre cas, les éléments à clarifier pour le comité éthique nous apparaissaient nettement insuffisants pour résoudre les multiples questions d'ordre éthique soulevées par notre démarche. Entre autres exemples, nous nous sommes confrontée à des questionnements quant à la façon de nous présenter à la communauté, aux bénéfices de la recherche pour les participants, ainsi que la façon de représenter la parole de ceux-ci (particulièrement quant aux informations recueillies hors entrevue). Des discussions entre chercheurs nous ont amenée à développer l'idée selon laquelle pour s'assurer de l'éthique d'une démarche de recherche, c'est le chercheur qui doit « porter » cette éthique en lui. Ceci implique le souci constant du chercheur d'ajuster ses actions aux particularités des situations et des personnes qu'il rencontre. Cette proposition rejoint celle de Martineau (2007), qui inclut la dimension relationnelle de

l'éthique en recherche (Tracy, 2010). Martineau (2007) propose trois niveaux : la macro-éthique, la méso-éthique et la micro-éthique. La méso-éthique réfère à l'éthique procédurale telle que nous l'avons présentée. Tout ce qui réfère à la pratique du terrain dans la rencontre des sujets est rassemblé sous la catégorie de la micro-éthique. Quant à elle, la macro-éthique réfère aux enjeux sociaux impliqués dans la démarche de recherche : la façon d'écrire et donc de représenter la parole d'autrui, jusqu'à l'influence de ce discours au niveau sociétal.

Dans le cadre de notre recherche, nous avons observé que ces trois niveaux étaient souvent inter-reliés. Par exemple, la question des bénéfices de la recherche dépasse la seule compensation financière pour inclure également la façon d'orienter nos décisions afin de répondre aux demandes du groupe, prenant également en compte les répercussions de notre implication personnelle auprès des participants. Ainsi, nous organisons cette section à partir de principes d'ordre « procédural » demandés par les comités éthiques, bonifiés de réflexions d'ordre micro- et macro- éthique.

Nous nous sommes donc inspirée du chapitre de l'Énoncé de politique des trois Conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains (EPTC, 2010) appliqué à la recherche effectuée avec les Premières Nations, les Inuit et les Métis du Canada. Ce document propose plusieurs pistes qui devraient guider la recherche avec les Autochtones au Canada, incluant une interprétation particulière des trois principes directeurs exprimant la valeur éthique fondamentale de respect de la dignité humaine : le respect des personnes, la préoccupation pour le bien-être et la justice. Nous détaillerons ainsi dans cette section les aspects découlant de ces principes qui sont concernés par la présente recherche.

2.6.1 Participation du groupe au projet de recherche

La culture et les pratiques traditionnelles ont été observées et ont fait partie intégrante du questionnement de la recherche ; les renseignements recueillis ne serviront à d'autre fin que celles du projet de recherche actuel (EPTC 2010). Nous avons fait preuve de transparence quant aux objectifs de notre recherche et, lors de la rencontre avec divers membres de la communauté, sommes demeurée ouverte au désir de la communauté de participer de quelconque façon que ce soit aux étapes de la recherche.

Sans s'insérer dans un paradigme de recherche-action, notre démarche s'inspire toutefois d'une « éthique de l'implication », où la recherche permet de « créer des espaces de réciprocités et favoriser autant que possible, un travail de co-construction de l'explication » (Zuniga, 2002, dans Rivard, 2007, p.131). En effet, nous prenons en considération que la recherche ne se résume pas qu'à des activités cherchant à produire des connaissances et du savoir, mais qu'elle constitue en soi des activités humaines qui reproduisent des relations particulières de pouvoir (Smith, 2005). Ainsi, « décoloniser » la recherche implique plus qu'un simple glissement vers des méthodologies qualitatives, mais implique de repenser toute la façon d'organiser, effectuer et disséminer la recherche et les connaissances produites. Nous avons ainsi constamment cherché à ajuster notre rôle et notre position de chercheuse de façon à respecter les dynamiques du groupe. Notre façon de négocier ce rôle en lien avec l'apport de cette démarche pour les participants est développée plus en détail dans une section ultérieure, ayant trait aux bénéfices de la recherche.

2.6.2 Respect des coutumes et des codes de pratique communautaires

Les chercheurs oeuvrant en contexte autochtone doivent s'informer des coutumes et des codes de pratique de la recherche pertinents (EPTC 2010). Nous avons donc favorisé l'implication de collaborateurs à la recherche, avec lesquels nous avons pu partager nos intuitions et impressions afin de nous assurer d'une compréhension qui fasse honneur à leur vécu (Smith, 2005). Par exemple, nous avons consulté à plusieurs reprises les membres d'Arctiq afin d'ajuster nos décisions (quant à la tenue d'entrevues et la compensation financière, entre autres exemples). De multiples rencontres avec le co-fondateur et coordonnateur principal du projet qui a agi à titre d'informateur-clé pour notre projet, Guillaume Saladin, nous ont permis de nous ajuster quant aux coutumes et codes de pratiques à Igloodik, et plus spécifiquement dans le groupe d'Arctiq. Également, des consultations auprès d'experts ont aiguillé et enrichi nos réflexions quant à la démarche ethnographique et aux dynamiques nordiques. Entre autres, nos décisions de terrain et compréhensions ont bénéficié des conseils de Bob White, anthropologue, Mélanie Vachon, co-directrice, ainsi que de ceux de Sarah Fraser, co-directrice de ce projet et chercheuse impliquée dans un projet communautaire participatif au Nunavik.

2.6.3 Bénéfices de la recherche

La question des bénéfices que notre recherche pourrait engendrer pour les individus y participant directement, et de façon plus large, la communauté d'Igloodik, puis les communautés inuit, a fait l'objet d'une réflexion centrale à notre processus. Les aménagements trouvés suite à des discussions soit avec notre informateur-clé, des

membres d'Arctiq, de la communauté, ainsi que des chercheurs et travailleurs non-Inuit ayant vécu une expérience dans le Nord constituent des choix qui peuvent être questionnés, et incluent des implications qui seront discutées ci-bas. Les réflexions qui sous-tendent nos choix continuent à nous habiter et ne sont pas représentatifs d'un positionnement rigide.

La reconnaissance de la participation à la recherche par une compensation financière fut l'objet d'un questionnement qui demeure encore ouvert à ce jour. Avant notre entrée sur le terrain, nous nous sommes renseignée sur les pratiques courantes autour de la compensation financière rattachée à la participation à un entretien de recherche à Igloolik. Nous avons été surprise et perplexe d'apprendre que la compensation tournait autour de 100\$ pour un entretien, pratique surtout établie auprès des aînés, même si certains chercheurs paient tous leurs participants, incluant les jeunes. Pour des raisons pratiques, nous ne disposons pas des fonds pour déboursier cette somme ; nous étions également surtout soucieuse de ce que cela pourrait changer dans notre relation avec les participants. À Igloolik, une chercheuse nous a fait part de la réaction d'un aîné ayant partagé sa vision de la recherche comme une façon de vendre son savoir aux non-Inuit. D'autres réactions de ce type ont été rapportées et peuvent se comprendre comme une façon de compenser le bénéfice personnel qui est perçu comme ne revenant qu'au chercheur avec l'écriture de son produit de recherche (Kral, 2009).

Dans ce contexte, nous étions profondément consciente de l'effet que nous produisons, par les choix que nous effectuons, sur la perception que les Iglulingmiut ont des non-Inuit et les relations subséquentes qui peuvent se bâtir ; nous ne désirions pas contribuer à une relation/réconciliation qui s'instaure sur la base de l'argent,

renforçant le stéréotype du Qallunaat⁵⁷ riche. L'utilisation de la compensation financière comme moyen de réajustement des dynamiques coloniales ne nous apparaissait pas bénéfique. Par ailleurs, le fait de proposer un montant d'argent trop élevé aurait pu inciter abusivement à la participation et ainsi entraver le libre consentement, dénaturant le principe même de compensation.

Aussi, nous nous sommes basée sur le principe proposé par les Trois Conseils selon lequel les bénéficiaires de la recherche devraient répondre aux besoins et priorités de la communauté. En accord avec ce principe, nous voulions appliquer un modèle de recherche participative, dans lequel nos participants auraient pu contribuer aux questions de recherche, à l'analyse et à la dissémination des résultats. Toutefois, la participation n'a pu être possible de la façon dont nous l'espérions, et a plutôt été développée en nous ajustant à la réalité du groupe ; c'est plutôt notre participation qui a été sollicitée à leur groupe que l'inverse.

En effet, lors d'une rencontre pré-terrain, notre contribution en tant que membre du collectif a été sollicitée par Guillaume Saladin. Ainsi, au-delà de notre rôle de chercheuse, celui-ci nous invitait à réfléchir à ce que nous pouvions apporter au groupe par notre présence. Nous avons donc offert des ateliers de *slackline* et de masques aux jeunes intéressés. Nous nous sommes proposée comme technicienne pour un spectacle de la troupe, alors qu'il manquait une personne pour effectuer de l'aide technique (lumières, rideaux du spectacle, actionner l'appareil à fumée). Par ailleurs, nous avons offert notre aide comme bénévole pour le camp de cirque. Cette participation active sous forme d'échange fut d'une part un moyen de consolider des liens et de nous faire accepter par le groupe, caractère essentiel pour mener une

⁵⁷ Qallunaat signifie littéralement « grands sourcils ». Cette terminologie est utilisée par les Inuit pour désigner les non-Inuit.

recherche ethnographique de qualité. D'autre part, cela constitue une façon de répondre à l'éthique particulière à la recherche avec les Autochtones, dont la valeur de réciprocité est centrale à l'établissement de relation bénéfique pour les communautés tant que pour la recherche (ITK et NRI, 2006 ; EPTC, 2010).

Lorsque de nouvelles questions ont émergé avant notre terrain de mars 2016, nous avons envisagé la possibilité de transformer notre projet de recherche afin de collaborer avec le groupe vers l'atteinte d'un objectif commun. En effet, nous désirions que notre projet réponde aux besoins et priorités de la communauté (EPTC 2010), et dans ce cas-ci plus particulièrement au groupe de notre intérêt, Artcirq. Bien que les questions de recherche aient été décidées à priori par nous, le choix du devis méthodologique nous offrait l'opportunité, à tout moment de la recherche, d'un changement d'orientation des questions de recherche qui le guident. Nous espérions ainsi nous ajuster dans la mesure du possible aux besoins et réalités communiquées par les participants au projet. Toutefois, probablement en raison de la durée trop courte de notre séjour, ainsi que notre souci de ne pas dépasser un rôle de facilitatrice, cela n'a pas été possible.

2.6.4 Protection de la vie privée et confidentialité

À notre surprise, les participants ont tous mentionné vouloir être identifiés lors de la citation d'extraits de leurs entrevues, à l'exception d'un d'entre eux. De pair avec les informations recueillies lors de notre terrain, nous croyons qu'être identifiés devient une question éthique pour ces participants. Dans ce contexte, être anonyme signifierait brimer leur droit et désir d'avoir une voix et de représenter leur réalité dans la sphère publique. Nous avons donc identifié ces participants lorsque nous

citions leurs extraits d'entrevue. Toutefois, afin de respecter la volonté de la personne ayant manifesté sa préférence pour conserver la confidentialité, nous avons choisi de limiter les détails qui pourraient mener à identifier les participants spécifiquement quant à leurs histoires de vie. Également, pour les détails concernant des observations ayant été effectuées hors des entrevues, nous avons choisi de ne pas nommer les participants.

2.6.5 Interprétation et diffusion des résultats de la recherche

Les méthodes privilégiées pour communiquer des résultats de recherche aux membres d'une communauté nordique devraient préférablement être interactives, visuelles et en face-à-face pour rendre les renseignements accessibles à la communauté (ITK et NRI, 2006). Alors que cette thèse remplit son projet académique auprès de l'université, des étapes subséquentes nous attendent. En effet, nous projetons d'approcher le groupe afin de leur présenter nos résultats de manière concise, qu'ils pourront valider ou transformer, dans l'objectif de décider en concertation comment ceux-ci seront utilisés. Nous entrevoyons la possibilité de présenter ceux-ci à un groupe de partenaire du Nunavik et du Nunavut, dont les rencontres s'orientent autour de la prévention du suicide chez les jeunes. Quelques autres possibilités de transfert sont envisagées, notamment pour informer des bâtisseurs de programmes. En ce sens, nous orienterons nos résultats dans une réflexion sur les « ingrédients » qui ont pu contribuer aux expériences positives et transformatrices pour les participants.

Outre la diffusion des résultats dans l'optique que le projet soit « utile », une réflexion d'ordre macro-éthique nous a guidée dans la façon de produire le discours, ayant en tête l'impact de celui-ci. En effet, lors de l'écriture de nos articles nous

avons le souci de ne pas ajouter au discours majoritairement négatif sur les communautés autochtones. Les taux de suicide, de violence, statistiques référant à des problématiques sociales sont importants à nommer pour contextualiser le besoin de développer de meilleures ressources. Ils comportent toutefois le risque d'objectiviser une souffrance (Kleinman, 1999) et d'enfermer celle-ci dans une statistique (Stevenson, 2012). Dans notre cas, nous nous sommes mesurée à la complexité de faire part des défis auxquels se heurtent les communautés, sans les dramatiser ni toutefois les minimiser. Un défi aussi grand fut de restituer les expériences positives des participants sans produire une image d'Arctiq comme « solution-miracle », et en demeurant fidèle au quotidien des jeunes, fait autant de drames que de joies. La réflexion fut également nécessaire quant à la façon d'utiliser des informations sur certains jeunes auxquelles nous avons eu accès par personne interposée, ou hors entrevue. Dans certains cas, ces informations apportaient un poids à la compréhension des défis quotidiens auxquels les jeunes se mesurent. Or, comme elles incluent des informations « sensibles », leur utilisation soulève des questions éthiques. Nous avons décidé pour certains cas de rapporter ces informations de manière générale, sans identifier la personne impliquée. Dans d'autres cas, nous avons tu l'information, qui se retrouve toutefois dans des informations rapportées à partir d'autres sources scientifiques et communautaires.

Pour résumer, nous avons dans ce chapitre établi les bases méthodologiques de notre travail : les postures paradigmatiques, les méthodes de collecte de données et d'analyse, les critères de qualité et d'éthique sous-tendant notre démarche, ainsi que le contexte dans lequel s'est déroulée notre étude ont été présentés. Le prochain chapitre invitera le lecteur dans le Black Box, par un récit évocatif qui relate notre première rencontre avec la troupe. Les chapitres subséquents se retrouvent sous la forme d'articles, et présentent notre processus de recherche en deux temps. Le chapitre trois consiste en une réflexion théorique où nous développons une conceptualisation sur le cirque comme espace thérapeutique, en faisant dialoguer la

littérature et certaines observations de notre premier terrain. Quant à lui, le quatrième chapitre dévoile les résultats reliés au premier objectif de recherche, soit de mieux comprendre l'expérience des Inuit concernant leur implication dans le collectif d'Artcirq, partant de leurs perspectives.

CHAPITRE III

DANS LE BLACK BOX D'IGLOOLIK : LE CIRQUE COMME ESPACE THÉRAPEUTIQUE POUR DE JEUNES INUIT ?

Lemaire, A., Sokoloff, M., Fraser, S.-L., et Vachon, M. (2016). Dans le Black Box d'Igloolik : le cirque comme espace thérapeutique pour de jeunes inuit? *Études / Inuit / Studies*, 40(1), 43-62.

RÉSUMÉ

Les taux élevés de suicide chez les jeunes inuit sont souvent reconnus comme symptôme des changements culturels survenus en quelques générations seulement. Aujourd'hui, les jeunes inuit ont à transiger entre des cultures qui peuvent être vécues comme deux mondes opposés, avec des valeurs, des attentes et des contraintes parfois difficiles à concilier. La littérature en santé mentale soulève le problème d'accès aux soins, mais aussi le manque d'adéquation des services avec les besoins spécifiques des Inuit et avec leur culture. Plusieurs auteurs suggèrent des modèles de guérison alternatifs prometteurs qui se distinguent des modèles conventionnels de soins « occidental ». On dit souvent « penser à l'extérieur de la boîte ». Mais qu'en est-il de penser autrement « dans la boîte », en s'intéressant aux ressources déjà présentes? Le Black Box, local d'Arctiq à Igloolik où s'entraînent des Inuit à l'art du cirque, nous amène à réfléchir sur l'intervention en santé mentale en contexte inuit. Cet article vise à élaborer une réflexion sur l'espace « entre-deux » où se trouvent les jeunes inuit d'aujourd'hui, dans une culture en transformation, ce qui peut nécessiter un ajustement créatif pour répondre à la fois aux contraintes d'une société contemporaine et à celles liées à un ancrage dans une identité inuit. Pour ce faire, nous explorerons le concept de la tradition, ainsi que l'apport de l'art pour la négociation des identités culturelles à l'aide de l'exemple d'Arctiq. Le potentiel thérapeutique de cet espace artistique à un niveau communautaire sera réfléchi à partir de nos observations émergeant d'un terrain ethnographique.

3.1 Introduction

Nos narratifs collectifs allochtones évoquent incessamment l'ampleur et la complexité des souffrances vécues par les jeunes inuit. Le taux de suicide élevé et l'exposition fréquente à la violence peuvent être compris en tant que symptômes d'un mal-être plus profond, lequel porte inévitablement les traces de l'héritage laissé par la colonisation. L'étendue de la souffrance, mais également la dynamique fort complexe dans laquelle elle s'inscrit historiquement et culturellement peuvent nous laisser impuissants en tant qu'intervenants, chercheurs et citoyens allochtones. L'indignation face aux injustices passées et la crainte de recristalliser une dynamique oppressive sont aussi susceptibles de restreindre, voire d'inhiber notre capacité à agir, à intervenir et même à penser la question de la santé et du mieux-être des jeunes inuit.

En tant qu'équipe de chercheuses et d'intervenantes⁵⁸, c'est à partir de la rencontre de nos horizons à la fois divers et complémentaires (psychologie humaniste, arts plastiques, santé inuit, art-thérapie) que nous offrons ici notre réflexion. Celle-ci invite à penser autrement l'intervention en santé mentale auprès des jeunes inuit en puisant à même les forces créatives présentes au sein des communautés. Nous désirons ainsi explorer des espaces qui se distinguent de l'intervention « conventionnelle », c'est-à-dire qui se situent hors des services gouvernementaux, qui s'inscrivent dans un modèle bio-médical et institutionnalisé. Également, notre démarche de réflexion, de recherche et d'intervention s'inscrit dans un mouvement qui vise et valorise la « réhabilitation, la recontextualisation et l'élargissement des

⁵⁸ Notre équipe se constitue d'une doctorante en psychologie ayant une formation en arts et en santé mentale jeunesse, d'une chercheuse en études inuit, d'une art-thérapeute et doctorante en sciences humaines appliquées, ainsi que d'une chercheuse en psychologie humaniste.

concepts « traditionnels » pour inclure de nouveaux champs d'expérience [autochtones] »⁵⁹ (Diamond et al. 2012, dans Artiss, 2014, p.37). De plus, nous misons sur la mise en dialogue de multiples perspectives comme espace réflexif et créatif pour penser autrement l'impasse souvent ressentie dans le contexte de l'intervention auprès des jeunes inuit.

Ainsi, nous proposons ici un espace de réflexion pour se pencher sur des projets créatifs qui utilisent l'art comme médium d'intervention. Plus précisément, nous cherchons à mieux comprendre ce qui peut potentiellement être aidant et pertinent dans ce type d'initiatives, dans une visée de prévention du suicide chez les populations nordiques. Pour ce faire, notre démarche de réflexion s'articulera à partir d'une élaboration théorique quant aux notions de culture, de tradition et de créativité. De plus, nous illustrerons nos propos à partir d'observations recueillies lors d'un travail de terrain⁶⁰ dans la petite communauté d'Igloolik, au Nunavut. Depuis 1998, Igloolik héberge Artcirq, un projet qui, par le biais des arts du cirque, mêle traditions inuit et contemporaines dans une optique de prévention du suicide et de revalorisation de la culture locale. Artcirq se veut donc une association locale, dans un esprit de collaboration entre Occidentaux et Inuit, qui utilise les arts et des médiums non-conventionnels⁶¹ pour cultiver un espace de mieux-être chez les jeunes de la communauté. Ce projet est d'ailleurs né en réponse au taux élevé de suicide chez les

⁵⁹ Nous avons traduit toutes les citations anglaises.

⁶⁰ Le travail ethnographique sur lequel repose cet article a été réalisé du mois de juin à août 2014 par la première auteure, pour une durée de 2 mois et demi. Le matériel présenté dans le cadre du présent article est issu d'entrevues et de notes de terrain, rapportant des entretiens informels et des observations, et a été traité, analysé et réfléchi en dialogue avec les autres membres de l'équipe. Les extraits cités vont porter sur ces réflexions spécifiquement, sans avoir la prétention d'offrir une représentativité de l'expérience de l'ensemble des membres d'Artcirq

⁶¹ D'une perspective d'intervention psychosociale dans un modèle occidental

jeunes inuit. Il a été co-fondé par Guillaume Saladin avec 5 autres étudiants de l'école de cirque de Montréal ainsi que 6 membres de la communauté d'Igloolik (Guillaume Saladin, communication personnelle 2016), et offre aux jeunes *igloolingmiut*⁶² l'opportunité de développer des connaissances circassiennes et de faire rayonner ces apprentissages hors de leur communauté. Leur présence aux jeux olympiques de 2010 à Vancouver en témoigne⁶³. À notre connaissance, une seule étude ethnographique s'est intéressée au projet d'Artcirq, sous l'angle du cirque comme espace de parole (Van Eeckhout 2012). Le projet Artcirq nous intéresse tout particulièrement de par son initiative locale, par sa mise en valeur de l'art et par sa façon non conventionnelle d'aborder le mieux-être. Cet article nous apparaît donc comme un espace privilégié pour mettre en dialogue une expérience terrain d'Artcirq avec nos réflexions théoriques, non pas dans l'objectif de fournir une représentation exhaustive des activités d'Artcirq et de ses impacts, mais plutôt pour illustrer et enrichir les propositions théoriques avancées.

Pour étayer nos propos, dans un premier temps, nous recenserons de manière brève la problématique du suicide présente dans les populations inuit. Nous tenterons de la comprendre à la lumière des notions d'identité, de rupture et de continuité. Ensuite, nous questionnerons la possibilité d'envisager autrement les services dans le domaine de la santé et des services sociaux à la lumière de notre réflexion sur l'identité et la culture. Nous poursuivrons notre réflexion en élaborant davantage le concept central de la tradition, en tant que mouvance et hybridité. Nous illustrerons d'ailleurs cette idée en utilisant l'image du *Black Box*, lieu d'entraînement des membres d'Artcirq. Cela nous permettra notamment de penser l'art en tant que vecteur de continuité culturelle. Finalement, les implications thérapeutiques de notre réflexion seront élaborées à l'aide du concept théorique de « l'espace potentiel » de Winnicott (1975).

⁶² -miut- « gens de ».

⁶³ <http://www.artcirq.org/historique.htm>

De nouveau, nos propos seront mis en dialogue avec ceux de participants d'Arctiq qui nous apparaissent éclairants pour illustrer les propositions avancées. Nous concluons en discutant des implications potentielles de notre réflexion, laquelle invite à penser autrement l'intervention auprès des jeunes inuit, en s'inspirant de l'initiative d'Arctiq.

3.2 Être jeune et Inuit aujourd'hui : entre ruptures et continuités

Les communautés nordiques sont profondément marquées par la prévalence du suicide des jeunes. Au Nunavut particulièrement, on note une augmentation importante des suicides à travers les années, soit de 10 à 110 par 100 000 habitants entre l'année 1972 et 2014, comparativement au reste des Canadiens qui ont conservé un taux similaire sur cette même période de temps (Hicks 2015). Les jeunes hommes de 15 à 24 ans sont les plus touchés (Hicks 2015). Les facteurs de risque psychosociaux associés aux comportements suicidaires sont les mêmes que dans la population générale (Centers for Disease Control 2008; Chachamovich et al. 2015), incluant des expériences d'adversité à l'enfance (Hicks 2007); la dépression et l'anxiété; l'exposition à la violence, incluant la violence familiale, par les pairs et l'abus sexuel; la consommation d'alcool et de drogues (Borowsky, Resnick, Ireland et Blum 1999; Chachamovich et al. 2015; Howard-Pitney, Lafromboise, Basil, September et Johnson 1992; Kirmayer, Boothroyd et Hodgins 1998; LeMaster, Beals, Novins et Manson 2004; Yoder, Whitbeck, Hoyt et Lafromboise 2006). La prévalence plus élevée de ces facteurs dans une majorité des communautés autochtones est souvent liée dans la littérature aux effets de la colonisation. Les politiques d'assimilation ont mené à des transformations qui ont bouleversé les modes de vie inuit à une vitesse fulgurante, dans les pratiques entourant la subsistance, le logement, l'éducation, les soins médicaux (Ives et al. 2012), donnant

lieu à des transformations profondes des relations entre les générations (Kral, Idlout, Minore, Dyck et Kirmayer 2011), et à un sentiment d'identité culturelle et collective ébranlé (Taylor 1997)⁶⁴.

Être jeune et Inuit aujourd'hui comprend bien des défis au plan identitaire, à savoir naviguer entre des valeurs et modes de vie modernes qui entrent en conflit avec les croyances et pratiques valorisées par les aînés (Kral et al. 2011). Alors que cette construction de l'identité culturelle s'avère une tâche complexe pour bien des Inuit, le défi est d'autant plus grand à l'adolescence, période caractéristique de construction identitaire qui peut occasionner plusieurs stress (Cloutier et Drapeau 2008). Il semble en effet que sans cohérence, clarté et intégration identitaire, le bien-être des adolescents autochtones peut être affecté négativement et leur estime de soi amoindrie (de la Sablonnière, Pinard St-Pierre, Taylor et Annahatak 2011); c'est précisément lors de cette période de transition que le risque suicidaire est le plus élevé (Hicks 2015). Ceci dit, un bémol doit être apporté à l'équation de l'influence colonisatrice qui mènerait automatiquement à une détresse liée à la perte de la culture. La transformation des modes de vie inuit et l'adoption de pratiques culturelles associées au peuple colonisateur n'est pas forcément néfaste ; l'on peut de fait observer une continuité du « mode d'être au monde » inuit à travers certains changements, d'appropriation de pratiques qui sont maintenant reconnues par les Inuit eux-mêmes comme parties intégrantes de leur culture (Artiss 2014⁶⁵). Cette idée de « continuité » d'un peuple malgré le changement nous apparaît intéressante et potentiellement éclairante en ce qui a trait à la prévention du suicide chez les jeunes inuit. Au niveau individuel, la difficulté à développer un sentiment de continuité

⁶⁴ Ce portrait n'a pas la prétention d'être exhaustif, mais plutôt de sensibiliser le lecteur à certains des enjeux vécus.

⁶⁵ Cette étude offre un exemple de l'appropriation de la musique folk-rock par les habitants de Nain comme véhicule de chansons qui font maintenant partie du paysage traditionnel de la culture inuit.

personnelle dans le temps a été liée au risque suicidaire chez les jeunes canadiens autochtones (Chandler et Lalonde 1998)⁶⁶. Plus encore, la relation entre continuité et suicide a été observée aux plans culturel et politique (Chandler, Lalonde, Sokol et Hallett 2003).⁶⁷

3.3 Une invitation à repenser les services

La prévalence du suicide chez les jeunes inuit mène à se questionner sur la réponse actuelle à cette question en termes de services de santé mentale. Il a été souligné que la faible utilisation des services de soins en santé mentale par les Inuit (Lessard 2015; Santé Canada 2013) pourrait être en lien avec des problèmes d'accessibilité, tel que le manque de psychologues (Lessard et al. 2008), mais aussi le manque d'adéquation des services avec les besoins locaux ainsi qu'une méfiance quant à leur efficacité (Lessard, Bergeron, Fournier et Bruneau 2008; Ives et al. 2012). Comme alternative aux services officiels, certains auteurs suggèrent de considérer le potentiel des ressources communautaires, et d'initiatives non incluses dans les « meilleures pratiques » telles que des espaces de loisirs pour les jeunes, sur l'incidence du suicide et du bien-être des communautés (Kirmayer, Fraser, Fauras et Whitley 2009; Kral 2012; Masecar 2007). Valoriser les savoirs autochtones et placer la compréhension

⁶⁶ Bien que des rapprochements peuvent être faits entre les membres des Premières Nations, des Métis et les Inuit, il existe d'importantes distinctions entre ces groupes, notamment en termes d'histoire, de la prévalence du suicide, des facteurs contribuant et précipitant (Kirmayer et al. 2007)

⁶⁷ L'idée de continuité culturelle nous inspire particulièrement et demeure en filigrane de la réflexion proposée dans cet article ; nous aimerions éventuellement développer le concept sous un angle intra-psychique et expérientiel.

des problèmes de santé mentale dans un cadre social qui aborde la question du bien-être non plus seulement au niveau individuel, mais également familial, communautaire et culturel est effectivement une approche à favoriser si l'on veut octroyer des services qui se veulent une réponse adaptée aux besoins locaux (Kirmayer, Simpson et Cargo 2003).

La question de la préservation de la culture et des traditions inuit pour le bien-être des communautés, qui est soulignée dans de nombreux rapports gouvernementaux et académiques au sujet de la prévention du suicide chez les Inuit et Premières Nations (Inuit Tapiriit Kanatami [ITK] 2014; Kirmayer et al. 2009; Nunavut Suicide Prevention Strategy 2010; Santé Canada 2013; Statistiques Canada 2003), est plus complexe qu'elle n'y paraît. Dans le contexte actuel où plusieurs jeunes inuit expriment vivre entre « deux mondes », sans avoir la possibilité d'exister pleinement dans aucun de ceux-ci (Kral et al. 2011), des jeunes dont les intérêts et valeurs diffèrent significativement de ceux de leurs aînés (Kral 2012), il importe de se questionner sur la façon de favoriser la transmission des traditions et de promouvoir la culture inuk, de manière à ce qu'elles fassent sens pour ces jeunes. Nous sommes également appelés à réfléchir aux conditions qui peuvent faciliter, favoriser ce développement d'une continuité à travers le temps, d'un espace entre tradition et contemporanéité où les Inuit se reconnaissent. L'utilisation des arts comme « modes d'expression et de transformation créative » (Kirmayer et al. 2009: 67) fait partie des cinq suggestions concernant des interventions culturellement appropriées pour les jeunes inuit, émises par *The National Inuit Youth Suicide Prevention Framework*, dont le rapport a été publié en 2004 (Stevenson et Ellsworth n.d.). S'inscrivant dans une voie d'approches alternatives aux services officiels en santé mentale, l'art représente un vecteur fort intéressant d'un remaniement créatif de la tradition en tant qu'espace d'expression attirant pour les jeunes.

3.4 Le concept de tradition : aperçus d'hybridité

La tradition, du latin *traditio*, réfère à l'« action de transmettre »; définie comme un « ensemble de légendes, de faits, de doctrines, d'opinions, de coutumes, d'usages, etc., transmis oralement sur un long espace de temps », la tradition est aussi vue comme une « manière d'agir ou de penser transmise depuis des générations à l'intérieur d'un groupe ».⁶⁸ Cette idée de transmission rattachée au concept de tradition représente ce qui est généralement véhiculé comme acception commune du terme. Une remise en question de cette vision de la tradition a toutefois émergé au cours des trois dernières décennies : « loin d'être une "chose" intemporelle héritée du passé, la tradition apparaît davantage comme un "point de vue" que les hommes du présent développent sur ce qui les a précédés, un recours au passé conduit en fonction de critères rigoureusement contemporains. » (Bonniol 2004: 149). S'inscrivant dans ce paradigme de pensée, les réflexions de Gadamer (1996) à ce sujet nous paraissent riches de sens et seront donc utilisées pour étayer notre propos. Cet auteur souligne l'importance de se rappeler que l'homme, incluant sa pensée, son action et sa présence dans le monde, s'inscrit d'abord dans une tradition. L'enfant naît dans un certain environnement, une certaine culture, qui façonne à la fois ses processus perceptifs, affectifs, et la mise en sens de l'environnement dans une structure de pensée cohérente. La tradition, toutefois, n'est pas à comprendre comme une entité objective, mais plutôt comme orientée vers le futur, existant au sens ontologique, sujette à se transformer, sous peine de tomber dans un traditionalisme figé dans le temps :

⁶⁸ <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/tradition/78903?q=tradition#77953>

Si la tradition ne faisait que conserver et reproduire les transmissions culturelles sans actualisations ou modifications, elle se réduirait aux clichés et stéréotypes: la tradition ne serait qu'une Nature morte, symbole du conservatisme du traditionalisme (De Visscher 2007: 41).

Ces réflexions font écho aux termes utilisés pour désigner la tradition chez les Inuit. La distinction entre *Piusituqavut* (« nos vieilles habitudes » – mais toujours d'actualité) et *Piusivinitut* (« nos coutumes anciennes » – d'un passé révolu) introduisent effectivement avec le premier terme l'idée de transition, de coutumes du passé qui sont vécues, pratiquées aujourd'hui – et donc nécessairement transformées (Van Eeckhout, 2010). Ces divers propos rejoignent ceux de nombre de penseurs qui s'opposent à une conceptualisation de la tradition en termes de ruptures, ce qui reviendrait à nier son caractère adaptatif dans le temps et l'espace, et renforce l'image de « l'Indien authentique » placé en opposition à son contemporain (Jérôme 2005). Ces réflexions autour du concept de tradition nous permettent de sortir des représentations stéréotypées qui présentent la tradition comme élément figé et statique, enfermé dans des pratiques spécifiques culturelles. En effet, elles mènent plutôt à penser la tradition comme se déployant *par l'existence*, ce qui souligne l'importance d'explorer le rapport particulier que l'individu peut établir face à celle-ci.

La pluralité des contextes d'interaction explique le caractère pluriel et instable de toute culture et aussi les comportements apparemment contradictoires d'un même individu, qui n'est pas nécessairement en contradiction (psychologique) avec lui-même pour autant. Par cette approche, il devient possible de penser l'hétérogénéité d'une culture au lieu de s'évertuer à trouver une homogénéité illusoire (Cuhe 2010: 54).

Dans la communauté d'Igloolik, on peut constater l'inter-influence des mondes « occidental » et « inuit », qui s'entremêlent en un tout complexe de façon singulière. Nous pensons aux participants d'Arctiq et à leurs diverses façons d'exprimer ces influences par leurs manières de se projeter dans le futur, leurs rêves... À un jeune homme qui, profondément convaincu de l'importance pour sa communauté de

retrouver la fierté d'être Inuit, de connaître leur histoire et leurs traditions, nous surprend un jour par la confiance qu'il nous fait d'un rêve qu'il caresse : créer un jour une ferme où il élèvera des porcs, ici dans cette contrée nordique. Au paradoxe apparent qui ressort du discours d'une jeune fille, qui projette aller faire des études supérieures dans le Sud comme son frère et y rester pour faire sa vie, mais qui par ailleurs partage l'importance pour elle d'apprendre comment survivre « on the land » (savoir comment construire un igloo, chasser, préparer les peaux), pour ne pas être malprise si elle s'y retrouve seule, l'hiver. Nous pensons au *Hukki dance* et la fierté des Iglulingmiut qui le dansent, un type de quadrille (set carré) qui est considéré à Igloolik comme une danse « traditionnelle », sur des airs de musique folk et d'accordéon, en parallèle avec les danses du vendredi et samedi soir pour les jeunes, où des chansons comme *Get lucky* se juxtaposent à du techno. À ces maisons d'Igloolik, où se trouve un carton déposé par terre avec de la viande de chasse crue, des gens qui vont et viennent, se coupent un morceau de viande à l'aide d'un ulu, se parlent en inuktitut, un jeune qui s'amuse avec son DS, avec en arrière-plan la télévision qui joue en continu des postes américains.

Les mouvements d'appropriation et de distanciation auxquels l'individu peut se livrer concernant son identité culturelle⁶⁹ permettent de penser le rapport à la tradition dans son caractère dynamique et complexe. Le choix peut, toutefois, se présenter dans une liberté relative; dans le cas des Autochtones, à qui des ruptures au niveau de la transmission furent imposées majoritairement par le contexte socio-politique, on constate que la distanciation s'est produite malgré eux. On peut comprendre ainsi la tentative par certaines communautés de déterrer des traditions oubliées, parfois en allant puiser dans celles de nations éloignées (p. ex. tente de sudation, tente

⁶⁹ Cuche (2010) différencie le concept de culture, qui relève en grande partie de processus inconscients, de l'identité culturelle, qui renvoie à une notion d'appartenance. Pour une réflexion détaillée sur les concepts de culture, d'identité culturelle et des processus d'identification en contexte de relations entre groupes minoritaires et majoritaires, voir Cuche (2010, ch. VI).

tremblante). Ce qui peut sembler de l'extérieur, constituer des substrats stéréotypés de la culture autochtone, traduirait en fait un besoin vital de renouer avec le passé pour mieux se tourner vers l'avant. Les traces qui demeurent des cultures autochtones ne sont pas nécessairement liées à une continuité de la vie culturelle telle qu'elle était ; il s'agirait plutôt d'une tentative de la *reconstruire* (Cowlshaw 2012). Ces façons de concevoir le rapport à la tradition soulignent l'importance de prendre en compte la fonction et le sens que revêt un retour aux pratiques traditionnelles dans un groupe culturel particulier, sans oublier que l'expérience puisse se déployer de manière différente pour chaque individu de ce même groupe. Ceci, sous peine de « ré-imposer » une culture :

Ramener les individus à leur tradition originelle est certainement bénéfique dans plusieurs cas, mais cela peut aussi porter sa propre violence pour les individus qui se retrouvent entre différentes cultures. C'est, peut-être, d'une importance aussi grande de les supporter dans leurs mouvements d'aller-retour entre tradition et modernité (Corin 1997: 357).

L'exposition grandissante des jeunes inuit à un climat culturel éloigné de celui qu'ont connus leurs aînés (Duhaime 2008) peut amener des réalités difficiles à réconcilier, comme en témoignent ces paroles d'une jeune femme inuk : « C'est difficile d'être quelque chose que tu n'es pas, et que tout le monde veut être - Qallunaat⁷⁰, » (Ives et al. 2012: 9). Il apparaît ainsi souhaitable pour les familles et les communautés d'arriver à intégrer ces mondes, soit l'ancien et le nouveau, l'Inuit et le Qallunaat de telle sorte qu'ils ne soient plus vécus de façon opposée mais comme une seule identité complexe, unique et mouvante (Kral et al. 2011; Ives et al. 2012). Dans le Black Box d'Arctiq, nous avons observé en quoi cet espace, entre tradition et modernité, peut permettre aux participants d'habiter un espace de métissage créatif, inspiré tant des traditions à leur portée que des multiples influences culturelles contemporaines.

⁷⁰ Non-Inuit

En effet, au Black Box, local d'entraînement d'Artcirq, sorte de « boîte noire » (le local est littéralement peint en noir) où les membres d'Artcirq se retrouvent⁷¹, les participants sont rassemblés autour du projet d'un spectacle que le groupe présentera dans le cadre du festival des arts Alianait, à Iqaluit. Le spectacle qui sera présenté est ASIU (Perdu), inspiré de la légende Inuit Amaqup Nunaat ("The Land of Wolves"), qui raconte l'histoire de deux frères perdus dans le monde mystérieux des Taqriaqsuit ("shadow people"⁷²). Les artistes pratiquent le spectacle du début à la fin, avec leurs enfants qui s'amusent autour, qui jouent avec la peau d'ours polaire utilisée comme costume dans le spectacle. Le groupe cherche une idée de finale. L'idée d'un des musiciens est retenue : il propose qu'un riff d'accordéon soit repris du spectacle Timber!, dont Guillaume⁷³ a fait partie, et qui a été présenté à Igloolik il y a deux ans. Cette musique entraînante, utilisée par le cirque Alfonse comme inspirée de la musique traditionnelle québécoise, nous fait penser à la musique associée aux Hukki dance, qui, décrite ici comme une danse traditionnelle d'Igloolik, est en fait teintée de l'influence des rencontres avec des gens venus d'ailleurs, principalement des baleiniers écossais et irlandais.

3.5 L'art, vecteur de continuité malgré le changement ?

Les réflexions proposées ci-haut sur la tradition nous amènent à repenser ce concept

⁷¹ Les observations sont décrites au présent, dans le but de conserver l'authenticité des notes de terrain recueillies sur place.

⁷² Voir <http://www.inuitmyths.com/taqriaqsuit.htm>

⁷³ Guillaume Saladin, co-fondateur et coordonnateur principal d'Artcirq

sous forme de continuité, de la capacité des jeunes inuit à recréer leur rapport à une culture ébranlée, et des conditions qui peuvent favoriser cette intégration. En ce sens, l'art semble être utilisé par plusieurs Autochtones comme espace pour penser et symboliser leur rapport à la tradition, à partir de la réalité actuelle. L'exposition *Beat Nation* au Musée d'Art Contemporain en est un bon exemple : « [...] les artistes tissent l'ancien avec le nouveau, le rural avec l'urbain et le traditionnel avec le contemporain de façon à redécouvrir, réinterpréter et affirmer la culture autochtone dans le terrain mouvant de la norme » (Ritter et Willard 2013: 5). Pour plusieurs artistes de cette exposition, l'art est utilisé comme lieu politique pour ouvrir une réflexion critique sur l'image de l'Autochtone telle que construite par les médias occidentaux, et sous-tend une volonté de sortir de cette vision réductrice. Notamment, les artistes Jackson 2Bears, Bear Witness et madeskimo qui utilisent des nouveaux médias, incorporant le hip hop, la culture du graffiti, le design ou la performance pour remanier les portraits stéréotypés des Autochtones véhiculés par la culture populaire, soulevant l'ironie et le caractère subversif de ces images (Ritter et Willard 2013).

Dans la même veine, l'exposition *RezErect : Native Erotica* (CBC News 2013), réexplore les questions de sexualité et de sensualité par des œuvres d'artistes Autochtones. Dans cette exposition, l'art est non seulement un lieu pour ré-explore les symboles traditionnels à travers la modernité, mais aussi pour inciter une réflexion sur ce que sont les Autochtones aujourd'hui : « Je veux que les gens entrent et repensent à ce qu'ils pensent à propos des Premières Nations et de leur culture » (CBC News 2013).

Les exemples sont nombreux, également, de l'appropriation de la littérature comme moyen de perpétuer les traditions orales autochtones, tout en les ancrant dans de nouveaux moyens de communication (St-Amand 2010). La poétesse innue Joséphine Bacon, avec son recueil *Bâtons à message* (2009), trace par ailleurs une continuité entre les récits des aînés et sa propre expression, qui implique aussi une certaine

transformation. De l'oralité traditionnelle, elle passe en effet à l'écriture poétique pour transmettre des échos d'hier :

Les aînés se sont tus, nous laissant l'écho de leur murmure [...]. Leurs *atanukan* nous ont appris à vivre. Mon grand-père a joué du *teueikan* à l'âge de quatre-vingt-huit ans, trop jeune, disait-il, pour en jouer. Mon père Pierrish a rêvé de *Papakassik*, le Maître du caribou. J'ai rêvé deux fois au tambour. Nous sommes un peuple de tradition orale. Aujourd'hui, nous connaissons l'écriture. La poésie nous permet de faire revivre la langue du nutshimit, notre terre, et à travers les mots, le son du tambour continue de résonner (Bacon 2009: 7-8).

Dans l'ensemble, l'art semble être un moyen privilégié par plusieurs Autochtones pour repenser, recréer, réutiliser des symboles traditionnels et les rendre dans leur vivacité et leur actualité. Les modèles de guérison souvent associés aux sociétés autochtones incluent d'ailleurs l'art, la musique, la danse, les récits/contes dans une perspective de santé qui englobe les dimensions physique/matérielle, émotionnelle, intellectuelle et spirituelle (Archibald, Dewar, Reid et Stevens 2012; Dufrene 1990). Si le rôle de l'art pour le bien-être apparaît cohérent avec les divers modèles culturels autochtones, et semble permettre un mouvement entre tradition et modernité, on peut se questionner sur la façon de l'intégrer dans des espaces qui se veulent thérapeutiques.

3.6 Au-delà de l'art, l'espace potentiel

L'espace potentiel ou l'aire transitionnelle, concepts proposés par Winnicott (1975), nous apparaissent inspirants pour ce qui est de l'art utilisé comme espace intermédiaire entre tradition et contemporanéité, dans une visée thérapeutique. L'espace potentiel en est un où l'individu peut retrouver, développer son potentiel

créateur (Bernèche et Plante 2009) : la créativité est vue non pas comme un talent réservé à des individus particuliers, mais bien comme un processus, une attitude qui permet l'approche de la réalité extérieure (Winnicott 1975), caractérisée par des qualités telles que fluidité et flexibilité. C'est par le jeu que l'individu peut se permettre d'être créatif, mais la capacité ou la possibilité de jouer est limitée par certaines conditions. Afin qu'un espace potentiel soit créé, où l'individu peut faire émerger sa créativité dans l'entremêlement de sa réalité intérieure du monde et le monde « objectivement » observable, il doit y avoir un Autre qui puisse l'accueillir dans ce qu'il est, réfléchir « en miroir » sa créativité afin qu'elle s'intègre à sa personnalité. Celui-ci lui fournit l'étagage nécessaire pour le développement d'un sentiment de confiance et de fiabilité. Le Black Box, local d'entraînement des membres d'Artcirq, se veut un « espace de liberté » où la confiance qui y est établie permet aux membres de l'utiliser pour réaliser leurs projets (Guillaume Saladin, communication personnelle, 2016). Les quelques citations qui suivent, provenant d'observations de l'auteure principale, ainsi que d'entrevues avec les participants d'Artcirq, permettent d'illustrer le concept d'espace potentiel tel qu'incarné par le Black Box.

Les rencontres d'entraînement qui ont lieu au Black Box sont définitivement caractérisées par un aspect ludique. Le jeu prime dans les périodes d'échauffement, où les exercices deviennent rapidement un lieu où l'on se taquine, où le rire et les clowneries sont encouragées. On se retrouve ainsi, réchauffés de corps et de cœur, prêts à commencer la prochaine partie, plus sérieuse, où l'on se met à risque par des acrobaties périlleuses, où donc la confiance est de mise. Plusieurs participants ont souligné, lors d'entrevues ou de conversations informelles, l'importance d'avoir du plaisir dans ce qui les motive à venir aux entraînements ; Artcirq est entre autres un espace pour se divertir, pour des jeunes qui nomment l'ennui comme prédominant dans leur vécu. Mais, au-delà du simple divertissement, cette possibilité d'être

accueilli par des visages souriants devient déterminante pour une jeune partageant comment Artcirq l'a aidée à guérir alors qu'elle était en deuil de sa sœur assassinée :

C'est vraiment important pour moi parce que ça me calme. Si j'ai eu une journée vraiment difficile. Et je veux juste exploser. Et là quand je vais à la pratique de cirque. Parce que tout le monde est heureux là-bas. Ça me rend heureuse aussi. Alors là, au lieu de me fâcher, je deviens heureuse. Parce qu'ils sont heureux aussi. Ouais. (Tangerine [surnom⁷⁴], août 2014 : 2)

Cette capacité à être heureux et blaguer au travers de conditions difficiles pourrait être vue comme une continuité des modes de vie ancestraux. C'est ce qui semble ressortir des paroles d'un participant, qui parle de l'importance du spectacle pour lui :

Ça me donne le goût d'aller de l'avant dans la vie [...] Juste d'apprécier la vie quand on peut. Parce que nos ancêtres ont traversé des temps vraiment, vraiment plus difficiles. Avaient beaucoup de mal parfois à attraper certains animaux. Mais avaient quand même des blagues et des histoires. Qu'ils partageaient. C'est comme ça aujourd'hui, excepté que nous avons plus... Plus de choses. Plus de modes de vie du sud. Mais nous connaissons encore des histoires de nos ancêtres. Nous chassons encore. Mais nous avons juste... plus de choses auxquelles nous devons faire face. Et nous avons plus besoin... de choses du Sud. Mais... Nous pouvons encore apprendre comment être heureux et blaguer (Terry Uyarak, août 2014 : 9).

Artcirq est un espace où l'on se retrouve à vivre une expérience ensemble. Où, au-delà des mots, c'est toute une gamme d'émotions qui sont vécues et partagées : on retient notre souffle devant une acrobatie risquée, on attend anxieusement ensemble le début du spectacle, la fierté et la joie d'avoir présenté devant tout un auditoire... Où les émotions peuvent être vécues sans être dangereuses, où le jeu devient une façon d'accéder à quelque chose de réel, de vibrant, de profondément humain. Cet

⁷⁴ La participante interviewée a demandé spécifiquement d'être identifiée par le surnom qui lui est octroyé par les autres membres d'Artcirq. Tous les participants identifiés dans cet article ont donné leur consentement pour être identifiés lorsque cités

extrait, d'une entrevue entre l'auteure principale et un participant, illustre bien comment la participation aux activités d'Artcirq peut devenir une stratégie qui en remplace d'autres :

T.U. : « Beaucoup de gens fument du pot aujourd'hui. Parce qu'ils veulent chasser certaines émotions. Ou reporter plus quelque chose. Ils ont traversé des choses très difficiles dans leurs vies quand ils étaient jeunes et ils essaient de laisser s'en aller certaines émotions. Ils essaient de travailler ça... avec des substances. Et... utiliser... Pour moi, utiliser Artcirq était très, très, très, très bon pour moi. Parce que je fumais du pot aussi. Avant. C'était vraiment... Ma façon de... Ressentir quelque chose. Tu sais. Mon « high ». Mon... Je ne sais pas. Mais, je ne... J'ai appris que je n'en ai pas besoin. Je n'ai vraiment pas besoin d'être drogué avec la marijuana pour me sentir bien, tu sais »

A.L. : « Oh. Qu'est-ce qui t'as aidé à apprendre ça? »

T.U. : « Artcirq. Faire des spectacles, et... Toucher tous ces gens. En utilisant des choses réelles. Des vraies choses. Des sentiments. Ça me fait vraiment me sentir bien. Aujourd'hui, et je peux dire à tout le monde qu'ils peuvent le faire aussi. Qu'ils n'ont pas besoin de dépenser 30 dollars à chaque trois heures. Sur le pot. Pour ressentir quelque chose. »

(Terry Uyarak, août 2014: 8-9).

Ces paroles des participants soulignent le rôle protecteur que joue Artcirq dans leur expérience face à des événements de vie difficiles : tant par l'accueil du groupe que la possibilité de vivre des émotions positives. Nous pouvons relier ces éléments à des aspects centraux de l'approche préconisée d'intervention auprès des personnes suicidaires élaborée par le ministère de la Santé et des Services sociaux du Québec (Lane, Archambault, Collins-Poulette et Camirand, 2010). En effet, selon cette approche, ramener la personne suicidaire à focaliser son attention sur le positif dans sa vie est une tangente utilisée pour lui permettre de reprendre le sentiment de contrôle sur sa vie, sentiment souvent perdu pour un individu en crise (Lane, Archambault, Collins-Poulette et Camirand, 2010).

3.7 Artcirq, un lieu à la rencontre de soi et de l'Autre

« Il n'y a pas d'identité en soi, ni même uniquement pour soi. L'identité est toujours un rapport à l'autre. Autrement dit, identité et altérité ont partie liée, et sont dans une relation dialectique » (Cuche 2010 : 101). On ne peut séparer le rapport que l'individu établit à sa culture d'appartenance de l'influence de son environnement. Miri Song, dans son livre *Choosing Ethnic Identity* (2003), élabore sur la complexité des processus de négociation de l'identité individuelle avec celle du groupe, dépendamment de l'ouverture de celui-ci aux adaptations singulières des membres du groupe. Winnicott (1975) situe le champ culturel dans l'espace potentiel entre l'individu et son environnement ; c'est-à-dire qu'il y a un jeu qui peut se faire plus ou moins aisément dans l'expérience de sa propre culture, dépendamment des conditions de l'environnement. Comment, ainsi, un espace qui se veut thérapeutique peut-il favoriser ce jeu, ce mouvement entre tradition et modernité?

Revenons à l'exemple présenté plus haut de la multiplicité des influences culturelles qui se déploient au Black Box : ce cas illustre à la fois comment Artcirq offre un espace qui donne accès à des éléments qui peuvent agir comme symboles, référents culturels (p. ex. : la légende illustrée dans le spectacle ASIU), et la liberté des participants de choisir parmi ces éléments et d'autres, plus contemporains. La notion d'accueil, centrale dans l'élaboration de l'espace potentiel par Winnicott, peut ici être développée dans un contexte transculturel, où être accueilli signifie se faire donner la possibilité d'exister entièrement, d'expérimenter différents modes d'être, qu'ils soient « traditionnellement inuit » ou « occidentaux », ou encore singulièrement autres. Un espace transculturel est aussi un espace entre deux mondes, d'où une nouvelle version, co-construite de ces multiples influences, peut émerger. Revenons à la phrase d'Ellen

Corin, qui souligne l'importance de « soutenir » les individus dans leurs mouvements entre tradition et modernité ; nous pouvons penser ce soutien comme nécessitant la reconnaissance de l'appartenance de chacun, tout autant que l'offre d'un espace de liberté, de choix, d'expérimentation pour laisser libre cours à une façon singulière d'être. Plus encore, ces réflexions mettent en lumière l'importance du regard de l'autre dans la façon d'expérimenter sa propre culture ; de l'importance, comme intervenant, soignant, chercheur, de se questionner sur le type de regard que l'on pose sur les gens avec qui l'on travaille, sur notre capacité à créer un espace qui permette l'expression de leur unicité. Comme le fait remarquer Amin Maalouf, dans sa réflexion sur « les identités meurtrières », « [...] c'est notre regard qui enferme souvent les autres dans leurs plus étroites appartenances, et c'est notre regard aussi qui peut les libérer » (1998 : 29). Aussi, un espace qui utilise la créativité et l'art semble permettre une reprise de pouvoir sur l'image de soi véhiculée aux autres. Nous en avons un bel exemple avec ces artistes qui utilisent l'art comme moyen d'éclater ces stéréotypes qui figent l'image de « l'Autochtone » dans une représentation qui ne leur convient pas. L'art devient donc aussi un médium de communication, de transmission de son identité, de prendre pouvoir sur la façon dont on existe dans le regard de l'autre. Ces mots d'un participant d'Artcirq parlent du spectacle comme moyen de transmettre sa culture, mais d'une façon belle, qui inspire et touche, qui permet une rencontre avec le spectateur, où l'on se rejoint dans l'imaginaire :

Artcirq est génial. Ça touche beaucoup de gens. Pas juste à Igloolik, mais au Nunavut et... d'autres endroits. D'autres Inuit dans le monde, et même des non-Inuit. D'inspirer et de pouvoir enseigner notre culture un peu. De ce que nous faisons dans nos vies. Et... C'est un très, très bon moyen, un outil pour comprendre, pour partager avec d'autres personnes sur cette planète (Terry Uyarak, août 2014: 11)

Dans un contexte où les représentations véhiculées par les médias sur les Autochtones sont majoritairement négatives, avoir l'opportunité, pour un jeune inuit, de

transmettre sa culture de façon inspirante, peut avoir une portée à ne pas négliger. Comme le souligne de façon très juste Adrienne Keene, auteure du blogue *Native Appropriations* : « Lorsque vous êtes invisible dans la société [...], toute représentation est cruciale » (2015).

3.8 Conclusion

Cet article visait à explorer le rôle potentiel de l'art comme moyen d'intervention alternatif aux stratégies « conventionnelles » de prévention du suicide chez les jeunes inuit. Outre les multiples facteurs en cause et la complexité de cette réalité, la possibilité d'établir une continuité au niveau personnel et culturel comme facteur protecteur a particulièrement retenu notre attention. Dans le contexte d'un mouvement répandu de favoriser la revitalisation de la « culture inuit » par divers programmes dans les communautés nordiques, nous questionnons une vision de la tradition comme restreinte à des pratiques spécifiques, et son effet pernicieux d'évacuer la pluralité des façons d'être Inuit (Searles 2006). Pour des jeunes pris entre des mondes difficiles à concilier, l'art apparaît, dans l'espace potentiel qu'il ouvre, comme un moyen d'expression et de remaniement créatif de cultures parfois vécues comme opposées et figées, pour la création d'une identité complexe, intégrée et fluide. Il a été suggéré qu'au-delà de l'importance d'une revalorisation de la culture inuit, la possibilité d'un mouvement entre les cultures et les identités est souhaitable, ainsi que la notion d'appropriation par les communautés et individus de leur propre démarche. Les caractéristiques qui ressortent d'un espace qui cherche à favoriser ce mouvement sont à la fois de l'ordre de rendre accessible la culture d'appartenance de l'individu par des éléments qui agissent en tant que référents culturels, ainsi qu'une liberté de choix et d'expression. Les paroles des participants évoquent des modalités

thérapeutiques de l'espace d'Artcirq qui nous amènent à faire des liens avec l'approche orientée vers les solutions, préconisée dans les bonnes pratiques dans l'intervention auprès de la personne suicidaire. La capacité à ramener la personne en crise en contact avec des émotions positives comme moyen de la détourner momentanément de ses préoccupations, et la capacité à générer de l'espoir seraient des éléments à approfondir pour une prochaine analyse du potentiel thérapeutique de l'espace d'Artcirq. Au-delà du potentiel de l'art, ces processus soulignés par les participants nous ramènent à des modalités thérapeutiques qui seraient à réfléchir pour toute intervention.

Par-delà cette réflexion théorique, cet article se voulait également une invitation aux bâtisseurs de programmes, intervenants, chercheurs impliqués dans les communautés inuit, à repenser les modes conventionnels d'intervention en santé mentale qui y sont implantés. Face à l'urgence d'agir concernant un sujet aussi sensible que le suicide chez les jeunes inuit, il peut être tentant d'opter pour des stratégies qui vont droit au but. Cependant, des effets négatifs peuvent découler d'une approche orientée vers les déficits, allant de la dépossession du potentiel aidant des individus de la communauté (Masecar 2007), à une amplification des dynamiques colonisatrices (Schwan et Lightman 2013; Stevenson 2012). Aussi, en prenant en compte la faible utilisation ou accessibilité des ressources en santé mentale, il importe de réévaluer la pertinence d'initiatives qui agissent en « périphérie » sur la santé et le bien-être des communautés inuit. En matière de solutions créatives, on dit souvent « penser à l'extérieur de la boîte », mais qu'en est-il de penser autrement « dans la boîte » ? En s'intéressant aux ressources, aux forces, aux habiletés déjà présentes dans une communauté, le projet d'Artcirq peut-il inspirer d'autres espaces qui permettent une intégration créative et unique d'identités autrement vécues comme irréconciliables ? Quel pourrait être notre apport comme soignant, chercheur, pour permettre ces espaces d'hybridité, espaces de rencontre entre soi et l'autre ?

3.9 Remerciements

La recherche pour cet article a bénéficié de l'aide du Conseil de recherche en sciences humaines (CRSH), du Fonds de recherche Société et culture (FRQSC) ainsi que du Programme de formation scientifique dans le Nord (PFSN). La première auteure tient à remercier toutes les personnes qui ont contribué de près ou de loin à ce projet, et tout spécialement les membres d'Artcirq, qui l'ont généreusement acceptée dans le groupe et qui ont bien voulu se raconter, chacun à leur façon.

3.10 Personnes interviewées citées dans le texte

Terry Uyarak, 2014, Igloolik, Nunavut

Tangerine, 2014, Igloolik, Nunavut

Références

- Archibald, L., Dewar, J., Reid, C. et Stevens, V. (2012). *La danse, le chant, la peinture et le savoir-dire de l'histoire de guérison : La guérison par les activités créatives*, Ottawa: Fondation autochtone de guérison.
- Artiss, T. (2014). Music and change in Nain, Nunatsiavut: More White does not always mean less Inuit, *Études/Inuit/Studies*, 38(1-2), 33-52.
- Bacon, J. (2009). *Bâtons à message / Tshissinuatshitakana*, Montréal, Mémoire d'encrier.
- Bernèche, R. et Plante, P. (2009). L'art-thérapie: un espace favorable à la résurgence du potentiel créateur. *Revue québécoise de psychologie*, 30(3), 11-28.
- Bonniol, J.-L. (2004). La tradition dans tous ses états : illustrations guadeloupéennes. Dans D. Dimitrijevic (dir.), *Fabrication des traditions. Invention de modernité* (p. 149-161). Paris, France : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Borowski, I. W., Resnick, M. D., Ireland, M. et Blum, R. W. (1999). Suicide attempts among American Indian and Alaska native youth: Risk and protective factors. *Archives of pediatrics & Adolescent medicine*, 153(6), 573-580.
- CBC News (2013). Erotic aboriginal art show [Reportage]. *CBC News*, repéré à <http://www.cbc.ca/news/canada/british-columbia/erotic-first-nations-artwork-on-display-in-vancouver-1.1868848>.
- Chachamovich, E., Kirmayer, L. J., Haggarty, J. M., Cargo, M., McCormick, R., et Turecki, G. (2015). Suicide among Inuit : Results from a large, epidemiologically representative follow-back study in Nunavut, *Canadian Journal of Psychiatry*, 60(6), 268-275.
- Centers for Disease Control (2008). *Webbased injury statistics query and reporting system*. Atlanta : Centers for Disease Control and Prevention.
- Chandler, M. J. et Lalonde, C. E. (1998). Cultural continuity as a hedge against suicide in Canada's First Nations. *Transcultural Psychiatry*, 35(2), 135-144.

- Chandler, M. J., Lalonde, C. E., Sokol, B. W. et Hallett, D. (2003). *Personal persistence, identity development and suicide: A study of native and non-native north american adolescents*. Boston : Blackwell.
- Cloutier, R. et Drapeau, S. (2008). *Psychologie de l'adolescence*, Montréal, Gaëtan Morin Éditeur.
- Cowlshaw, G. (2012). Culture and the absurd : the means and meanings of Aboriginal identity in the time of cultural revivalism, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18, 397-417.
- Corin, E. (1997). Playing with limits: Tobie Nathan's evolving paradigm in ethnopsychiatry, *Transcultural psychiatry*, 34(4), 345-358.
- Cuche, D. (2010). *La notion de culture dans les sciences sociales*. Paris, France : Repères, La Découverte.
- De La Sablonnière, R., Pinard St-Pierre, F., Taylor, D. M., et Annahatak, J. (2011). Cultural narratives and clarity of cultural identity : Understanding the well-being of Inuit youth, *Pimatisiwin: A journal of Aboriginal and Indigenous community health*, 9(2), 301-322.
- De Visscher, J. (2007). Tradition, continuité, créativité, *Cahiers du cercle interdisciplinaire de recherches phénoménologiques*, 2, 1-7.
- Dufrene, P. (1990). Utilizing the arts for healing from a Native American perspective: Implications for creative arts therapies, *The Canadian Journal of Native Studies*, 10(1), 121-131.
- Duhaime, G.(2008). *Socio-economic Profile of Nunavik, 2008 Edition*, Québec, Université Laval, Chaire de recherche du Canada sur la condition autochtone comparée (en ligne à <http://www.nunivaat.org/documents/OnlinePublication/Socio-economic-Profile-of-Nunavik-2008.pdf>).
- Gadamer, H.-G. (1996). *Le problème de la conscience historique*. Paris, France : Éditions du Seuil.
- Hicks, J. (2007). The Social Determinants of Elevated Rates of Suicide Among Inuit Youth, *Indigenous Affairs*, 4/07, 30-37.

- Hicks, J. (2015). *Statistical data on death by suicide by Nunavut Inuit, 1920 to 2014*. Repéré à <https://www.tunngavik.com/blog/2015/09/15/pdf-statistical-data-on-death-by-suicide-by-nunavut-inuit-1920-to-2014/>
- Howard-Pitney, B., Lafromboise, T., Basil, M., September, B. et Johnson, M. (1992). Psychological and social indicators of suicide ideation and suicide attempts in Zuni adolescents, *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 60(3), 473-476.
- Inuit Tapiriit Kanatami [ITK] (2014). *Social determinants of Inuit health in Canada*. Repéré à https://www.itk.ca/wp-content/uploads/2016/07/ITK_Social_Determinants_Report.pdf
- Ives, N., Sinha, V., Leman, D., Goren, A., Levy-Powell, R. et Thomson, W. (2012). Exploring the intersection of Culture and Education in Nunavik. *Journal of Comparative Social Work*, 1, 1-18.
- Jérôme, L. (2005). Présentation. Jeunes autochtones. Espaces et expressions d'affirmation, *Recherches amérindiennes au Québec*, 35(3), 3-6.
- Keene, A. (2015, 17 mai). When you're invisible, every representation matters : Political edition [Billet de blogue]. Repéré à <http://nativeappropriations.com/2015/05/when-youre-invisible-every-representation-matters-political-edition.html>
- Kirmayer, L.J., Fraser, S.-L., Fauras, V. et Whitley, R. (2009). *Current Approaches to Aboriginal youth suicide prevention*. Montréal, Canada : Culture and Mental Health Research Unit, Jewish General Hospital. Repéré à <https://www.mcgill.ca/tcpsych/files/tcpsych/Report14.pdf>
- Kirmayer, L. J., Brass, G. M., Holton, T., Paul, K., Simpson, C. et Tait, C. (2007). *Suicide Among Aboriginal People in Canada*. Ottawa, Canada : Aboriginal Healing Foundation. Repéré à <http://www.douglas.qc.ca/uploads/File/2007-AHF-suicide.pdf>
- Kirmayer, L. J., Simpson, C. et Cargo, M. (2003). Healing traditions : Culture, community and mental health promotion with Canadian Aboriginal peoples, *Australasian Psychiatry*, 11(1), 15-23.
- Kirmayer, L. J., Boothroyd, L. G. et Hodgins, S. (1998) Attempted suicide among Inuit youth: Psychosocial correlates and implications for prevention, *Canadian Journal of Psychiatry*, 43(8), 816-822.

- Kral, M. J. (2012). Postcolonial suicide among Inuit in Arctic Canada, *Culture, Medicine and Psychiatry*, 36(2), 306-325.
- Kral, M. J., Idlout, L., J., Minore, B., Dyck, R. J. et Kirmayer, L. J. (2011). *Unikkaartuit: Meanings of Well-Being, Unhappiness, Health, and Community Change Among Inuit in Nunavut, Canada*, *American Journal of Community Psychology*, 48(1-2), 426-438.
- Lane, J., Archambault, J., Collins-Poulette, M., et Camirand, R. (2010). *Guide de bonnes pratiques en prévention du suicide à l'intention des intervenants des centres de santé et de services sociaux*. Repéré sur le site du Ministère de la santé et des services sociaux : <http://publications.msss.gouv.qc.ca/msss/fichiers/2010/10-247-02.pdf>
- Lemaster, P., Beals, J., Novins, D. K. et Manson, S. M. (2004). The prevalence of suicidal behaviors among Northern Plains American Indians, *Suicide and Life-Threatening Behavior*, 34(3), 242-254.
- Lessard, L. (2015). *Troubles mentaux courants et soins de santé en région isolée: Évaluation des soins offerts dans les services de santé de première ligne aux personnes avec un trouble dépressif ou anxieux au Nunavik* (Thèse de doctorat, Université Laval). Repéré à <https://corpus.ulaval.ca/jspui/handle/20.500.11794/25958>
- Lessard, L., Bergeron, O., Fournier, L., et Bruneau, S. (2008). *Étude contextuelle sur les services de santé mentale au Nunavik*, Québec, Institut National de Santé Publique du Québec (INSPQ).
- Maalouf, A. (1998). *Les identités meurtrières*. Paris, France : Grasset.
- Masecar, D. (2007). *What is working, what is hopeful: Supporting suicide prevention strategies within Indigenous communities*, Health Canada, First Nation Inuit Health Branch. Repéré à <http://www.douglas.qc.ca/uploads/File/what-is-working-report.pdf>
- Nunavut Suicide Prevention Strategy (2010). Repéré à <http://www.naho.ca/documents/it/2010-10-26-Nunavut-Suicide-Prevention-Strategy-English.pdf>
- Organisation Mondiale De La Santé (OMS) (2016). Thèmes de santé : Santé mentale. Repéré à http://www.who.int/topics/mental_health/fr/
- Ritter, K. et Willard, T. (2013). *Beat Nation : Art, Hip Hop and Aboriginal Culture*,

catalogue d'exposition. Montréal, Canada : Musée d'Art Contemporain.

Santé Canada (2013). *Stratégie Nationale de Prévention du suicide chez les Jeunes autochtones [SNPSJA]*. Repéré à <http://www.hc-sc.gc.ca/fniah-spnia/promotion/suicide/index-fra.php>

Schwan, K. J. et Lightman, E. (2013). Fostering resistance, cultivating decolonization : The intersection of Canadian colonial history and contemporary arts programming with Inuit youth. *Cultural Studies*, 15(1), 15-29.

Searles, E. (2006). Anthropology in an Era of Inuit Empowerment. Dans P. Stern et L. Stevenson (dir.), *Critical Inuit Studies : An Anthology of Contemporary Arctic Ethnography* (89-101). Lincoln, É.-U. : University of Nebraska Press.

Song, M. (2003). *Choosing ethnic identity*. Cambridge, UK: Polity Press.

St-Amand, I. (2010). Discours critiques pour l'étude de la littérature autochtone dans l'espace francophone du Québec, *Studies in Canadian Literature / Études en littérature canadienne*, 35(2), 30-52.

Statistiques Canada (2003). *Savoir et agir : La prévention du suicide chez les jeunes des Premières nations*. Repéré à <http://publications.gc.ca/collections/Collection/H35-4-29-2002F.pdf>

Stevenson, L. (2012). The psychic life of biopolitics : Survival, cooperation, and Inuit community, *American Ethnologist*, 39(3), 592-613.

Stevenson, L. Et Qajaaq Ellsworth, Q. (n.d.). *National Inuit youth suicide prevention framework*, Ottawa: Inuit Tapiriit Katanami.

TANGERINE [surnom]

2014 Entrevue, manuscrit en possession de la chercheure principale.

Taylor, D. M. (1997). The quest for collective identity : The plight of disadvantaged ethnic minorities, *Canadian Psychology*, 38(3), 174-190.

UYARAK, Terry

2014 Entrevue, manuscrit en possession de la chercheure principale.

Van Eeckhout, A. (2012). *Artcirq et la parole: Quand les artistes inuit se prêtent à l'échange* (mémoire de maîtrise inédit). Université Paris-Ouest-Nanterre-La Défense.

Winnicott, D.W. (1975). *Jeu et réalité: L'espace potentiel*. Paris, France : Éditions Gallimard.

Yoder, K. A., Whitbeck, L. B., Hoyt, D. R. et Lafromboise, T. (2006). Suicidal ideation among American Indian youths, *Archives of Suicide Research*, 10(2), 177-190.

CHAPITRE IV

EXISTER, APPARTENIR ET TRANSMETTRE : ARTCIRQ COMME ESPACE DE MIEUX-ÊTRE POUR LES JEUNES INUIT D'IGLOOLIK

Lemaire, A., Vachon, M., et Fraser, S. (2017). Exister, appartenir et transmettre : Artcirq comme espace de mieux-être pour les jeunes inuit d'Igloolik. *Revue québécoise de psychologie*, 38(3), 153-177.

RÉSUMÉ

Les exemples liés à l'utilisation de l'art comme moyen d'expression et de transformation foisonnent chez les Autochtones. Toutefois, nous en connaissons peu sur ce qui se produit en termes de transformations via l'art et la créativité du point de vue de l'expérience des jeunes eux-mêmes. Cette étude, s'insérant dans un devis ethnographique, pose un regard phénoménologique sur un collectif de cirque (Artcirq) dans une communauté inuit et vise à mieux comprendre le vécu des jeunes qui y participent. Nos données de recherche incluent à la fois des entrevues avec les jeunes inuit impliqués dans Artcirq, des notes et observations de terrain et des entretiens complémentaires avec divers acteurs de la communauté. Nos analyses nous amènent à décrire trois dimensions centrales à l'expérience des jeunes, relativement à Artcirq comme espace : 1) où reconnaître et développer ses forces ; 2) où se lier et appartenir et 3) où vivre sa culture inuit et la transmettre. Les implications potentiellement thérapeutiques de tels espaces communautaires au service du mieux-être des jeunes inuit sont évoquées en discussion.

Mots clés : jeunes inuit, espaces artistiques, démarche ethnographique, cirque social, espace potentiel, Winnicott

4.1 Introduction

« Quand tu étais jeune, tu savais comment être Inuk. Les aînés étaient là pour te guider. Mais aujourd'hui, saurais-tu être Inuk encore? [...] Comment assumer cet héritage où se mêlent traditions et cadeaux de blancs? Que reste-t-il de la fierté inuk? » (Isaac, 2003).

Les paroles d'Élisapie Isaac, chanteuse et vidéaste inuk⁷⁵, sont évocatrices des questions identitaires complexes auxquelles sont aujourd'hui confrontés les Inuit. Alors que la construction de l'identité s'avère une tâche majeure de l'adolescence pouvant occasionner plusieurs stress (Cloutier et Drapeau 2008), le défi est d'autant plus grand pour les jeunes inuit, qui doivent également transiger avec le legs de la colonisation. En effet, au cours du dernier siècle, les multiples pratiques et politiques coloniales auxquelles ont été exposés les Inuit au nord du Canada ont entraîné de profondes transformations dans les modes de vie des communautés, dans les pratiques entourant la subsistance, le logement, l'éducation, et les soins médicaux (Ives, Sinha, Leman, Goren, Levy-Powell et Thomson, 2012) ainsi que l'effritement des relations inter- générationnelles (Kral, Idlout, Minore, Dyck et Kirmayer, 2011). De fait, un sentiment de « perte de culture et de la langue » est souvent décrit à la fois dans la littérature académique et dans le discours de plusieurs Inuit (Kral *et al.*, 2011,

⁷⁵ À l'instar de Louis-Jacques Dorais (1996) et du gouvernement du Nunavut (Bellerose, 2012), nous privilégions le respect des règles grammaticales de la langue inuit, contrairement aux recommandations du bureau de la traduction du gouvernement du Canada et de l'Office de la langue française de soumettre le terme *inuit* aux règles grammaticales de la langue française. Ainsi, le terme *inuk* sera utilisé comme nom propre au singulier et *inuit* sera considéré comme invariable dans l'accord de l'adjectif (p. ex. : un/une Inuk, les Inuit, les régions inuit, la culture inuit).

Wexler, 2006).

La construction de l'identité culturelle s'avère donc un défi de taille pour les jeunes Inuit, ce qui est susceptible d'affecter négativement leur bien-être et leur santé. Certaines études suggèrent que sans cohérence, clarté et intégration identitaire, le bien-être des adolescents autochtones peut être affecté négativement et leur estime de soi amoindrie (de la Sablonnière, Pinard St-Pierre, Taylor et Annahatak 2011). À l'inverse, on peut supposer que des espaces favorisant la construction du soi et l'intégration identitaire sont susceptibles de contribuer à la santé et au mieux-être des jeunes. Autrement, il semblerait que c'est précisément lors de la période de transition identitaire caractéristique de l'adolescence que le risque suicidaire est le plus élevé (Hicks 2015) chez les jeunes autochtones. D'ailleurs, les jeunes inuit présenteraient un taux de suicide largement supérieur à la moyenne nationale (Kirmayer, Brass, Holton, Paul, Simpson et Tait, 2007).

La prévalence du suicide chez les jeunes inuit nous mène à nous questionner sur les soins et services leur étant offerts en termes de santé mentale. Vu les difficultés des services conventionnels⁷⁶ de santé mentale à répondre aux besoins des communautés inuit - soit par manque d'accessibilité ou d'adéquation aux besoins locaux - (Lessard, Bergeron, Fournier et Bruneau 2008; Ives *et al.* 2012), certains auteurs suggèrent de se tourner vers le potentiel soutenant des ressources communautaires et d'initiatives non incluses dans les « meilleures pratiques » ; notamment, des espaces de loisirs pour les jeunes seraient à considérer pour favoriser leur bien-être et diminuer l'incidence des suicides (Kirmayer, Fraser, Fauras et Whitley 2009; Kral, 2012 ; Masecar, 2007).

⁷⁶ D'une perspective d'intervention psychosociale dans un modèle occidental.

4.1.1. Les espaces créatifs comme lieux d'expression et de transformation

« La créativité selon Winnicott n'est pas la capacité de créer une oeuvre, c'est celle de vivre de façon créative une vie pleine de sens. C'est la vitalité au service de la construction de soi-même » (Anzieu-Premmeur, 2011, p.23)

Tel que l'évoque la pensée de Winnicott, les espaces créatifs seraient des exemples de lieux « alternatifs » dans lesquels les jeunes inuit peuvent s'investir et se développer. En raison du portrait souvent sombre que dépeignent les communications académiques et médiatiques des peuples autochtones, on oublie souvent que plusieurs jeunes autochtones démontrent aussi un investissement dans de nombreux espaces d'expression et s'engagent activement sur les plans identitaire, culturel, social et politique (Calvé-Thibault, 2012). Les exemples sont nombreux pour les Autochtones canadiens de la création utilisée comme modalité d'expression, que ce soit par les arts visuels (Igloliorte, s.d.), la littérature (St-Amand, 2010) ou la création vidéo (Calvé-Thibeault, 2012). Ces médiums peuvent être utilisés pour affirmer et consolider l'identité culturelle en valorisant l'héritage inuit et comme moyen de résister aux pressions colonisatrices. Ainsi, l'art deviendrait le « véhicule d'une guérison autant personnelle que collective »⁷⁷ (Igloliorte, s.d.). Dans une perspective de santé holistique, l'art est traditionnellement imbriqué dans les modèles de guérison de diverses sociétés autochtones, sous plusieurs modalités incluant la musique, la danse, les récits/contes (Archibald, Dewar, Reid et Stevens 2012). L'art peut également être réfléchi dans ce qu'il ouvre comme espace potentiel, notamment en favorisant

⁷⁷ Toutes les citations de cet article ont été traduites en français. Les propos des participants, recueillis en anglais et inuktitut, ont été traduits par l'auteure principale (et par une traductrice de la communauté pour les extraits en inuktitut)

l'expérience culturelle, qui agirait comme aire transitionnelle chez l'adulte (Winnicott, 1975). C'est spécifiquement cette aire transitionnelle qui offrirait un espace d'exploration, d'affirmation, de construction et de consolidation de soi. Par ailleurs, l'art a aussi été discuté comme outil de changement communautaire (Barndt, 2008; Boal, 2006; Episkenew, 2009). De fait, il devient donc d'autant plus pertinent de s'intéresser au potentiel des espaces créatifs communautaires et « non traditionnels » dans le développement des jeunes inuit.

Parmi les espaces créatifs utilisés comme moteur de changement et de transformations, le cirque apparaît comme une modalité thérapeutique à considérer dans le contexte inuit. En effet, le cirque donne place non seulement à la créativité et à l'expression, mais créerait un pont entre les arts et le travail social (Rivard, Bourgeault et Mercier, 2010). Ainsi, la pratique du cirque social⁷⁸ est globalement définie par l'utilisation du médium du cirque, avec la visée de fournir un environnement où l'individu puisse développer sa propre expression artistique, vivre une expérience de groupe, et ce faisant permettre à des jeunes dits « à risque » de développer de nouveaux liens avec la société (Maglio et McKinstry, 2008). Ce type de projets priorise ainsi le développement d'habiletés sociales aux habiletés de cirque en soi ; au-delà de former des circassiens, on cherche plutôt à amorcer une transformation chez les participants, qu'ils pourront appliquer ailleurs (Spiegel, Breilh, Campana, Marcuse et Yassi, 2015). Le potentiel de l'espace créatif offert par le cirque social apparaît donc comme étant prometteur pour favoriser le développement et le bien-être de jeunes Inuit. C'est précisément ce que nous souhaitons explorer et approfondir dans la présente recherche.

⁷⁸ Le cirque social se décline en plusieurs appellations telles que « cirque communautaire », « cirque récréationnel », ou « nouveau cirque » (Maglio & McKinstry, 2008).

4.2 Objectif de l'étude

Les jeunes inuit ont à transiger avec de nombreuses difficultés, susceptibles de les affecter au plan du bien-être et de la santé mentale. Actuellement, les interventions psychologiques traditionnelles s'avèrent peu efficaces auprès de cette population et ce, notamment en raison d'un manque d'ajustement culturel ou d'accessibilité (Ives *et al.* 2012; Kirmayer, Brass et Tait, 2000; Lessard, Bergeron, Fournier et Bruneau 2008). Il devient donc pertinent de s'intéresser aux transformations positives chez les jeunes inuit, pouvant avoir lieu hors du cadre traditionnel de la psychothérapie, notamment via différents espaces créatifs, tels que le cirque social. Ainsi, dans le cadre de cet article, nous nous intéressons tout particulièrement à l'expérience de jeunes inuit vivant dans la communauté d'Igloolik et s'investissant dans un espace créatif de cirque : Artcirq. Dans un premier temps, nous avons cherché à mieux comprendre l'expérience des jeunes au sein d'Artcirq, telle que vécue et nommée par eux. Dans un deuxième temps, nous avons tenté d'explorer en quoi leur expérience toute particulière d'Artcirq pouvait potentiellement contribuer à leur développement et leur mieux-être. Pour ce faire, nous avons effectué un travail de terrain ethnographique à Igloolik, en intégrant le groupe d'Artcirq. Dans la prochaine section, nous présenterons plus en détails notre terrain, pour ensuite introduire les cadres théoriques et méthodologiques ayant guidé notre démarche.

4.3 Présentation du terrain

Nous nous intéressons donc particulièrement à Artcirq, un collectif circassien qui

oeuvre à Igloolik, Nunavut, depuis 1998. Igloolik est un village de 1682 habitants selon le recensement de 2016 (Statistique Canada, 2017). En termes de services psychosociaux, cette communauté abrite un centre de santé où travaillent des intervenants sociaux ainsi qu'une infirmière spécialisée en santé mentale, qui travaille en collaboration avec un médecin psychiatre à distance. Cette association, issue d'une collaboration entre Guillaume Saladin⁷⁹, cinq étudiants de l'école de cirque de Montréal et six membres de la communauté d'Igloolik (Guillaume Saladin, communication personnelle 2016), a été créé en réponse au taux élevé de suicide chez les jeunes de la communauté d'Igloolik. Les objectifs du collectif sont pluriels, principalement orientés autour de l'utilisation des arts du cirque pour rehausser et consolider l'estime de soi des participants, pour valoriser la culture traditionnelle Inuit, créer des ponts entre les différentes générations et cultures ainsi qu'offrir une visibilité (<http://www.artcirq.org/apropos.htm>) à la communauté. D'ailleurs le collectif ne se restreint pas qu'aux activités de cirque et organise chaque année une expédition de chasse au phoque, où des aînés transmettent leur savoir sur la chasse et la préparation des peaux pour la confection future de vêtements, ainsi qu'une expédition de marche (*Nunaqpa*). Diverses personnes de la communauté ont été impliquées au fil des ans pour transmettre leurs savoirs au groupe, par exemple pour la pratique du chant de gorge et d'une technique de jonglage traditionnelle.

Les spectacles sont inspirés de légendes inuit, dont nous pouvons voir l'explicitation en détail dans les travaux de Van Eeckhout (2010, 2012). Plusieurs artistes « du Sud », provenant de diverses disciplines, ont visité le groupe depuis son existence pour des périodes allant d'une semaine à quelques mois, afin d'offrir des ateliers (p.ex. danse, trapèze, acrobatie) et de participer à la préparation et

⁷⁹ Issu d'une famille d'anthropologues, Guillaume Saladin a vécu en partie à Igloolik jusqu'à l'âge de 15 ans. Nous référerons à lui en tant que « coordonnateur principal du projet »

présentation des spectacles. Des échanges ont également été faits avec Kalabanté (cirque de Guinée⁸⁰) et Cirqiniq (initiative de Cirque du Monde au Nunavik⁸¹). Le groupe a également offert des opportunités de création et diffusion musicale et vidéo.

4.4 Cadre épistémologique, théorique et conceptuel

Compte tenu de notre intérêt premier pour la compréhension de ce que peut représenter le collectif d'Artcirq du point de vue des jeunes inuit qui y participent, notre démarche s'inscrit dans un devis qualitatif exploratoire, caractérisé par une approche itérative. D'abord, nous désirons mettre en lumière les significations que les participants eux-mêmes accordent à leur participation à Artcirq et les manières dont cette expérience s'inscrit dans leur contexte de vie. Ainsi, notre processus d'analyse se veut, dans un premier temps, au plus près de l'expérience que nous aurons partagée les participants. Dans un deuxième temps, notre analyse s'inscrit nécessairement dans un mouvement interprétatif (Van Manen cité dans Ellefsen, 2010), où la rencontre intersubjective entre chercheur, participants et terrain deviennent des opportunités d'enrichir la compréhension. Bref, notre posture de recherche étant essentiellement intersubjective, par souci de transparence, d'authenticité et de réflexivité (Tracy, 2010), il importe d'exposer les référents théoriques et présupposés qui ont teinté notre compréhension.

Notre regard sur Artcirq s'inspire de la théorie de l'espace transitionnel de Winnicott

⁸⁰ <http://circuswithoutborders.com>

⁸¹ <http://www.krg.ca/krg-departments/recreation/cirqiniq-program>

(1975). Plus spécifiquement, nous avons développé une compréhension de l'aire transitionnelle comme espace pouvant favoriser « l'expérience culturelle » (voir Lemaire, Sokoloff, Fraser et Vachon, 2016). Ces postulats théoriques nous amènent à nous intéresser à Artcirq en tant qu'environnement propice à une exploration du monde, du soi et de la culture par les participants. Nous sommes particulièrement portées par la vision de la créativité proposée par Winnicott, qui la présente comme « inhérente au fait de vivre », mais également intimement rattachée à la singularité de chacun : « C'est en jouant, et seulement en jouant, que l'individu, enfant ou adulte, est capable d'être créatif et d'utiliser sa personnalité tout entière. C'est seulement en étant créatif que l'individu découvre le soi » (1975, p. 76). Nous nous inspirons ainsi de la pensée selon laquelle la créativité est intimement liée au processus identitaire, lequel est vu comme une découverte de soi-même, et dans l'approfondissement d'un sentiment d'exister en accord avec sa singularité (Winnicott, 1975), incluant la sphère des appartenances culturelles.

Nos regards sur le phénomène à l'étude sont toutefois pluriels et hybrides, et façonnés par divers horizons de pensée (Miles et Huberman, 2003). La discipline de psychologie d'où nous sommes issues est ici complémentée par une démarche ethnographique, qui oriente à la fois notre posture épistémologique et nos méthodes de recherche dans leur application plus concrète (Atkinson et Hammersley, 1994). Plus spécifiquement, en nous situant dans la discipline de la psychologie humaniste, nous posons d'une part un regard phénoménologique sur le phénomène (Smith et Osborn, 2003), c'est-à-dire que notre intérêt se situe au niveau des expériences singulières des participants. La spécificité de l'approche ethnographique nous amène quant à elle à considérer l'expérience dans son contexte social et culturel. Ainsi, nous situons les paroles des participants dans le contexte plus large de leur communauté et des dynamiques liées au fait d'être inuit aujourd'hui. Nous empruntons ici la perspective de Kleinman, selon laquelle « dans la vision anthropologique, l'interaction à double sens entre le monde social et la personne est la source des

pensées, émotions et actions. Cette dialectique médiatrice est ce qui crée l'expérience » (1991, p. 3). D'ailleurs, notre compréhension de l'expérience des participants considère aussi l'enchevêtrement complexe des dimensions personnelles et sociales, individuelles et collectives, pathologiques, historiques, politiques et culturelles (Rousseau, 2000). Nous comprenons le vécu des jeunes non pas comme étant uniquement personnel, mais bien intriqué dans un monde culturel, lequel porte toujours les traces et l'histoire de la colonisation et des souffrances sociales y étant associée. Ainsi, à l'instar de Kleinman et Kleinman (1997) nous comprenons la souffrance ou les difficultés identitaires des jeunes inuit en tant que souffrance sociale et culturelle. Cela nous invite aussi à penser que le mieux-être des jeunes inuit est susceptible de prendre forme dans la restauration de liens familiaux, sociaux et culturels.

Enfin, notre article s'inscrit aussi dans une posture critique. Nous avons le souci de ne pas contribuer au discours majoritairement négatif sur les jeunes inuit, et de façon plus large sur les populations autochtones. Nous avons d'emblée choisi de centrer notre regard sur l'expérience de jeunes impliqués et engagés, afin de valoriser leur parole et de leur faire une place dans la littérature. Nous partons de l'à-priori qu'un collectif tel Artcirq est susceptible de contribuer au mieux-être des jeunes s'y engageant activement. Nous souhaitons donc mieux comprendre le vécu singulier de ces jeunes impliqués. Dans un deuxième temps, nous souhaitons aussi nous interroger sur les potentialités thérapeutiques d'une telle expérience.

4.5 Démarche méthodologique

4.5.1 Procédures de recherche et cueillette de données

Notre⁸² démarche ethnographique a impliqué deux périodes d'immersion sur le terrain, au sein du collectif d'Artcirq, soit de juin à août 2014 (deux mois et demi), ainsi qu'en mars 2016 (un mois). Nous avons rapidement été accueillie comme membre du collectif et avons participé aux activités d'Artcirq tels que les entraînements de cirque et expéditions. Nous avons aussi offert des services utiles au groupe, des ateliers⁸³ de slackline et de masques. Lors de notre séjour à l'été 2014, les entraînements de cirque avaient lieu pour une période d'environ trois heures, à raison de deux à trois fois par semaine et se sont intensifiés à l'approche du spectacle prévu en juillet.

Les données analysées proviennent donc d'entrevues réalisées dans le cadre de ces deux terrains, soit auprès de cinq membres d'Artcirq, du coordonnateur principal du projet et d'une enseignante ayant connu de près les participants. Nous avons réalisé les entretiens auprès de membres qui étaient présents régulièrement lors des pratiques

⁸² L'auteure principale de cet article.

⁸³ Notre contribution en tant que membre du collectif a rapidement été sollicitée par Guillaume Saladin, le principal responsable et coordonnateur d'Artcirq. Cette participation active sous forme d'échange fut d'une part un moyen de consolider des liens et de se faire accepter par le groupe, caractère essentiel pour mener une recherche ethnographique de qualité. D'autre part, cela constitue une façon de répondre à l'éthique particulière à la recherche avec les Autochtones, dont la valeur de réciprocité est centrale à l'établissement de relation bénéfique pour les communautés tant que pour la recherche (ITK & NRI, 2006; Énoncé de politique des trois Conseils, 2010)

pendant le premier terrain. Nous pouvons distinguer les membres interviewés en deux groupes de par l'intensité et la durée de leur implication, ce qui s'est reflété également comme différence dans les expériences vécues concernant Artcirq : les membres du *core group* et les « mini-Artcirq ⁸⁴ ». Les membres du premier groupe, âgés entre 23 et 28 ans au moment des entrevues, sont impliqués depuis une dizaine d'années et également engagés dans la coordination du groupe, soit dans l'organisation des finances, des divers projets et des spectacles. Ceux-ci ont voyagé dans divers pays (p.ex. France, Guinée, Maroc) afin de présenter des spectacles ⁸⁵. Les autres participants, reconnus par le groupe comme faisant partie du « mini- Artcirq », étaient âgés de 15 à 17 ans au moment des entrevues. Engagés dans le groupe depuis moins longtemps que ceux du *core group*, soit depuis quelques années ou mois, ils s'entraînaient tout de même plus sérieusement que d'autres participants satellites⁸⁶, en vue de possiblement participer à des spectacles présentés hors d'Igloolik. Les participants ont tous mentionné vouloir être identifiés lors de la citation d'extraits de leurs entrevues, à l'exception de l'une d'entre eux. Afin de respecter la volonté de cette dernière de conserver la confidentialité, nous avons ainsi choisi de limiter les détails qui pourraient mener à identifier les participants spécifiquement quant à leurs histoires de vie. Les données des entrevues ont été complétées par les notes de terrain colligées à partir de discussions informelles tant avec les membres du cirque qu'avec des acteurs de la communauté. L'observation participante a contribué à enrichir et compléter la compréhension de l'expérience des participants.

⁸⁴ Tel que décrit par les participants, et Guillaume Saladin, lors de discussions informelles

⁸⁵ <http://www.artcirq.org/story.htm>

⁸⁶ Nous utilisons ce terme pour désigner les participants occasionnels, qui se sont par exemple impliqués lors d'un camp de cirque ou d'activités ponctuelles offertes par le groupe

4.5.2 Analyse des données

Le mariage des disciplines de la psychologie et de l'ethnographie, qui comportent chacune leurs spécificités dans la façon de considérer l'expérience humaine ainsi que dans les normes entourant l'analyse des données, a nécessité des choix ainsi que l'élaboration d'une méthodologie teintés par des ajustements créatifs. Les récits des participants ont donc été analysés en s'inspirant de la phénoménologie interprétative (Interpretative Phenomenological Analysis [IPA]) (Smith, Flowers et Larkin, 2009). Cette mise en commun d'une analyse descriptive (phénoménologique) et interprétative (herméneutique) nous est apparue pertinente dans notre désir de comprendre le vécu des jeunes inuit tout en reconnaissant notre rôle actif dans la compréhension, en partie interprétative, de l'expérience. La portion interprétative de l'analyse a été enrichie à la fois des intuitions issues de nos séjours à Igloolik (notes de terrain où sont consignées tout autant des discussions informelles, notre vécu personnel en lien avec les pratiques d'Artcirq auxquelles nous avons participé, que des réflexions issues de la rencontre de ce vécu et de lectures théoriques) et de notre bagage théorique, énoncé plus haut.

Plus précisément, notre analyse fut caractérisée par un processus fluide et flexible, entre l'immersion dans le détail des récits d'entretiens, l'exploration des thèmes émergents et des significations possibles, pour aller ensuite vers une analyse plus interprétative (Smith, Flowers et Larkin, 2009). Nous nous sommes inspirée des étapes d'analyse suggérées par Smith et Osborn (2003). Concrètement, nous avons d'abord procédé à plusieurs lectures de chacun des entretiens afin de nous immerger activement dans les récits des participants et de faire émerger des impressions préliminaires sur les significations possibles et les thèmes porteurs de sens. Ensuite,

en suivant une méthode "idiographique" bien décrite par Smith (2004) : un examen détaillé de chaque entrevue fut effectué, avec la cotation de chaque élément de sens, par la suite regroupés par thèmes dans un document. Ce processus a été répété pour chaque entrevue, et des allers-retours entre les relevés de thèmes furent faits pour bonifier/ transformer la classification des thèmes selon les autres entrevues. En parallèle, nous nous sommes immergée dans les textes d'une façon plus libre et interprétative, afin d'explorer différentes avenues de sens, d'une façon qui correspond à l'étape des notes initiales préconisée par Smith, Flowers et Larkin (2009). Les phrases qui nous paraissaient chargées de sens ont été surlignées, et des notes libres et questionnements en résultant ont été consignés dans un document. Des textes évocateurs ont été rédigés pour résumer chaque entrevue. Ces processus ont permis de bonifier les relevés de thèmes, en soulevant des liens entre les entrevues et en nous permettant d'aller au-delà de la simple description pour plonger au coeur des significations. Selon la méthode phénoménologique proposée par Van Manen, ce type d'aller-retour constant dans l'interprétation permet de rendre compte de la contribution de chacune des parties au tout (1997, rapporté par Eleffsen, 2010). À partir de ces relevés, une analyse inter-entrevue a été menée, et des thèmes émergents ont été développés, en interrogeant le matériel selon notre question principale : quelles sont les significations rattachées à l'expérience vécue au sein du groupe d'Artcirq pour les jeunes interviewés? Tout au long du processus de codification et d'analyse des données, les décisions et réflexions méthodologiques furent partagées en équipe, ce qui a permis de faciliter le processus réflexif, d'augmenter la crédibilité et la qualité des interprétations, ainsi que d'en assurer l'adéquation (Tracy, 2010).

4.6 Résultats

Nous avons comme objectif premier de décrire l'expérience vécue de jeunes qui

participent au projet d'Artcirq, ainsi que de mettre en lumière les significations de cette expérience. Notre analyse des données nous a permis d'identifier trois dimensions interreliées permettant de rendre compte de l'expérience des participants d'Artcirq et des significations s'y rattachant : 1) *Artcirq : un espace où reconnaître et développer ses forces*, 2) *Artcirq : un espace sécuritaire où se lier et appartenir* et 3) *Artcirq : un lieu où vivre sa culture Inuit et la transmettre*. Chacun des thèmes sera développé ci-bas et illustré par les propos des participants.

4.6.1 Artcirq : un espace où reconnaître et développer ses forces

Lorsqu'ils nous racontent le récit de leur intégration au sein d'Artcirq, plusieurs participants évoquent retrouver en Artcirq une facette d'eux-mêmes (une habileté, une compétence, un trait) parfois mise de côté ou oubliée. Pour certains participants, une aisance déjà acquise concernant les activités proposées avait facilité leur intégration et leur enthousiasme à s'impliquer. Pour Tangerine⁸⁷, ancienne gymnaste, la possibilité de vivre ses acquis au sein du groupe s'avérait particulièrement stimulante :

Eh bien, quand j'étais à Iqaluit je faisais de la gymnastique au début. Donc on pratiquait les acrobaties et un peu de mains-à-mains. [...] Ma mère m'a dit qu'il y avait un cirque. Alors j'étais assez excitée par ça. Parce que... En gymnastique, tu as un spectacle, mais tu ne fais pas grand-chose en fait, tu fais juste... ta routine et c'est tout, pas un spectacle en entier. Alors j'étais assez

⁸⁷ La personne interviewée a demandé spécifiquement à être identifiée par ce surnom qui lui est donné par les autres membres d'Artcirq. Les individus cités dans cet article ont demandé à être identifiés, à l'exception de Maina (nom fictif) et de Laura (nom fictif).

excitée -Tangerine (mini-Artcirq)

Pour d'autres, le cirque permettait de retrouver un aspect d'eux- mêmes « actif » ou « sportif » qu'ils avaient peu l'occasion d'expérimenter à Igloolik, où les possibilités d'activités sportives sont limitées. De plus, pour Terry S., Artcirq signifiait également une opportunité de combattre une forme d'ennui ou d'enlèvement :

Comme j'ai souvent pas d'endroit où aller. Et quand j'étais un peu plus jeune j'étais actif. Comme... Je faisais beaucoup de choses. Et... Les places où j'allais souvent n'étaient pas... Mes amis n'étaient pas vraiment actifs. Comme, ils ne font que se promener autour, pas vraiment... Fun. Donc, quand je vais à Artcirq ils sont comme... Ils sont fun. Actifs. - Terry S. (mini-Artcirq)

Pour Maïna, c'est la possibilité de se sentir et se percevoir comme étant compétente qui l'a incitée à participer. C'est ce qu'elle exprime lorsqu'elle témoigne de l'attitude positive du coordonnateur principal qui l'aurait encouragée à participer :

« Maïna tu devrais venir, je suis sûre que tu seras bonne. » [...] Alors, j'ai suivi et il y avait... ehm... des 12 ans et des plus jeunes qui pratiquaient avec Guillaume. Et Guillaume m'a dit les yeux dans les yeux que j'ai un très bon potentiel de faire ce qu'ils font, donc, il m'a vraiment encouragée de faire partie du groupe, alors... Je... suis allée aux pratiques chaque fois qu'ils ont ouvert. Et j'ai beaucoup apprécié. - Maïna (*core group*)

On devine également l'expérience du sentiment de compétence chez Jimmy, Tangerine, Terry S. lorsqu'ils évoquent en quoi les activités de cirque leur offrent des possibilités de dépassement de soi. Artcirq leur permettrait de « développer ses habiletés athlétiques », « s'améliorer », « se mettre au défi », de pouvoir « montrer ce qu'on peut accomplir ». D'ailleurs, pour Terry S., c'est la possibilité de s'entraîner plus sérieusement qui l'a incité à intégrer formellement le groupe, lui donnant également l'occasion de se vivre comme compétent : « J'ai commencé à construire des choses, comme, two man high, le mains-à-mains... et quelques acrobaties. Mais je pratique encore la plupart de ça en fait. Et je suis encore assez bon » Terry S. (mini-

Artcirq).

Ce même participant souligne comment la possibilité de vivre des accomplissements à travers les activités d'Artcirq lui a permis d'être fier de lui-même, renforçant ainsi son intérêt à participer plus. Par ailleurs, nous avons relevé dans les propos de plusieurs participants que l'accomplissement et le développement de nouvelles compétences se situeraient au-delà des habiletés physiques, mais bien dans le dépassement d'une timidité. Par exemple, avant son intégration dans Artcirq, Terry U. doutait de sa compétence et de sa capacité à faire partie du groupe :

J'avais pas assez d'habiletés pour être quelque chose. Pour faire un tel spectacle [...] J'étais jamais... ce genre de personne. Mais, ils s'entraînaient et j'étais... J'ai joué beaucoup de hockey sur glace toute ma vie. Et je jouais au basketball, l'été. – Terry U. (core group)

Par la suite, il ajoutera que les voyages hors d'Igloodik lui auraient permis de diminuer sa timidité. De la même façon, Terry S. aurait, par les spectacles, pu développer une plus grande aise à s'exprimer au sein d'un groupe. En découlerait pour lui une nouvelle assurance quant à ses capacités : « Alors cette partie-là... me rend comme fier que je peux... faire quelques... je peux faire des choses maintenant » - Terry S. (mini- Artcirq). Pour Tangerine, auparavant victime d'intimidation, c'est précisément cette confiance en elle, développée au fil des spectacles, qui lui aurait permis de faire face à l'adversité vécue.

D'autre part, Jimmy nous partage comment Artcirq lui offrirait la liberté de choisir devant les difficultés de réussir : soit persévérer ou expérimenter autre chose parmi la panoplie de disciplines circassiennes offertes. Il ajoute également qu'Artcirq représente une possibilité d'accomplissement qui transcenderait le spectacle ou les techniques en soi : « On n'est pas juste le spectacle. On n'est pas juste les techniques, tu sais. C'est juste... Pour montrer, ce qu'on peut accomplir et ce qu'on peut faire ». -

Jimmy (*core group*). C'est également ce qu'a observé Laura⁸⁸, une enseignante côtoyant de près les jeunes et qui les a vu évoluer au fil des années: « Pour certains c'est le... L'aspect physique, tu sais, s'entraîner et euh... Se voir devenir meilleur, ce genre de choses ». – Laura (enseignante)

Finally, it would seem that each participant is valued within Artcirq in their unique contribution as an individual part of the group. In effect, the voice of each would be solicited in the decisions of the collective. As an example, we assisted at one of these moments where, for the spectacle in preparation to be presented in Iqaluit, the group had to make a decision as to whether to present in English or in Inuktitut. The opinions of each were collected and the decision was made in group. As Terry U. expresses:

Ils pensent que mon opinion a de la valeur dans Artcirq. Et je sens la même chose. De tous les autres individus dans Artcirq. Puisque leur opinion a de la valeur pour moi. Tu sais. On partage notre savoir ensemble. On n'est pas ensemble tout le temps, mais quand on voyage ensemble, on est très forts. En tant que groupe. - Terry U. (*core group*)

Briefly, in addition to offering participants a space in which they can recognize and develop certain of their physical and personal strengths, Artcirq seems also to signify an experience of overcoming and development of self, both physically and psychologically for the participants. The recognition of the perspective and the uniqueness of each member within the collective would contribute all the more to the strength of its members, in as much as a united group.

⁸⁸ Nom fictif

4.6.2 Artcirq : un espace sécuritaire où se lier et appartenir

Si la reconnaissance de l'unicité des individus au sein d'Artcirq semble contribuer à la force de chacun autant qu'à la force groupale, l'atmosphère qui règne à l'intérieur du groupe, marquée par le plaisir, l'humour et le jeu, favoriserait également la création et la consolidation de liens solides entre les participants. Tant les propos des participants, nos observations que les paroles du coordonnateur principal nous permettent de décrire l'espace relationnel d'Artcirq comme étant informel et caractérisé par un plaisir partagé, facilitant ainsi l'établissement de relations de confiance. Rapidement, une activité d'échauffement va se transformer en jeu où chacun va, à tour de rôle, de façon libre et spontanée, guider le mouvement ou le jeu. L'hierarchie est donc peu présente dans le groupe, bien que son coordonnateur principal apparaisse comme un « leader naturel », du fait de sa plus grande connaissance des arts du cirque. Les décisions se prennent toujours en groupe et le rôle du meneur se partage selon les projets. Cette façon de faire traduit volontairement une souplesse proche des modes de vie inuit, centrés sur un leadership peu formalisé et sur l'adaptation aux contraintes de l'environnement plutôt que sur des horaires imposés par une structure institutionnelle⁸⁹.

Il nous semble donc que cette atmosphère favoriserait le confort des participants et le développement d'expériences relationnelles significatives au sein d'Artcirq, qui nous paraissent être au coeur de ce qui caractérise Artcirq pour les membres. D'ailleurs, lorsque nous avons invité les participants à raconter leur processus d'intégration dans

⁸⁹ Nous priorisons pour cet article les paroles des participants afin de demeurer le plus près de leur expérience d'Artcirq, telle qu'ils nous l'ont partagée. Pour une description riche et détaillée des parallèles entre le fonctionnement d'Artcirq et la culture inuk, voir Van Eeckhout (2010, 2012) et Petit (2011)

le groupe, tous ont souligné la présence d'un ami ou d'un membre de leur parenté, qui aurait joué un rôle d'incitatif pour leur intégration. Dès les premiers temps de participation, ce serait précisément l'accueil et le soutien ressentis au sein d'Artcirq qui caractériseraient l'expérience des participants. Pour certains, cet aspect du lien à l'autre dans le groupe prendrait une valence protectrice. Ce fut particulièrement le cas pour Tangerine, qui a intégré Artcirq alors qu'elle vivait un deuil. À cette étape précise de sa vie, le sentiment d'être bienvenue, l'accueil du groupe et leur capacité à lui permettre de vivre des émotions positives auraient été aidants pour elle :

C'est vraiment important pour moi parce que ça me calme. Si j'ai eu une journée vraiment difficile. Et je veux juste exploser. Et là quand je vais à la pratique de cirque. Parce que tout le monde est heureux là-bas. Ça me rend heureuse aussi. Alors là, au lieu de me fâcher, je deviens heureuse. Parce qu'ils sont heureux aussi. - Tangerine (mini-Artcirq)

Les liens qui se tisseraient au sein d'Artcirq se consolideraient au fil du temps et de l'engagement des participants. Les participants ayant une longue expérience d'Artcirq parlent en effet de « sentiment d'appartenance et de connexion », qui semble avoir été un élément déterminant pour leur implication. En ce sens, Laura explique : « Je pense que ce qui a tenu le groupe ensemble a été... l'appartenance à quelque chose. Tout le monde a besoin de sentir qu'ils appartiennent à quelque chose, et de faire partie d'un tel collectif est incroyable » - Laura (enseignante). Le sentiment d'être intimement en lien avec les autres via Artcirq est mentionné par Terry U. :

Être un groupe est important pour moi. Parce que je ne suis jamais seul, nulle part. Peu importe ce que je fais je suis toujours avec d'autres personnes. Et je me sens vraiment bien avec mon Jimmy, Jacky, Joey, Guillaume... d'être proche, et j'aime vraiment juste comprendre et apprendre quelque chose. Avec eux. Apprendre un nouveau (?) ou jouer de la musique différemment. [...] Pour eux je me sens vraiment bien de... d'essayer. Et... Ouais. D'être connectés en tant qu'amis. Très important pour moi. Comme ça, tu vois, en dehors d'Artcirq. On est encore amis et... On n'est pas... On ne parle pas d'Artcirq

tout le temps, mais on se tient beaucoup ensemble. -Terry U.
(*core group*)

Ses paroles évoquent la façon dont le « sentiment de connexion aux autres » transcende la seule participation aux activités et permet de pallier la solitude, ce qui fut également le cas pour Jimmy : « Ce médium artistique était un moyen pour moi de n'être pas si seul ; Artcirq a fait ça pour moi ». - Jimmy (*core group*). Pour lui, la participation au groupe d'Artcirq a été graduelle et a été un moyen de se trouver un nouveau groupe d'appartenance :

J'ai juste suivi Joey. Et... Quand j'ai commencé à continuer à y aller, et y aller, je me suis comme... éloigné de ma famille, mes amis. Tu sais, juste en me tenant avec Artcirq. Et aussi de mon éducation. Je me suis comme juste tourné vers Artcirq lentement. [...] - Jimmy (*core group*)

Terry U. élabore davantage sur le sentiment d'appartenance en évoquant que Artcirq permettrait à certains participants de retrouver la fonction de la famille. Cela serait d'autant plus soutenant dans le contexte où il est fréquent que les histoires familiales des jeunes iglulingmiut soient marquées de ruptures et pertes :

Certaines personnes... Ne sont pas avec toute leur famille aujourd'hui. Certains n'ont pas de mère, d'autres n'ont pas de père pour leur dire d'aller dehors chasser. Et... Très souvent, c'est eux qui se manifestent pour aller avec Artcirq, pour aller chasser. C'est eux qui sont moins gênés de faire partie de ce groupe. Et trouver leur direction et leur identité. - Terry U. (*core group*)

Les propos de Terry U sont d'ailleurs appuyés par la plupart des membres du *core group*, pour qui Artcirq serait bel et bien une famille. Les membres nous ont partagé que leur appartenance filiale se serait construite avec les années, de par leur implication et le partage d'expériences enrichissantes comme les voyages à l'extérieur, la préparation et la performance des spectacles. Tout cela aurait permis l'établissement d'une confiance entre eux. Guillaume témoigne de ces liens tissés qui

auraient, avec le temps, également permis aux participants de modifier leurs rapports intergenres de façon positive :

Avec le temps, j'ai l'impression qu'on s'est créé une famille. Y'a une.. confiance. Qui s'est développée en nous tous. Pis souvent les relations gars-fille [à Igloolik] c'est particulier, beaucoup beaucoup de jalousie, les gens se touchent pas, même s'adressent pas la parole.. Pis, à l'intérieur d'Arctirq, tout le monde se fait des hugs maintenant. Tout le monde est proche, on est comme des frères et soeurs à quelque part. Parce qu'on a passé à travers tellement de... d'émotions, d'étapes, de projets. Ça, ça nous a soudés. -Guillaume (coordonnateur principal)

Pour Terry U., le type de lien filial développé au sein d'Arctirq répondrait à un besoin universel, un ancrage, une base à partir de laquelle se développer : « C'est ce que tout le monde veut dans leur monde. Leur partie du monde. C'est d'avoir une bonne fondation. Une bonne famille. Tout le monde sur terre veut se sentir aimé. Et être heureux dans ce qu'il fait ». Ce même participant voit un parallèle entre son sentiment d'avoir trouvé une famille en Arctirq et les activités de chasse qu'ils peuvent vivre ensemble. Ses propos nous permettent de faire un parallèle entre le fonctionnement du groupe tel qu'il nous l'expose et les modes de vies traditionnels du passé : le rôle de chacun était crucial au sein des familles inuit pour assurer la survie du groupe.

D'être un... groupe... De faire un tel spectacle, on a besoin de musiciens, on a besoin de celui qui fait la technique en arrière comme tu as fait. Les choses techniques. C'est la même chose quand on va chasser. Comme une famille. Comme.. Quand on va dehors chasser en tant que groupe. Ou une famille. Quand on fait un projet d'Arctirq, quand on chasse ensemble, on est comme une famille. Il y a des gars qui savent mieux comment chasser. Il y a des filles qui savent plus comment utiliser les trucs de cuisine. Qui aident chacun à se nourrir. Et de faire des choses, tous les jours. Comme maintenant on vit à Igloolik. Hm.. Avec ça, on travaille ensemble pour faire en sorte que les choses se fassent plus rapidement. - Terry U. (*core group*)

Ainsi, le fonctionnement d'Artcirq semble se placer en continuité avec un mode de fonctionnement inuit. Les notions d'entraide et d'interdépendance propres aux familles inuit (Allen, 2000 ; Kral *et al.*, 2011) se retrouvent également dans la vision de Maïna d'Artcirq comme famille : « Considérer Artcirq comme une famille veut dire pour moi être là les uns pour les autres ».

Cette « famille » semble également prendre un sens symbolique, qui se forme de par les souvenirs forgés à travers cette dizaine d'années de performances, péripéties et voyages vécus ensemble, et lorsqu'évoqués transportent dans un « ailleurs », un entre-deux qui appartient à une autre logique que celle d'Igloolik ou celle de l'extérieur. Nous retrouvons cette dimension symbolique dans les propos de Maïna, où l'espace d'Artcirq permet également un sentiment de connexion à la « famille » plus large des inuit :

Pour moi, Artcirq c'est... Ma deuxième maison, je dirais. [...] Spirituellement, je dirais. Parce que ça ramène tellement de souvenirs de comment les gens vivaient à cette époque. Et connecter à ça avec notre. Avec d'autres Inuit maintenant. C'est... une maison. Dans un... Je ne suis pas sûre comment expliquer ça... Je ne suis pas sûre si spirituel est le bon mot, mais tu peux sentir dans ton cœur que tu es au bon endroit - Maïna (*core group*)

Ces paroles nous amènent à soulever comment, à l'intérieur de l'espace d'Artcirq, peut se vivre et se développer une appartenance qui irait au-delà de celle qui peut exister comme groupe ou comme famille ; ici, la famille semble également intimement liée à l'appartenance culturelle.

4.6.3 Artcirq : un lieu où vivre sa culture et la transmettre

Outre l'appartenance familiale développée au sein d'Artcirq, nous avons également pu révéler un sentiment d'appartenance et d'appropriation culturelle des discours des participants. Artcirq deviendrait ainsi un espace d'exploration de la culture inuit, incluant la possibilité de la « vivre pleinement » et de la transmettre à une audience. Ici, nous comprenons qu'Artcirq offrirait aux jeunes l'opportunité de jouer un rôle actif dans la façon d'exister aux yeux du monde, en tant que circassiens et en tant que jeune inuit.

Le sentiment d'appartenance, ou de « connexion » à la culture Inuit se déploierait particulièrement lors des spectacles et des activités hors cirque. Au-delà des pratiques en elles-mêmes, que ce soit la chasse ou des traditions tel que les chants de gorge ou le jonglage traditionnel faisant partie des spectacles, ce serait plutôt le fait de conserver une part du passé « vivante » en l'actualisant dans le présent qui importe aux participants. Les propos de Terry U. témoignent de la fierté et de l'effet mobilisant qui découlent de l'expérience et de la compréhension des traditions culturelles à même le groupe :

Dans Artcirq, on veut être plus traditionnel. Dans Artcirq, on essaie toujours de penser comme... à la façon inuit. Le plus possible, utiliser notre propre langue, avoir des jeux traditionnels... De cette façon, c'est plus significatif pour le groupe d'aller dehors et de comprendre quelque chose. Traditionnellement. Dans différentes saisons. [...] Et juste ça, on comprend qui on est. Ça nous rend plus fiers. De cette façon, on est inspirés, et on développe en nous-même plus de volonté, en tant qu'individus. - Terry U. (*core group*)

Le sentiment de « vivre sa culture » s'actualiserait également par le spectacle, et le sentiment de connexion avec le mode de vie des ancêtres qui deviendrait plus fort par le fait de le jouer. Maïna illustre ces propos : « c'est comme si, même si on est dans le

monde moderne, on est... on vit dans le passé quand on est sur scène ». Ces ancêtres sont pour elle ceux qui vivaient dans des conditions très difficiles, de froid, dans des igloos, avec, malgré la présence des missionnaires, une capacité à « garder leurs traditions vivantes ».

Le sentiment de connexion à sa propre culture se trouverait également renforcé pour certains par le contact avec la différence. Comme le précise Maïna, qui n'aurait pas pensé qu'elle pourrait un jour voir « le monde avec [ses] propres yeux » : « Ce qui a changé ma perspective dans ma vie a été de voir différentes cultures, et ça m'a fait ressentir l'importance des traditions inuit parce que c'est dans mon sang ». Ce mouvement vers l'ailleurs, une « vacance » comme le mentionne Terry U., permettrait de revenir avec un regard plus frais sur les réalités de la communauté, avec également des acquis au niveau de la confiance en soi : « Je ne comprends même pas pourquoi quand je reviens ici, je suis moins gêné. Mais.. C'est vraiment toujours comme ça. Quand je suis à l'extérieur, j'apprends tellement à propos de chez moi. » - Terry U. (*core group*)

Outre l'occasion de sortir de la communauté, le fait de voyager et de faire des représentations de cirque à l'extérieur semble transformer pour les participants le contact avec leur propre culture. En ce sens, Artcirq nous semble jouer le rôle d'une tribune pour les membres, qui deviennent actifs dans la représentation de leur nation aux yeux du monde extérieur. Pour Jimmy, au-delà des techniques (jonglerie, acrobaties), ou du « *clowning* » (faire rire les gens), Artcirq offre l'opportunité de « montrer l'existence », la présence du peuple inuit aujourd'hui. Selon lui, « c'est l'occasion de montrer qui nous sommes », [...] ce qu'on peut accomplir et « d'où l'on vient ». Pour Maïna, le spectacle deviendrait également une façon de conserver la vivacité de sa culture, tant dans le fait de se mettre dans la peau de ses ancêtres, que dans le fait d'être vu : « Pour nous de trouver un moyen de garder [les traditions] vivant[es] était de le jouer sur scène. Et... c'était confortable pour nous que le monde

puisse voir ça ». - Maïna (*core group*).

Pour certains participants, le fait de vivre et de consolider l'appartenance à la culture inuit ouvre également la possibilité de la transmettre via Artcirq. Par exemple, Terry S., considéré comme un « mini-Artcirq », partage comment Artcirq permet de transmettre aux plus jeunes l'apprentissage de leur culture par l'observation :

Les jeunes enfants peuvent... copier leurs chansons et connaître une des chansons traditionnelles. Ou la danse du tambour, les enfants peuvent juste copier ça pour le plaisir. Mais quand ils grandissent ils peuvent en fait faire la danse du tambour pour vrai. Et apparemment les jeunes enfants peuvent accomplir quelque chose qu'ils veulent faire. Parce qu'ils ne pensent pas à la danse du tambour mais quand ils sont enfants, ils font juste copier les choses. Mais ils apprennent en fait comment le faire. - Terry S. (mini-Artcirq)

Ces jeunes peuvent ainsi prendre part au rayonnement des inuit dans le monde extérieur en ayant l'occasion, comme le mentionne Terry U., « d'inspirer et de pouvoir enseigner notre culture ».

Alors que cette transmission, dans le cas de Terry S., est plutôt racontée de l'extérieur, nous retraçons dans le parcours des participants du « *core group* » une certaine appropriation de la mission et le désir de prendre part activement à la transmission de cet héritage. Terry U., membre depuis une dizaine d'années, ayant participé et organisé plusieurs voyages et expéditions du groupe, raconte l'importance que cet apprentissage a pris dans son cheminement, notamment le fait « d'étudier [ses] propres ancêtres », et de « comprendre [sa] propre culture » en développant une meilleure connaissance de l'histoire de son peuple, du territoire à travers l'opportunité de chasser comme eux. Il nous communique son désir de partager ce savoir à d'autres, « [q]ui n'ont pas de parents ou, pas de père avec qui sortir chasser », qu'il perçoit comme « perdus dans la vie » ; ce désir s'est actualisé puisqu'il amène maintenant ces jeunes avec lui lorsqu'il part chasser, dans un objectif clair de leur

aider à retrouver leur « direction et leur identité », à son instar.

Ainsi, le désir de participer à une transmission se situerait au-delà des connaissances ou des traditions elles-mêmes, et concernerait plutôt les expériences *vécues* qui auraient été porteuses de changement pour les participants qui y sont impliqués activement :

Artcirq a eu tellement d'impact dans ma vie d'une façon que je n'aurais jamais cru possible. Quand je grandissais, je n'ai jamais pensé que je verrais le monde avec mes propres yeux. Ce qui a changé ma perspective dans la vie est d'avoir vu différentes cultures, et ça m'a fait sentir l'importance des traditions inuit parce que c'est dans mon sang. Artcirq m'a amenée à un point où je veux que la jeune génération voie ce que j'ai vu là-bas. - Maïna (*core group*)

4.6.4 Artcirq : un espace où se consolident le soi, le groupe, la culture

Bien que nous les présentons sous des thèmes différents, il importe de noter que les dimensions essentielles que nous avons ressorties de l'expérience des participants au sein d'Artcirq nous apparaissent comme étant intimement interreliées. Par exemple, notre lecture des résultats nous amène à comprendre que l'expérience du groupe, la possibilité d'être représentant de sa propre culture, d'avoir un sentiment de connexion et d'être vu et reconnu en tant qu'individu et inuit, sont des expériences qui consolident le soi et ancrent, en retour, l'engagement actif dans sa communauté. Les paroles de Terry U. illustrent bien ce processus d'inter-relation entre le soi et le groupe:

Utiliser Artcirq pour comprendre qui tu es à travers les arts... Ça donne les jeunes une meilleure confiance dans... Faire partie d'un groupe. Ça amène à faire partie de la société en entier, ça

t'amène à prendre des bonnes décisions, tu sais ce qui est bien et ce qui est mal - Terry U. (*core group*)

De plus, nous soulignons aussi l'aspect temporel, dynamique de l'expérience des participants. Nous pouvons observer une évolution, de la première participation au développement d'un sentiment d'appartenance, qui s'est mué en sentiment d'avoir trouvé une famille en Artcirq, vers une appropriation de la philosophie du groupe et du désir de transmettre les acquis à d'autres.

4.7 Discussion

La présente étude visait, dans un premier temps, à décrire l'expérience des participants d'Artcirq. Nos analyses nous amènent à décrire trois dimensions centrales, soit Artcirq comme espace où : 1) *reconnaître et développer ses forces*, 2) *se lier et appartenir*, et 3) *vivre sa culture Inuit et la transmettre*. Dans un deuxième temps, nous désirions réfléchir sur le potentiel thérapeutique d'Artcirq. Pour ce faire, nous soulevons comment les trois dimensions ressortant des analyses peuvent être pensés en termes de mieux-être dans le contexte actuel des communautés inuit, d'une part dans ses processus individuels et d'autre part collectifs. Nous soulignons également dans cette discussion les éléments d'Artcirq qui peuvent, à la lumière de la théorie de l'espace potentiel (Winnicott, 1975), être considérés comme « ingrédients » qui en font un espace thérapeutique.

D'une part, nous comprenons les expériences des membres comme participant à un processus plus global de développement de soi et de mieux-être⁹⁰, à la lumière de la

⁹⁰ Ce processus est surtout présent chez les participants du *core group*, tel qu'observé par l'approfondissement de leur sentiment d'appartenance et du désir de transmettre

pensée de Winnicott (1975). Tout d'abord, les expériences d'accomplissement et le sentiment de compétence qui en découle nous évoquent un cheminement vers une créativité au sens de Winnicott, soit l'utilisation des activités offertes (réalité extérieure) au service du développement de soi (réalité intérieure). Ces expériences sont à situer dans le contexte des communautés inuit où l'ennui, le désœuvrement, la difficulté de se projeter dans un futur intéressant (Hicks, 2007) sont des réalités présentes pour de nombreux jeunes et associées à de la détresse, ou peuvent indirectement contribuer à des idées ou tentatives de suicide (Kirmayer *et al.*, 2009). Ainsi, la portée d'avoir l'opportunité de se vivre comme actif et compétent est d'autant plus grande, et peut donner un sentiment de prise sur la réalité extérieure. Effectivement, ce mouvement semble s'actualiser chez les participants dans leur désir de transmettre leurs acquis à d'autres jeunes de la communauté, s'inscrivant ainsi comme agents actifs, comme passeurs du changement qui les a eux-mêmes transportés. Artcirq devient donc un espace potentiel en ce qu'il supporte les jeunes dans leur unicité, vers l'actualisation de ce qui les anime. L'approfondissement du contact avec soi et ses habiletés, émotions, désirs s'accompagne pour les participants de cette exploration de cette partie de soi qui appartient à l'héritage culturel, que l'on sait en rupture de par les profondes transformations sociales ayant eu lieu au cours du dernier siècle. Au contraire, les membres d'Artcirq nous partagent leur sentiment de connexion avec leurs ancêtres, qui à la fois nous paraît s'approfondir et nourrir un « sentiment d'exister » (Winnicott, 1975) pleinement, de par l'expérience d'être vu et reconnu en devenant, sur la scène, fiers représentants de leur culture, aux yeux d'un public qu'ils peuvent inspirer et faire rêver. Cette mise en action et cette appropriation de l'espace public comme espace d'affirmation identitaire peut également se refléter dans le choix de la majorité des participants d'être identifiés, s'appropriant de ce fait leur parole et leur expérience.

Les « ingrédients thérapeutiques » du groupe, soit les aspects du collectif qui en font un espace potentiel, en ce qu'il offre les conditions nécessaires à l'expérience de soi

créative, relèveraient de : 1) la confiance (dans l'établissement du sentiment d'appartenance et d'avoir trouvé une famille), et 2) le regard bienveillant de l'autre (par l'opinion valorisée au sein du groupe, et le regard offert par le public). Tel qu'évoqué dans l'analyse, ces expériences s'inscrivent d'abord et avant tout dans un espace relationnel ; le lien à l'autre apparaît, à la lumière des propositions de Winnicott, comme « l'ingrédient » central d'Arctirq pour favoriser le processus de développement de soi (1975, p. 90).

Dans le contexte de la « souffrance sociale » (Kleinman, 1999) que vivent les communautés inuit en lien avec la colonisation et ses conséquences, nous pouvons penser que le « thérapeutique » nécessite des actions qui se situent au niveau collectif. Arctirq nous apparaît oeuvrer dans cette voie, en s'inscrivant comme espace social à la fois au sein de la communauté et de la scène internationale, deux sphères où une réparation collective est nécessaire. En effet, pour certains Iglulingmiut⁹¹, la création artificielle de la communauté d'Igloodik, qui a amené plusieurs familles nomades à s'installer au même endroit, serait à l'origine de la dislocation sociale plutôt que de l'intégration. Alors que la famille est à l'heure actuelle considérée comme un élément central du bien-être pour les Inuit d'Igloodik, la récente sédentarisation y a entraîné de profondes transformations, générant des impacts au niveau de la communication inter-générationnelle et des sentiments de solitude importants chez les jeunes, qui ont le sentiment d'être pris entre deux cultures (Kral *et al.*, 2011). Dans ce contexte, où les comportements suicidaires des jeunes inuit seraient entre autres liés à un manque d'appartenance et d'aliénation (Kral *et al.*, 2011), nous pouvons penser qu'un espace tel Arctirq, par sa favorisation d'une appartenance tant groupale que culturelle, est une voie à considérer pour la prévention du suicide chez les jeunes inuit. Également, les vécus des participants nous semblent témoigner de la façon dont leur confiance en

⁹¹ En inuktitut, Iglulingmiut veut dire «gens d'Iglulik» (-miut; «gens de»).

eux et leur identité personnelle s'approfondissent de par le développement d'une fierté liée à leur identité collective, qui s'ancre dans l'appartenance au groupe d'Arctiq. Ces processus font écho à la conceptualisation selon laquelle l'identité collective, formée d'interactions avec le monde culturel local et plus large, incluant l'influence d'un statut marginalisé, joue sur l'individu et sa capacité de se mobiliser (Kirmayer, Simpson et Cargo, 2003; Phinney et Chavira, 1992). Ainsi, en participant à la création de lien social, en oeuvrant au niveau de l'inscription sociale des jeunes au sein de leur communauté locale et internationale, Arctiq aurait une portée thérapeutique que les services de santé mentale, priorisant l'individu, peinent à offrir (Kleinman, 1999; Prussing, 2008).

4.8 Contributions, limites et ouverture

Les résultats de l'étude nous amènent à penser le thérapeutique hors du champ psychothérapeutique conventionnel, invitant à se questionner sur la manière d'instaurer de tels « espaces sécuritaires » au sein des communautés. La plupart des écrits sur le bien-être des communautés inuit prônent l'auto-détermination, par l'instauration d'institutions créées et dirigées par les communautés elles-mêmes (Chandler et Lalonde, 2009; Kirmayer, Simpson et Cargo, 2003; Kral et Idlout, 2008). L'apport de notre étude réside dans son intérêt pour le processus singulier des jeunes, en proposant une compréhension des façons dont un tel espace communautaire peut contribuer à leur mieux-être.

Cette étude présente également des limites. Premièrement, le devis qualitatif et interprétatif ne permet pas de conclure à des liens de causalité. Aussi, les caractéristiques de l'échantillon rendent les résultats de l'étude difficiles à généraliser

; les résultats présentent l'expérience d'individus qui sont demeurés dans le groupe et y ont participé activement. D'autre part, des projets communautaires tels qu'Artcirq ne peuvent inévitablement pas rejoindre tous les jeunes et nous pourrions penser que ce sont ceux qui ont le plus de ressources qui y participent ou encore ceux qui en retirent des bénéfices. Notre regard essentiellement optimiste sur les expériences des jeunes se veut le reflet de notre intérêt à mieux comprendre, éventuellement, comment et en quoi cette expérience peut participer à un mieux-être chez les participants. Ainsi, notre lecture ne se veut ni objective ou exhaustive et ne prétend pas rendre compte de l'entièreté de l'expérience des jeunes. Aussi, loin de nous le désir de présenter ce projet comme une solution miracle à la détresse présente chez les jeunes des communautés nordiques ; les résultats ajoutent simplement une pierre de plus à la compréhension de ce qui peut favoriser leur mieux-être. Plus d'études seraient nécessaires pour documenter les multiples initiatives qui ont lieu dans les communautés.

Il est d'autant plus pertinent, dans un contexte d'inadéquation des services de psychothérapie conventionnels avec la réalité des communautés inuit, à se questionner sur notre implication possible dans de tels projets, qui nous invitent à repenser nos cadres de pratique traditionnels. Ces résultats nous incitent à questionner la manière de favoriser des espaces relationnels, d'appartenance afin de faciliter le processus de consolidation du soi. Plus encore, ils sont un appel à réfléchir à notre responsabilité comme instigateurs de tels espaces, que ce soit à l'intérieur ou hors de notre cadre de pratique. Ces propos, inspirés de la pensée de Kohut, nous invitent à repenser notre rôle, au-delà d'experts de la santé mentale, comme porteurs d'espaces d'humanité :

C'est à partir d'un lieu d'appartenance et de sentiment d'être chez-soi que nous pouvons nous détendre et "être" humain parmi d'autres êtres humains, qui peuvent, à leur tour, être eux-mêmes. C'est à partir de cet espace que nous pouvons nous détendre, relaxer et devenir plus authentiquement impliqués

dans nos propres vies - libres d'être nous-mêmes et d'être humains parmi d'autres êtres humains. (Kottler, 2015, p.387).

Références

- Anzieu-Premmereur, C. (2011). De la créativité chez Winnicott. *Le carnet psy*, 2 (151), p.22-25.
- Archibald, L., Dewar, J., Reid, C. et Stevens, V. (2012). *La danse, le chant, la peinture et le savoir-dire de l'histoire de guérison : La guérison par les activités créatives*, Ottawa: Fondation autochtone de guérison. Récupéré à <http://www.fadg.ca/downloads/la-guerison-par-les-activites-creatives.pdf>
- Allen, K. (2000). *Negotiating Health : the meanings and implications of 'building a Healthy Community' in Igloolik, Nunavut*. (Thèse de doctorat, Université McGill, Montréal). Repéré à http://digitool.library.mcgill.ca/R/?func=dbin-jump-full&object_id=30141&local_base=GEN01-MCG02
- Atkinson, P., et Hammersley, M. (1994). *Ethnography & participant observation*. Dans N. Denzin & Y. Lincoln (Dir.), *Handbook of qualitative research* (p. 248-261).
- Barndt, D. (2008). *Touching Mind and Hearts : Community Arts as Collaborative Research*. Dans *Handbook of the Arts in Qualitative Research*, J. G. Knowles & A.L. Cole, 351-362. Thousand Oaks : SAGE Publications.
- Bellerose, M. (2012). *Parlons du français au Nunavut*. Repéré à <http://www.noslangues-ourlanguages.gc.ca/collaborateurs-contributors/articles/nunavut2-fra.html>
- Boal, A. (2006). *Théâtre de l'opprimé*. Paris, France : La Découverte
- Calvé-Thibault, M. (2012). *La création vidéo comme levier de changement : le projet Wapikoni Mobile à Opitciwan* (Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal). Repéré à <http://www.archipel.uqam.ca/4875/1/M12484.pdf>
- Chandler, M.J., et Lalonde, C.E. (2009). *Cultural continuity as a moderator of suicide risk among Canada's First Nations*. Dans L. J. Kirmayer, G. G. Valaskakis (dir.), *Healing traditions: The mental health of Aboriginal peoples in Canada* (p.221-248). Vancouver, CB : University of British Columbia Press.
- Cloutier, R., et Drapeau, S. (2008). *Psychologie de l'adolescence*. Montréal, QC : Gaëtan Morin Éditeur.

- de la Sablonnière, R., Pinard St-Pierre, F., Taylor, D.M., et Annahatak, J. (2011). Cultural narratives and clarity of cultural identity: Understanding the well-being of Inuit youth, *Pimatisiwin: A journal of Aboriginal and Indigenous community health*, 9(2): 301-322.
- Dorais, L.-J. (1996). *La parole inuit : langue, culture et société dans l'Arctique nord-américain*. Paris, France : Peefers.
- Ellefsen, E. (2010). *L'expérience de sclérodémie systémique et de santé-dans-la-maladie pour des adultes : une étude phénoménologique existentielle herméneutique* (Thèse de doctorat, Université de Montréal). Repéré à https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/5108/Ellefsen_Edith_M_2010_these.pdf?sequence=7
- Episkenew, J.-A. (2009). *Taking Back Our Spirits: Indigenous Literature, Public Policy, and Healing*. Winnipeg, MA : University of Manitoba Press.
- Énoncé de politique des trois Conseils (EPTC) (2010). *Éthique de la recherche avec des êtres humains*. Repéré à http://www.ger.ethique.gc.ca/pdf/fra/eptc2/EPTC_2_FINALE_Web.pdf
- Hicks, J. (2007). The social determinants of elevated rates of suicide among Inuit youth. *Indigenous Affairs*, 4, 30-37.
- Hicks, J. (2015). *Statistical data on death by suicide by Nunavut Inuit, 1920 to 2014* (en ligne à : <https://www.tunnigavik.com/blog/2015/09/15/pdf-statistical-data-on-death-by-suicide-by-nunavut-inuit-1920-to-2014/>).
- Igloliorte, H. (2009). *Inuit artistic expression as Cultural Resilience*. Dans G. Younging, J. Dewar et M. DeGagne (dir.), *Response, Responsibility, and Renewal: Canada's Truth and Reconciliation Journey* (123-136). Repéré à http://speakingmytruth.ca/?page_id=745
- ITK et NRI (2006). *Negotiating research relationships with Inuit communities : a guide for researchers*. S. Nickels, J. Shirley, & G. Laidler (dir.). Inuit Tapiriit Kanatami and Nunavut Research Institute : Ottawa and Iqaluit.
- Ives, N., Sinha, V., Leman, D., Goren, A., Levy-Powell, R., et Thomson, W. (2012). Exploring the intersection of Culture and Education in Nunavik. *Journal of Comparative Social Work*, 7(1), 1-18.

- Kirmayer, L.J., Brass, G.M., et Tait, C.L. (2000). The mental health of Aboriginal peoples : Transformations of identity and community. *Canadian Journal of Psychiatry*, 45, 607-616.
- Kirmayer, L.J., Brass, G.M., Holton, T., Paul, K., Simpson, C., et Tait, C. (2007). *Suicide chez les Autochtones au Canada*. Ottawa, ON : Fondation autochtone de guérison. Repéré à <http://www.fadg.ca/downloads/le-suicide.pdf>
- Kirmayer, L.J., Fraser, S.L., Fauras, V. et Whitley, R. (2009). *Current Approaches to Aboriginal youth suicide prevention*. Repéré à <https://www.mcgill.ca/tcpsych/files/tcpsych/Report14.pdf>
- Kirmayer, L.J., Simpson, C., et Cargo, M. (2003). Healing traditions : culture, community and mental health promotion with Canadian Aboriginal peoples. *Australasian Psychiatry*, 11, 15-23.
- Kleinman, A. (1991). *Rethinking psychiatry : From cultural category to personal experience*. New York : The Free Press.
- Kleinman, A., et Kleinman, J. (1997). The Appeal of Experience; The Dismay of Images: Cultural Appropriations of Suffering in Our Times. Dans A. Kleinman, V. Das & M. Lock (Éds.), *Social suffering* (pp. 1-24). Berkeley : University of California
- Kleinman, A. (1999). Experience and its moral modes : culture, human conditions, and disorder. *Tanner lectures on human values*, 20, 355-420.
- Kottler, A. (2015). Feeling at Home, Belonging, and Being Human: Kohut, Self Psychology, Twinship, and Alienation. *International journal of Psychoanalytic Self Psychology*, 10 (4), 378-389
- Kral, M. J. et Idlout, L. (2008). Community wellness and social action in the Canadian arctic: Collective agency as subjective well-being. Dans L. J. Kirmayer & G. G. Valaskakis (dir.), *Healing Traditions: The Mental Health of Aboriginal Peoples in Canada* (pp. 315-334). Vancouver: University of British Columbia.
- Kral M.J., Idlout, L., Minore, J.B., Dyck, R.J. et Kirmayer, L.J. (2011). *Unikkaartuit: Meanings of Well-Being, Unhappiness, Health, and Community Change Among Inuit in Nunavut, Canada*, *American Journal of Community Psychology*, 48(1-2), 426-438.

- Kral, M.J. (2012). Postcolonial suicide among Inuit in Arctic Canada. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 36 (2), 306-325.
- Lemaire, A., Sokoloff, M., Fraser, S., et Vachon, M. (2016). Dans le Black Box d'Igloodik : le cirque comme espace thérapeutique pour de jeunes Inuit? *Études/Inuit/Studies*, 40 (1), 43-63.
- Lessard, L., Bergeron, O., Fournier, L. et Bruneau, S. (2008). *Étude contextuelle sur les services de santé mentale au Nunavik*. Repéré à https://www.inspq.qc.ca/pdf/publications/868_SanteMentalNunavik.pdf
- Maglio, J., et McKinstry, C. (2008). Occupational therapy and circus: Potential partners in enhancing the health and well-being of today's youth. *Australian Occupational Therapy Journal*, 55(4), 287-290.
- Masecar, D. (2007). *What is working, what is hopeful: Supporting suicide prevention strategies within Indigenous communities*, Health Canada, First Nation Inuit Health Branch. Repéré à <http://www.douglas.qc.ca/uploads/File/what-is-working-report.pdf>.
- Miles, M., et Huberman, M.A. (2003). *Analyse des données qualitatives* (2e ed.) Bruxelles : De Boeck Université.
- Phinney JS, Chavira V. (1992). Ethnic identity and self-esteem: an exploratory study. *Journal of Adolescence*, 15, 271–281.
- Prussing, E. (2008). Sobriety and its cultural politics: Ethnocentric and political barriers to Native American efforts at self-healing. *Ethos*, 36, 354–375.
- Rivard, J., Bourgeault, G., et Mercier, C. (2010). Cirque du Monde in Mexico City: breathing new life into action for young people in difficult situations. *International Social Science Journal*, 61(199), 181-194. doi: 10.1111/j.1468-2451.2010.01755.x
- Rousseau, C. (2000). Les réfugiés à notre porte : violence organisée et souffrance sociale. *Criminologie*, 33(1), 185-201. doi : 10.7202/004743ar.
- Smith, J.A. (2004). Reflecting on the development of interpretative phenomenological analysis and its contribution to qualitative research in psychology, *Qualitative Research in Psychology*, 1(1), 39-54
- Smith, J.A., Flowers, P., et Larkin, M. (2009). *Interpretative phenomenological*

analysis : Theory, method and research. Thousand Oaks : SAGE Publications Inc.

- Smith, J.A., et Osborn, M. (2003). Interpretative phenomenological analysis. In Smith, J.A., (Ed.). *Qualitative psychology: A practical guide to research methods*. (pp. 51–80). London: Sage.
- Spiegel, J.B., Breilh, M.-C., Campana, A., Marcuse, J., et Yassi, A. (2015). Social circus and health equity : Exploring the national social circus program in Ecuador, *Arts & Health*, 7 (1), 65-74.
- Statistique Canada. (2017). *Série « Perspective géographique »*. Recensement de 2016, produit n° 98-404-X2016001 au catalogue de Statistique Canada. Ottawa. Repéré à http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/as-sa/fogs-spg/Facts-csd_fra.cfm?LANG=Fra&GK=CSD&GC=6204012&wbdisable=true
- St-Amand, I. (2010). Discours critiques pour l'étude de la littérature autochtone dans l'espace francophone du Québec. *Studies in Canadian Literature / Études en littérature canadienne*, 35 (2), 1-11.
- Tracy S.J., 2010. Qualitative Quality : Eight "Big-Tent" Criteria for Excellent Qualitative REsearch. *Qualitative Inquiry*, 16 (10), 837-851
- Van Eeckhout, A. (2012). *Artcirq et la parole: Quand les artistes inuit se prêtent à l'échange*. (Mémoire de maîtrise inédit, Université Paris-Ouest-Nanterre-La Défense).
- Winnicott, D.W. (1975). *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Paris : Gallimard.
- Wexler, L. M. (2006). Inupiat youth suicide and culture loss : Changing community conversations for prevention. *Social Science & Medicine*, 63, 2938-2

CHAPITRE V

DISCUSSION

Cette thèse était guidée par l'objectif global de mieux comprendre l'apport de programmes créatifs pour des jeunes de communautés inuit, dans un contexte de manque d'accessibilité et d'utilisation des services psychosociaux (Ives et al., 2012 ; Lessard, 2015 ; Lessard, Bergeron, Fournier et Bruneau, 2008 ; Santé Canada, 2013). Pour ce faire, nous avons favorisé une approche centrée sur l'expérience d'inuit participant à Artcirq, un collectif de cirque social dans une communauté du Nunavut. Ce collectif a comme objectifs une intention de prévention du suicide et de revalorisation de la culture locale. Il a été co-fondé par Guillaume Saladin avec 5 autres étudiants de l'école de cirque de Montréal ainsi que 6 membres de la communauté d'Igloolik, afin d'offrir aux *igloomingmiut*⁹² un espace inspirant où s'investir ; les activités circassiennes étant utilisées comme prétexte pour offrir aux jeunes une alternative à « broyer du noir chez eux » (Guillaume Saladin, communication personnelle 2016).

L'étude avait à la fois une visée descriptive, soit de l'espace d'Artcirq et de l'expérience des participants, ainsi qu'une visée interprétative, où l'expérience des participants a été explorée en termes de mieux-être et de négociation de la tradition et de la modernité.

⁹² -miut- « gens de ».

L'ensemble du processus de cette thèse est marqué par des mouvements itératifs entre des réflexions théoriques et des données expérientielles. Notre premier article se voulait une proposition théorique, à laquelle nous avons arrimé des exemples issus de notre premier terrain. Ainsi, dans un premier mouvement nous avons cherché à esquisser une compréhension de l'apport potentiel de l'art pour les jeunes inuit dans leur négociation identitaire. Cette démarche s'inscrit dans un contexte où un sentiment de pertes associé à leur culture ainsi qu'une détresse sont des réalités partagées par plusieurs jeunes, ce qui se manifeste par les hauts taux de suicide dans les communautés. Nous nous sommes inspirée du concept d'espace potentiel (Winnicott, 1975) pour comprendre le rôle possible d'un espace tel Artcirq dans le mieux-être et la facilitation d'une continuité culturelle pour ces jeunes. Le deuxième article fut l'occasion de temporairement nous dégager de cette lunette théorique pour nous plonger plus entièrement dans l'espace d'Artcirq, en présentant les résultats d'une analyse phénoménologique interprétative de l'expérience des participants. Cet article nous a fourni l'occasion, d'une part, de rester près du vécu dans une visée descriptive de l'expérience et, d'autre part, d'élaborer des pistes interprétatives quant à l'apport potentiellement thérapeutique d'Artcirq. Nous avons par la suite retissé les liens entre l'expérience des participants et le concept d'espace potentiel.

Dans le présent chapitre, nous reviendrons sur chacun des trois objectifs qui chapeautaient cette thèse. Par souci de faire honneur aux voix des participants, nous débuterons par un retour sur leurs expériences, que nous mettrons en lien avec la littérature sur le contexte des communautés afin d'en souligner la portée. Le lecteur remarquera pour cette section l'introduction de nouveaux résultats, non traités dans les chapitres présentant les articles. Le format de thèse par articles limitant l'espace alloué aux résultats, cette discussion est ainsi articulée autour des résultats de recherche présentés dans l'article 2, mais également enrichis de résultats qui viennent s'y arrimer afin de nuancer et d'amener la discussion plus loin. Nous articulerons les points de rapprochement et de différence entre ce collectif et les écrits sur le cirque

social, pour en ressortir la particularité. Ensuite, dans les sections 5.1.2 et 5.1.3, nous aborderons de nouveau la question de l'expérience des participants quant à l'incorporation de traditions inuit au sein de l'espace de cirque. Nous reviendrons finalement à nos questionnements sur l'apport potentiellement thérapeutique d'un tel projet ainsi que les ingrédients qui semblent essentiels pour permettre un tel apport. Pour ce faire, nous explorerons comment l'expérience des participants s'articule avec la théorie élaborée dans l'article 1, tout en faisant des ponts entre nos résultats et une littérature plus large. Nous intégrerons pour ce faire la littérature en contexte autochtone, des observations du contexte spécifique d'Igloodik, de pair avec des perspectives issues de la discipline de psychologie, avec toutefois une prudence dans l'interprétation et la généralisation de ces liens. Ensuite, nous effectuerons un bref retour sur le processus de recherche : nous illuminerons les zones de rapprochement et de distinction entre nos propositions théoriques initiales et les données issues du terrain, ce qui nous mènera à certaines réflexions épistémologiques sur la recherche en contexte autochtone.

Enfin, nous explorerons de nouvelles questions qui ont émergé suite au deuxième terrain, relatives à des questions d'appropriation et de collaboration entre locaux et gens de l'extérieur dans des projets communautaires nordiques. Ces questions seront élaborées à partir d'observations et d'entretiens informels, incluant quelques données d'entretiens formels ayant été réalisés lors de ce dernier terrain. Ces résultats ne concernent pas directement nos objectifs de recherche initiaux, mais soulèvent toutefois des questions qui nous paraissent importantes dans une réflexion sur des programmes visant le bien-être dans les populations nordiques. Pour cette raison, nous avons décidé de les présenter dans ce chapitre, en guise d'ouverture et de pistes de réflexion pour de futures recherches. Cela nous mènera aux implications pratiques de l'apport de cette thèse pour la profession de psychologue. En dernier lieu, nous visiterons les apports et limites de notre travail, pour enfin proposer de nouvelles pistes à investiguer pour de futures recherches.

5.1 Retour sur les objectifs de recherche initiaux

5.1.1. Mieux comprendre l'expérience de l'espace créatif des jeunes inuit impliqués dans Artcirq

La question de l'apport d'un programme ou d'une activité dans la vie des individus y participant peut être approchée de diverses façons. Nous avons opté pour une approche qui se veut le plus près de l'expérience des participants et pour ce faire, nous avons choisi d'explorer ces expériences d'abord à travers leurs paroles, récoltées en entrevue. Ainsi, les analyses effectuées pour le deuxième article nous ont permis de mettre en lumière trois dimensions de l'expérience des participants au sein d'Artcirq, que nous discutons ici en lien avec la littérature. Ces dimensions dépeignent Artcirq comme espace : 1) où reconnaître et développer ses forces ; 2) où se lier et appartenir et 3) où vivre sa culture inuit et la transmettre.

5.1.1.1 Artcirq : un espace où reconnaître et développer ses forces

Premièrement, l'analyse suggère qu'Artcirq apparaît comme un espace qui permet des expériences de dépassement de soi, d'accomplissement, liées à des sentiments de compétence et de confiance en soi. Les sentiments d'accomplissement apparaissent liés à la fois au plan physique et psychologique (développement d'habiletés physiques et dépassement d'une timidité), et s'accompagnaient du sentiment d'avoir une place et une voix au sein du groupe, expérience qui varie toutefois selon le degré

d'implication des participants. Ainsi la portée de ces expériences nous apparaît d'autant plus grande qu'elle s'ancre dans des forces et capacités idiosyncratiques des jeunes, ce qui favorise une valorisation de ce qu'ils peuvent apporter au groupe, chacun dans leurs singularités. C'est donc un contexte où l'environnement s'adapte aux individus, qui laisse place à leur exploration et découverte d'eux-mêmes. D'une part, tous les participants interviewés ont exprimé avoir intégré Artcirq notamment grâce à la possibilité de développer une compétence qu'ils avaient déjà ou qui était remarquée par quelqu'un du groupe (acrobatie, habiletés liées aux jeux inuit et habiletés physiques). Ils ont d'ailleurs poursuivi dans cette voie et développé leurs disciplines en fonction de leurs forces respectives. Plusieurs nous ont partagé la fierté et la confiance en soi qui découlaient de leurs accomplissements, qui se transféraient dans d'autres sphères de leurs vies.

Ces résultats nous paraissent avoir une importance particulière, si l'on prend en compte le contexte des communautés⁹³ dans lesquelles beaucoup de jeunes inuit d'aujourd'hui vivent, où les occasions de développer un sentiment de compétence en lien avec leurs habiletés personnelles peuvent être limitées. En effet, si les perspectives d'emploi limitées dans les communautés ont contribué à l'augmentation du temps de loisirs avec les pairs, elles créeraient aussi un effet de désœuvrement chez plusieurs jeunes (Hicks, 2007). Avec les transformations évoquées plus haut, certains auteurs rapportent que les adolescents inuit d'aujourd'hui seraient également moins actifs (Kirmayer, Simpson et Cargo, 2003), ce qui représente une perte quant aux valeurs inuit relatives à l'importance du travail (Arnakak, 2002 ; Wexler, 2006). L'effet se ressentirait surtout chez les jeunes hommes, dont les rôles se sont

⁹³ Sachant que les communautés varient entre elles, des réalités comme des taux de chômage élevé, peu d'opportunités d'emploi, sont tout de même répandues parmi les populations inuit, qui comptent parmi les populations les plus désavantagées au Canada (Richmond, 2009)

transformés de façon plus marquée (Kirmayer, Simpson et Cargo, 2003). La « perte de rôle social » des jeunes hommes serait notamment lié à la plus grande proportion des emplois disponibles associés à un rôle « féminin », laissant beaucoup de jeunes hommes sans travail, à la maison (Wexler, 2006). Aussi, plusieurs jeunes inuit d'aujourd'hui seraient pris dans une contradiction entre leurs aspirations et les réelles perspectives d'emploi dans leur communauté, qui sont limitées. À ces réalités s'ajoutent les défis reliés à entreprendre des études supérieures, qui pour la majorité ne sont pas disponibles dans les communautés (Condon, 1990). Les effets observés sont multiples, et le désœuvrement chez les jeunes a été entre autres associé à une perte d'estime, de rôle social et de sens (Wexler, 2006).

Ces constats soulignent le besoin de changements structuraux et politiques, mais également d'espaces dans les communautés où les jeunes peuvent s'investir dans des projets qui leur permettent d'utiliser leurs forces et compétences. Artcirq apparaît ainsi comme un espace propice à de telles expériences pour les personnes que nous avons interviewées, tel que développé ci-haut. Ces résultats nous paraissent intéressants compte tenu de l'importance de favoriser l'empowerment et l'engagement des jeunes soulignée par la littérature sur la santé des Autochtones (Blanchet-Cohen, McMillan et Greenwood, 2011 ; Crooks, Chiodo et Thomas, 2009). Dans le cas qui nous intéresse, le cirque ne devient pas une opportunité d'emploi ; lorsque nous interrogeons les participants sur leurs plans d'avenir, aucun ne se projetait dans une carrière de cirque. Néanmoins cette confiance en soi acquise, dans la capacité de se présenter face à un public, d'utiliser la force du groupe, s'inscrivait pour la plupart dans une plus grande confiance en soi générale, qui semblait permettre une mobilisation dans d'autres projets.

Une nuance s'impose toutefois, à savoir si les individus qui sont davantage portés à s'investir dans de tels projets sont également ceux qui ont certaines ressources intérieures et extérieures. Nous avons questionné à cet effet une femme ayant vu

évoluer la plupart des membres impliqués au sein d'Artcirq au fil des années, ainsi que le coordonnateur principal. Ils observaient que les jeunes qui se sont le plus investis dans Artcirq n'étaient probablement pas les plus vulnérables d'Igloolik : la plupart avaient déjà certaines ressources, une famille pour les soutenir dans plusieurs cas, des modèles positifs autour d'eux ; et, tout à la fois, des besoins et défis qui rendent cette expérience particulièrement transformatrice. Ainsi, la question concernant quel genre de jeunes Artcirq rejoint-il est pertinente, et en appelle une autre : doit-on prioriser de rejoindre le plus grand nombre d'individus, ou prioriser certains qui pourront s'impliquer plus intensivement, et bénéficier d'effets plus transformateurs ? Pendant un certain temps, Artcirq s'est concentré autour d'un noyau dur de participants. Ces individus, que nous appelons le *core group*, auraient ainsi pu bénéficier d'acquis au niveau de la confiance en soi et de leur identité culturelle, d'une façon qui paraissait plus profonde que pour les participants plus jeunes, impliqués de façon moins intensive et depuis moins longtemps (mini-Artcirq). Nous avons nous-même observé certains jeunes qui n'osaient pas participer, qui semblaient intimidés par les performances des circassiens.

Ces observations ne diminuent pas la pertinence ni la portée de ces activités, mais invitent à nous demander si elles sont suffisantes pour rejoindre tous les jeunes, ou encore pour être accessibles à une population plus vulnérable. En poussant plus loin le questionnement, on peut en fait se demander si ces objectifs sont essentiels, ou si l'on peut penser que rejoindre un plus petit nombre de jeunes qui ne sont pas nécessairement les plus vulnérables est valable et peut répondre à certains objectifs tout aussi importants. À titre d'exemple, d'autres programmes qui utilisent des médiums de création, comme le Wapikoni mobile, semblent arriver à rejoindre des jeunes qui ont possiblement déjà certaines ressources. Comme le souligne Manon

Barbeau⁹⁴ dans une entrevue à ce sujet, l'objectif consiste à participer à former des modèles, afin que ces jeunes « puissent devenir des agents transformateurs dans leur propre communauté » (Jodoin, 2015).

Par ailleurs, le peu d'écrits sur le cirque social – qui empruntent entre autres à une littérature psychologique – pourraient amener un éclairage sur les éléments du cirque en particulier qui pourraient favoriser ces expériences d'accomplissement chez nos participants. En effet, de tels résultats ont également été observés dans d'autres projets de cirque social, où les succès et fiertés vécus à travers la participation au projet circassien sont source d'estime et de confiance en soi (McCutcheon, 2004; Rivard, Bourgeault et Mercier, 2010; Spiegel et al, 2015). Plus précisément, à partir des données sur cinq cirques australiens et en se basant sur la littérature de psychologie sur l'adolescence, McCutcheon a proposé une explication de la contribution du cirque au développement d'une meilleure estime de soi chez les participants⁹⁵. Le contexte circassien fait en sorte que les jeunes auraient la possibilité de choisir la discipline qui leur permet de développer des habiletés physiques propres

⁹⁴ Cinéaste québécoise de documentaires, et co-fondatrice du Wapikoni mobile, un studio ambulant de formation et de création audiovisuelle des Premières Nations (voir : www.wapikoni.ca)

⁹⁵ Il est à noter que le concept d'estime de soi, tout comme les théories sur le développement de l'adolescent, sont à considérer avec précaution dans le contexte des jeunes inuit. En effet, le concept d'adolescence considérée comme phase distincte de la vie aurait été non-existant avant les changements des modes de vie imputables aux contacts avec les occidentaux (Condon, 1990). La transition était alors rapide entre l'enfance et l'âge adulte, avec des mariages arrangés autour de la période de puberté, ainsi que des rôles et responsabilités prédéterminés, pour permettre au groupe de survivre face à un environnement hostile. Toutefois, certains auteurs suggèrent que les changements démographiques, sociaux et économiques ayant eu lieu dans les communautés inuit depuis la moitié du 20^e siècle auraient participé à la création d'un stade de vie « adolescent » (ibid). Ce stade se rapprocherait de la conception actuelle de l'adolescence dans les sociétés occidentales, incluant une augmentation de l'autonomie, de l'importance du groupe de pairs et de la liberté dans le choix des partenaires amoureux (ibid).

à leurs particularités et capacités réelles (McCutcheon, 2004). De par l'aspect corporel qui prime dans les activités de cirque, et la possibilité de se découvrir des forces et compétences propres à son corps qui puissent être vues et valorisées, s'ouvre la possibilité de développer une image plus ajustée de ses caractéristiques physiques (Hotier, 2003). Par exemple, une membre de constitution plus forte qui a développé des talents de porteuse, ou un autre particulièrement agile qui a quant à lui raffiné ses talents d'acrobatie. Cela participerait au processus de développement d'une estime de soi « saine » (Piaget, Elkind et Erikson in Santrock, 2001; Lowen, 1987; Rogers, 1950; in McCutcheon, 2004), basée sur « ce que je suis » plutôt que sur un idéal ou une image projetée. L'aspect de l'implication du corps dans le cirque n'a pas été nommé par nos participants ; il nous paraît toutefois comme un aspect intégral des activités de cirque, se produisant dans l'implicite et dans « le faire » plutôt que dans la parole. Comme le souligne Rivard, une relation de proximité se forge avec soi à travers le travail du corps : « [le] corps, dans ce contexte circassien, sera progressivement apprivoisé, il faudra apprendre à l'aimer et à le bouger. Le corps « travaille aussi, il se meut, s'émeut, se dépasse, se fatigue, s'étonne, se repose, se passionne, se relâche, puis se tend à nouveau. Les apprentissages ici s'inscrivent ainsi dans un processus d'induction où le corps expérimente puis révèle le sens de l'expérience » (2008, p.252).

5.1.1.2 Artcirq : un espace où se lier et appartenir

Ensuite, les relations au sein du groupe lui-même, dans ce qu'il offre de protecteur et de sentiment d'appartenance, constituent l'élément qui est apparu comme le plus prégnant dans l'expérience de tous les participants. En effet, se lier aux autres ressortait d'abord comme un incitatif à l'engagement initial dans le projet.

L'importance d'un lien d'appartenance a émergé également comme ingrédient principal de la poursuite de cet engagement, de par le sentiment d'avoir trouvé une « famille » chez les participants impliqués depuis plus longtemps. La majorité des projets de cirque social étudiés (Maglio et McKinstry, 2008 ; McCutcheon, 2004 ; Rivard, 2008 ; Plante, 2011; Spiegel, Breilh, Campana, Marcuse et Yassi, 2015) ont également mis en lumière ce type d'expérience, particulièrement pour des jeunes qui sont désaffiliés, ou connaissent un vécu familial difficile. Le groupe, avec sa proximité physique et la confiance qui s'installe entre les participants, deviendrait pour certains « le substitut de la famille manquante » (Plante, 2011, p.136), ce qui a d'ailleurs été souligné par certains membres d'Artcirq. Plus encore, nos résultats nous ont amenée à comprendre l'apport du groupe comme ingrédient essentiel pour permettre les autres types d'expériences (accomplissement, confiance en soi, clarté identitaire personnelle et culturelle) vécues au sein d'Artcirq. Par exemple, l'accueil du groupe et le sentiment d'être en lien semblent effectivement offrir un filet protecteur pour essayer de nouveaux défis et expérimenter sa culture « avec d'autres Inuit ». La persévérance face aux moments de difficulté liés aux défis des disciplines de cirque apparaissait également favorisée par le support des autres dans les propos des membres d'Artcirq.

Cette primauté du lien à l'autre dans l'expérience d'Artcirq, tant dans les incitatifs à participer que dans les éléments soutenant, reflète bien l'importance du sentiment d'appartenance et de connexion dans les diverses populations Inuit. Cela est d'ailleurs souligné dans la majorité des rapports sur le bien-être en contexte autochtone, et plus spécifiquement Inuit (Gauthier, Goulet et Black, 2011 ; Healey et Meadows, 2008 ; Inuit Tapiriit Kanatami, 2014 ; ITK, 2007 ; Mussel, Cardiff et White, 2004 ; Richmond, 2009). La valence protectrice des relations a été aussi observée ailleurs dans l'Arctique Canadien ; les jeunes inuit ayant pu développer des relations stables et sécurisées dans des cercles amicaux et familiaux démontraient une plus grande

résilience face aux stress liés aux changements sociaux (Kral, Saludsky, Inuksuk, Angutimarik et Tulugardjuk, 2014).

Par ailleurs, des espaces favorisant des liens positifs d'appartenance apparaissent d'autant plus importants dans un contexte où le support social peut être source de stress et avoir des effets plus négatifs que bénéfiques dans certains cas (Richmond et Ross, 2008). En effet, les réseaux tissés serrés dans les communautés peuvent également impliquer une pression de se conformer aux normes sociales, qui agissent parfois à l'encontre d'un changement de style de vie (p.ex. cesser la consommation) (Richmond et Ross, 2008). Aussi, plusieurs chercheurs sur la santé autochtone ont souligné les effets délétères de l'historique de colonisation sur les relations interpersonnelles dans les familles, tant pour les communautés inuit que des Premières Nations (Brave Hearth, Chase, Elkins et Altschul, 2011; Evans-Campbell, 2008 ; Haskell et Randall, 2009; Kral, Idlout, Minore, Dyck et Kirmayer, 2011). Tant le trauma historique créé par des expériences de discrimination, de violence, et de stigmatisation notamment par le passage dans les écoles résidentielles, que les changements culturels rapides imposés ont laissé des marques sur le bien-être individuel et collectif. Plus précisément, les changements les plus soulignés sont ceux relatifs à une diminution de la qualité et de la présence de communication dans les familles à Igloolik (Kral, Idlout, Minore, Dyck et Kirmayer, 2011) ; des difficultés au niveau de la confiance, du développement de relations, de la parentalité et de la communication sont également partagées par des Autochtones qui ont été directement affectés par les écoles résidentielles, ainsi qu'un environnement familial adverse (Brave Hearth, Chase, Elkins et Altschul, 2011). De tels effets des écoles résidentielles sur les communications interpersonnelles, tant entre individus qu'au sein des familles, ont été répertoriés par nombre de chercheurs travaillant avec des communautés autochtones (Brave Hearth, Chase, Elkins et Altschul, 2011).

En ce sens, Artcirq nous est apparu comme un espace d'appartenance qui pourrait être considéré comme « autre », hors des normes et conventions de la communauté, portant ses propres repères culturels, où ce qui lie les membres est de l'ordre d'un partage d'expériences et de découvertes. Tel que mentionné précédemment, nous avons particulièrement développé cette idée d'un « espace relationnel autre » après avoir été témoin d'un moment avec des membres d'Artcirq que nous recevions dans notre logement ; ceux-ci étaient réunis et partageaient des souvenirs de tournée à travers le monde, et ont mentionné se sentir hors d'Igloolik. Ils référaient alors à la structure du bâtiment (notre logement était celui réservé pour les chercheurs, dont la structure diffère des autres maisons à Igloolik). Nous avons toutefois l'intuition qu'ils référaient également à la qualité du moment, qui les faisait voyager de par ce partage de souvenirs vécus hors des dynamiques de la communauté, de moments forts qui constituaient le liant de ce qu'ils me nommaient être une famille pour eux. Nous avons eu l'occasion de valider cette impression lors d'une entrevue subséquente avec une des membres étant présente à cette soirée, alors que celle-ci nous faisait part de la façon dont Artcirq est pour elle une « deuxième maison spirituelle » qui lui permet de vivre un sentiment d'appartenance. Lors d'une entrevue, le coordonnateur principal nous détaillait cet espace relationnel autre : « j'ai l'impression qu'on s'est créé une famille. Y'a une... confiance. Qui s'est développée en nous tous. » Il nous expliquait la différence des normes sociales à l'intérieur de l'espace d'Artcirq, où se déployaient des rapports homme-femme différents : un espace où les câlins sont habituels alors que dans la communauté, ceux-ci sont teintés de jalousie et d'un rapport au toucher qui n'est pas aussi aisé. Il semblerait ainsi que certains « ingrédients » font en sorte que les relations puissent demeurer assez positives dans cet environnement, malgré un contexte communautaire parfois difficile. En somme, ces observations nous paraissent à considérer, en lien avec les propositions de chercheurs en milieu autochtone qui suggèrent que des réseaux plus hétérogènes (inclusifs, flexibles et divers) seraient favorables à un environnement social plus sain, où se retrouveraient

plus d'opportunités, de dialogues et de ressources (Mignone et O'Neil, 2005). De tels réseaux se caractérisent par une attitude accueillante envers les nouveaux venus, un échange d'informations avec ceux-ci (inclusif), des réseaux variés qui peuvent interagir entre eux de façon signifiante (divers) et qui peuvent s'adapter à des besoins nouveaux, différents ou changeants (Mignone et O'Neil, 2005).

La conceptualisation des relations (« kinship ») dans les populations inuit diffère considérablement de celle des groupes occidentaux. En effet, traditionnellement, *tuqturasiit*, un système de termes utilisé pour référer à la parenté et aux liens familiaux, détermine les noms ainsi que le lien qui unit certaines personnes (Otak et Pitsiulak-Stevens, 2014). Par exemple, un nouveau-né sera nommé selon son grand-père maternel ; dorénavant, sa mère l'appellera « père » et aura un lien particulier avec lui, teinté de sa relation passée avec son père. Les relations de parenté sont reconnues comme le pilier de l'organisation sociale et du soi pour les communautés inuit (Otak et Pitsiulak-Stevens, 2014). Malgré ces particularités, on retrouve aussi un caractère universel dans le besoin d'appartenance, qui est aussi mis de l'avant dans maintes cultures, celles dites « occidentales » incluses. Il nous apparaît donc pertinent de faire le pont avec des théories qui en ont investigué l'apport psychologique. Le besoin d'appartenance et l'importance des relations sont également largement reconnus comme étant à l'avant-plan des besoins humains dans la psychologie occidentale (Baumeister et Leary, 1995 ; Yalom, 2005). Il a été souligné que ce besoin serait particulièrement important chez les jeunes, dont l'estime est plus sensible à l'intégration d'un groupe de pairs (Cannard, 2010). Aussi, nous avons dégagé des propos des participants une thématique selon laquelle le sentiment de faire partie d'un groupe aurait été le pilier du développement d'une force interne, une confiance en soi. Ces résultats pourraient être éclairés par les propos de Yalom et de Leszcz (2005), qui proposent que le groupe contribuerait à augmenter l'estime de soi des membres lorsque les besoins de dépendance de ceux-ci sont répondus, tout autant que ceux de responsabilité et d'autonomie, puisque « chaque membre contribue au

bien du groupe et internalise l'atmosphère de cohésion du groupe » (Yalom et Leszcz, 2005, traduction libre). Ces propositions nous apparaissent cohérentes pour appuyer la composante d'un groupe soudé, qui devienne un lieu d'appartenance pour ses membres, et qui pourrait être un élément à retenir pour des projets visant le mieux-être des jeunes inuit.

D'une part, ces résultats rapportés ci-haut de notre analyse sont aussi cohérents avec les effets / visées rapportés de projets de cirque social à travers le monde, au niveau des bénéficiaires tant individuels que groupaux. En effet, la confiance en soi et la fierté individuelle et collective résultant des succès vécus en groupe, un sentiment d'appartenance, le côté attirant des activités ludiques et le plaisir retiré, la force du groupe et la confiance établie entre ses membres comme élément liant, sont tous des éléments soulignés par la littérature sur le cirque social, tant empirique que théorique (Hotier, 2003 ; Maglio et McKinstry, 2008 ; McCutcheon, 2004 ; Plante, 2011 ; Rivard, Bourgeault et Mercier, 2010 ; Spiegel, Breilh, Campana, Marcuse et Yassi, 2015).

5.1.1.3 Artcirq : un espace où vivre sa culture inuit et la transmettre

Autrement, nos résultats rapportés dans le deuxième article nous ont permis de souligner que les aspects des « traditions » inuit dans Artcirq avaient une importance certaine pour les membres du *core group*, qui nous en parlaient d'eux-mêmes en racontant leur expérience d'Artcirq. Nous avons dégagé deux principaux éléments de ce vécu. Premièrement, un aspect qui est ressorti de nos analyses réfère au sentiment de « connexion » et de « vivre » leur culture que les participants nous ont partagé, qui tranche avec une image qui peut être autrement romantisée des traditions (Searles,

2006), pour plutôt en souligner la fonction. En second lieu, nous avons relevé la participation active des jeunes dans la transmission de cette culture et de ces traditions, aspect peu discuté dans la littérature sous cet angle. La représentation, soit le spectacle de cirque, jouait un rôle important dans ce processus : cet aspect a été abordé par tous les participants impliqués depuis une dizaine d'années. Plus particulièrement, ces derniers soulignaient l'impact qu'ils pouvaient avoir au sein des autres communautés nordiques, dont ils percevaient la fierté de par le fait de montrer la présence des traditions inuit sur scène (tambours, chants de gorge, jeux traditionnels inuit, légendes). Plus encore, les membres relevaient l'impact qu'ils pouvaient avoir au sein de la communauté internationale, de par l'opportunité de montrer l'existence du peuple inuit, d'enseigner la culture, de la montrer sous un jour positif.

Ces résultats sont cohérents avec ceux de l'ensemble des projets de cirque rapportés dans la littérature qui, malgré leurs spécificités dans la population ciblée et la façon d'intégrer le cirque (population scolaire, jeunes de la rue, jeunes ayant un vécu psychiatrique, jeunes de communautés autochtones), ont en commun d'offrir ces activités à des populations désavantagées, marginalisées, stigmatisées (que ce soit sur le plan du statut social, socio-économique, ethnique). L'objectif de ces projets est d'offrir à ces jeunes des expériences positives, visant à la fois à changer leur regard sur eux-mêmes, ainsi que le regard extérieur sur eux. En permettant la visibilité des talents des jeunes dans leur communauté, les spectacles contribuent à changer leur image : c'est un effet qui est à la fois recherché et remarqué pour l'ensemble des projets de cirque social (McCutcheon ; Plante, 2011 ; Rivard, Bourgeault et Mercier, 2010). Nos résultats soulèvent également une particularité propre à Artcirq, qui diffère des autres projets de cirque rapportés par la littérature : l'importance accordée à la valorisation de la culture et des traditions locales par le biais du collectif de cirque. Ceci nous amène à un de nos objectifs initiaux de recherche, soit de mieux comprendre l'expérience de la tradition – modernité des participants dans l'espace

d'Arctirq. Nous discuterons davantage dans la section suivante de quelle façon ces résultats s'articulent avec notre proposition théorique de l'article 1, ainsi que leur intérêt en regard de la littérature scientifique sur les communautés inuit et autochtones.

5.1.2 Explorer le rapport à la tradition et la modernité des participants dans l'espace d'Arctirq

« The youth are in need of hope, of a future – sivuniqsavut – that includes their past »
(Kral, 2009)

« One of the biggest challenges we have today as parents and Inuit educators is to shape the minds of our children for their survival as Inuit » (Annahatak, 2014)

Dans notre premier article, nous avons proposé une définition de la tradition qui inclut un mouvement, un renouveau avec la transmission de pratiques ancestrales. Cela va de pair avec le terme *piusituqavut*, qui signifie « nos vieilles habitudes » mais qui sont toujours d'actualité ; elles impliquent une transformation puisque actualisées dans le présent, qui comporte un contexte nécessairement différent (Van Eeckhout, 2010). Nous y avons élaboré une réflexion théorique sur le rôle d'Arctirq comme espace potentiel pour favoriser ce mouvement entre différentes influences, et donc vers la création d'une identité complexe et métissée pour les participants. Nos résultats rapportés dans le deuxième article ont appuyé et illustré une idée avancée dans notre premier article, soit la manière dont les membres d'Arctirq ont utilisé les diverses influences (à la fois dans les apprentissages des activités traditionnelles de chasse et relatives au mode de vie de groupe à travers les expéditions; les

apprentissages des jeux, chants et pratiques ancestrales ainsi que les possibilités de montrer), pour leur développement personnel et identitaire. Nous élaborerons ici deux aspects qui sont particulièrement ressortis de nos analyses, soit : 1) le processus d'appropriation de l'identité inuit et 2) le rôle actif des jeunes dans le processus de transmission de leurs propres traditions.

Nos résultats rapportés dans le deuxième article nous ont permis de soulever que les aspects des « traditions » inuit dans Artcirq avaient une importance pour les membres du *core group*, qui nous en parlaient d'eux-mêmes en racontant leur expérience d'Artcirq. D'une part, un sentiment de « connexion » aux traditions et au fait de se sentir inuit se dégage des propos des participants. Ce sentiment mènerait, pour certains, à un désir de transmission de leurs acquis. Terry U. et Maïna ont, chacun à leur manière, rapporté comment les activités d'Artcirq, que ce soit par les expéditions de chasse, les mises en scène du passé à travers les spectacles, ou encore le contact avec différentes cultures, ont consolidé le sentiment d'importance de leur propre culture, un « sentiment de connexion » ou une identité plus solide. Ils nous ont par ailleurs raconté leur désir actuel de transmettre leurs apprentissages pour permettre aux autres de « trouver leur direction et leur identité » en allant chasser, ou encore de favoriser la compréhension de l'importance de l'héritage inuit par la découverte du monde extérieur. Dans leur cas, Artcirq semble avoir, par différents moyens, favorisé l'appropriation de l'identité inuit, ce qui les a mis dans une position où ils peuvent à leur tour transmettre. Par ailleurs, l'inverse semble également ressortir ; la transmission favoriserait aussi l'appropriation. De fait, Jimmy nous a raconté comment pour lui, par les représentations qu'il a eu l'occasion de faire à plusieurs endroits à travers le monde, Artcirq offre l'opportunité de « montrer l'existence », la présence du peuple inuit aujourd'hui : « C'est l'occasion de montrer qui nous sommes », « ce qu'on peut accomplir » et « d'où l'on vient ». C'est en prenant la position de transmetteur qu'a semblé se consolider pour lui le fait d'être inuit, de pair avec une fierté associée à cette appartenance. Il semblerait d'ailleurs que ce soit un

processus qui demande du temps ; seuls les membres impliqués depuis une dizaine d'années ont partagé des expériences de cet ordre. Il y a donc possiblement des étapes et des éléments à acquérir avant d'arriver à l'appropriation et à la diffusion culturelle.

Les résultats ayant trait à l'expérience des participants quant à la tradition et la modernité dans l'espace d'Arctiq se situent tous dans un contexte relationnel : en relation avec le territoire (par la chasse), avec leurs ancêtres, avec le monde plus large, mais surtout dans un contexte où ce groupe est devenu une deuxième famille, un lieu d'appartenance en soi. L'aspect relationnel (relations avec les autres, le territoire, la langue, les histoires, les animaux, ...) a par ailleurs été souligné comme au cœur du concept d'identité autochtone, transcendant les diverses nations et spécificités culturelles propres aux différentes communautés (Alfred et Corntassel, 2005).

En outre, ces résultats nous apparaissent cohérents avec la proposition de Hanson (2003) qui, à partir d'une recherche avec des étudiants inuit qui ont participé au programme de Nunavut Sivuniksavut⁹⁶, souligne l'importance de l'exploration de sa culture d'appartenance en relation avec le monde (au-delà des seules « activités culturelles ») pour favoriser l'appropriation de celle-ci. Des propos de nos participants, le contact avec d'autres cultures, et le fait d'habiter et d'ancrer leur image comme peuple dans une visibilité au sein du monde, ressortent comme éléments participant au processus d'une fierté culturelle. La rencontre avec la différence et l'ailleurs semble avoir été déterminante dans le processus de développement identitaire des participants. D'une part, leur contact avec l'altérité aurait permis de souligner l'importance de leur propre culture, ainsi que de les valoriser dans le rôle de « représentant » de celle-ci aux yeux du monde. Ceci

⁹⁶ Nunavut Sivuniksavut (NS) est un programme situé à Ottawa d'éducation post-secondaire pour les jeunes nunavimmiut, avec un curriculum spécifiquement axé sur la culture inuit

souligne en ce sens l'apport de notre étude en termes de ce qui peut contribuer au processus du développement d'une identité culturelle chez les jeunes inuit, au-delà des activités traditionnelles en soi.

Ce résultat ne ressort toutefois que pour les membres du *core group*, qui étaient au moment de notre terrain impliqués depuis une dizaine d'années dans des expériences diverses, incluant des représentations dans de multiples autres pays ainsi que dans d'autres communautés inuit, des expéditions sur le territoire, des entraînements de cirque réguliers, des apprentissages de chansons et de techniques traditionnelles auprès d'aînés, etc. Les mini-Artcirq, impliqués depuis moins longtemps et principalement pour les pratiques de cirque, ne nous ont pas partagé de telles expériences transformatrices au niveau de leurs traditions ou de leur identité. Ceci nous paraît cohérent avec d'autres résultats de recherche provenant de plusieurs projets d'intervention à court terme (quelques mois) ciblant le processus identitaire (Kroger et Marcia, 2011) : alors que des gains immédiats étaient apparents (comme p.ex. pour nos participants mini-Artcirq qui partageaient un gain de confiance en soi), ceux-ci ne se maintenaient pas dans le temps. Ainsi, nos résultats, de pair avec la littérature, semblent suggérer que des projets qui visent une transformation au niveau de l'identité culturelle doivent être prévus sur le long terme, incluant des expériences d'une intensité et d'une intimité qui permettent la création d'un esprit de groupe.

Plus encore, ces narratifs nous amènent à penser les processus d'appropriation et de transmission comme allant de pair, dans des mouvements d'aller-retour. Les propos récoltés en entrevue font écho et enrichissent les propositions théoriques de Phinney sur les processus entourant le développement d'une identité ethnique⁹⁷ (Phinney,

⁹⁷ Proposée comme un construit multidimensionnel et dynamique, l'identité ethnique est définie par Phinney et Ong comme un « sentiment de soi en tant que membre d'un groupe, qui se développe au fil du temps à travers un processus actif d'investigation, d'apprentissage et d'engagement » (2007, p.279)

1989 ; Phinney et Ong, 2007). Selon cette théorie, ces processus incluent une phase d'exploration (entre autres, par des activités traditionnelles) et un sentiment d'appartenance, présenté comme l'aspect le plus important pour l'identité de groupe (Phinney et Ong, 2007). Dans la même veine, Kroger et Marcia (2011) soulignent l'importance de la formation identitaire personnelle et sociale lors de la période allant de l'adolescence à l'âge adulte, qui prendrait place selon leur théorie dans une série d'explorations et d'engagements. Afin que ces processus puissent prendre place, une certaine sécurité relationnelle est requise, ce qui semble ressortir chez nos participants. Nos résultats sous-entendent également que l'aspect de la diffusion de la culture, soit le fait de représenter celle-ci devant un auditoire, joue un rôle dans l'appropriation – ou le sentiment de fierté, de confiance qui en découle - ; cet aspect ajoute aux théories identitaires, qui ne le discutent pas sous cet angle.

L'expérience que les membres d'Arctiq nous ont partagée, quant à leur rapport à la tradition inuit, nous amène à penser aux processus sous-jacents à la résolution du stade de « confusion identitaire » vers une acquisition d'un sens cohérent de l'identité, développé par Erikson (1950, 1968). Cette théorie sur la formation de l'identité est souvent utilisée par les auteurs qui se penchent sur le phénomène de mondialisation et de transformation des cultures. De nombreuses études et rapports gouvernementaux soulignent l'importance de soutenir la préservation des traditions vu l'impact de la dégradation de ces dernières sur la santé, le bien-être et l'identité de ces populations (Healey et Meadows, 2008; Mussel, Cardiff et White, 2004; Richmond, 2009 ; Gauthier, Goulet et Black, 2011; Richmond, 2009). La transmission des traditions est toutefois majoritairement abordée entre les aînés et les jeunes. Le processus en lien avec cette transmission est toutefois peu exploré dans les écrits, et ceci est encore plus vrai en ce qui a trait à la transmission effectuée par des jeunes. Nos résultats nous invitent donc à entrer dans la « boîte noire » des processus en jeu. Ils soulignent également le rôle actif que peuvent prendre les jeunes dans la « continuité culturelle ». Ceux-ci ne sont pas uniquement récepteurs d'informations sur les traditions

culturelles, mais également des transmetteurs actifs. Toujours est-il que la transmission demeure également une création active, puisque les traditions et l'identité culturelle d'un peuple se transforment continuellement : « tout l'effort des minoritaires consiste non pas tant à se réapproprier une identité – une identité spécifique leur est le plus souvent concédée par le groupe dominant – qu'à se réapproprier les moyens de définir eux-mêmes, selon leurs propres critères, leur identité » (Cuche, 2004, p.107).

Ces résultats qui soulignent le processus des jeunes quant à leurs traditions inuit peuvent contribuer à une littérature sur la continuité culturelle, qui jusqu'à présent est demeurée axée sur une notion de contrôle local plutôt que de processus individuel et inter-personnel (Chandler, Lalonde, Sokol et Hallett, 2003). En effet, la notion de continuité culturelle a émergé d'études établissant un lien entre le suicide chez les jeunes et la difficulté de développer un sentiment de continuité personnelle dans le temps. Face à l'impossibilité de cette hypothèse d'expliquer la variation des taux de suicides entre les cultures et les communautés autochtones, des chercheurs ont proposé que le concept puisse être élargi, d'une analyse individuelle à un niveau culturel. Une étude fut ainsi menée pour vérifier l'hypothèse selon laquelle une communauté ayant établi des stratégies pour promouvoir la « continuité culturelle » auraient des taux inférieurs de suicide chez les jeunes. Les données ont été analysées pour 196 communautés, basées sur six marqueurs de continuité culturelle (revendications territoriales, auto-gouvernance, niveau de contrôle de la communauté sur l'administration des écoles, sur les services de police et d'incendie, les services de santé ainsi que la présence d'une infrastructure désignée pour une utilisation culturelle) (Chandler et Lalonde, 1998) : plus ces facteurs étaient présents, moins le taux de suicide était élevé. Les auteurs proposent ainsi que les taux de suicide alarmant caractérisant des communautés entières pourraient être liés non seulement à des problèmes concernant la capacité d'assurer sa continuité au niveau individuel, mais également au niveau culturel ou communautaire.

Alors que la notion de continuité culturelle est discutée largement dans des réflexions sur la prévention du suicide et le bien-être en contexte inuit et plus largement autochtone, on en sait peu sur les processus individuels et sociaux qui y sont reliés. En ce sens, nous lisons dans les propos de nos participants une idée de contrôle sur leur propre représentation et sur la façon d'exister aux yeux du monde en tant que membre d'un groupe (inuit), qui interviennent dans ce processus. Nous en retenons l'idée que les jeunes peuvent participer à une continuité culturelle, à travers des actions concrètes. En ce sens, certains écrits qui s'inscrivent dans des contextes inuit suggèrent l'importance du contrôle exercé par l'individu sur sa vie en lien avec la santé mentale. Morin (2008), se basant sur des travaux sur la santé mentale au Groenland (Bjerregaard, Curtis et GPS, 2002) et de la région inuvialuite (Durst, 1991), suggère que ce n'est pas le changement social en soi qui a des effets néfastes sur la santé mentale de la population, mais le « degré de contrôle exercé par les individus sur leur parcours de vie » (p.289). Les expériences des membres d'Arctiq peuvent également illustrer la notion d'autodétermination. Ce concept traite habituellement d'auto-gouvernance, tel que la définition fournie par la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones : « Les peuples autochtones ont le droit à l'autodétermination. En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel » (2007, p.5). Il a toutefois été souligné que l'autodétermination peut aussi prendre d'autres formes plus interpersonnelles et ainsi inclure des « actions qui réclament un contrôle ou qui affirme l'identité culturelle » (Brascoupé, 2009, p.23).

Finalement, nos résultats nous ont permis de voir qu'avec une offre de diverses influences et activités traditionnelles ou modernes, les participants s'étant impliqués dans le groupe sur plusieurs années ont pu bénéficier du support du groupe pour développer, chacun à leur manière, une identité et une fierté culturelle plus forte. Le contact avec l'altérité et le fait de pouvoir représenter leur propre peuple aux yeux du monde en s'appropriant l'image projetée nous sont parus particulièrement

déterminants dans le processus. La possibilité d'explorer et d'apprendre des traditions au sein d'un groupe d'appartenance et d'avoir une tribune où être vu dans leur culture de façon positive semble avoir permis de consolider identité et fierté culturelles. Cet aspect est à retenir quant à une réflexion sur la responsabilité de la société majoritaire dans sa capacité d'offrir l'opportunité aux Autochtones de réclamer leurs cultures et traditions, ainsi que de créer des espaces où ils puissent être visibles culturellement, ainsi que respectés (Fast, Drouin-Gagné, Bertrand, Bertrand et Allouche, 2017).

5.1.3 Mieux comprendre comment l'espace créatif d'Artcirq peut contribuer au mieux-être des jeunes y participant : ancrer l'espace de loisir dans une réflexion sur la prévention du suicide

Les résultats discutés en section 5.1.1, qui répondaient à l'objectif d'esquisser une compréhension descriptive de la façon dont l'espace d'Artcirq est vécu et utilisé, nous ont déjà permis de constater l'apport de cette expérience en termes de mieux-être. Pour analyser nos résultats, nous avons emprunté une vision de la santé mentale qui se distingue de la notion de trouble mental, pour plutôt inclure la présence de bien-être émotionnel et cognitif, ce qui se rapproche des conceptions inuit. Celles-ci définissent le bien-être en incluant les aspects physique, émotionnel, mental et spirituel, ainsi qu'une identité culturelle qui soient harmonieuses et qui donnent lieu à une estime de soi et une dignité personnelle (NTI, 2008). À la lumière de la discussion de nos résultats précédents, nous ajoutons que notre choix du terme « mieux-être », qui souligne l'idée d'un processus en cours, d'un état jamais totalement atteint, reflète les expériences partagées par nos participants. En effet, nous avons pu entrevoir comment la participation de ces derniers à Artcirq a pu

contribuer à leur bien-être, tout en ne considérant pas celui-ci comme un état définitivement atteint.

À la lumière de la littérature sur la prévention du suicide dans le nord, nous désirions considérer la pertinence des projets communautaires, souvent relégués dans la sphère du « loisir », pour favoriser le bien-être des communautés. Nous souhaitons ressortir les « ingrédients » essentiels de tels projets pour les considérer comme thérapeutiques. Nous aimerions donc maintenant revenir sur certains aspects élaborés en article 1, qui touchent plus particulièrement le potentiel thérapeutique d'un tel collectif. Rappelons que la notion de thérapeutique employée dans cette thèse s'allie à la notion d'un mieux-être holistique présentée plus haut, et inclut les expériences qui peuvent se vivre hors d'un cadre de psychothérapie, se rapprochant de la notion de « guérison » telle qu'entendue dans les perspectives autochtones (Dufrene, 1990). Ainsi, nous approfondirons la fonction et la portée d'Artcirq comme espace ludique en le situant dans le contexte d'Igloodik, avec un regard plus particulièrement porté sur les besoins auxquels peut répondre un tel projet utilisant une voie ludique et d'expression par les arts. Ensuite, nous reviendrons au concept d'espace potentiel afin de récapituler quant aux « ingrédients thérapeutiques », en situant Artcirq dans la littérature au niveau des programmes d'intervention, pour réfléchir à ce qui peut en être dégagé d'inspirant.

5.1.3.1 Artcirq et l'aspect « thérapeutique » de l'espace ludique

À partir de nos observations et des analyses de nos entrevues, nous avons proposé que l'aspect ludique de l'espace circassien serait susceptible d'avoir une fonction potentiellement thérapeutique pour les participants. Le plaisir, un aspect central à l'expérience d'Artcirq pour ses membres, nous est apparu remplir des fonctions qui se

situent au-delà du simple divertissement : il se présenterait comme alternative à l'ennui et fournirait une opportunité d'affronter des moments plus difficiles. Nous détaillons maintenant ces propositions en nous appuyant sur la littérature ainsi que sur le contexte dans lequel vivent les jeunes iglulingmiut d'aujourd'hui.

Tous les narratifs des participants, couplés à notre propre expérience d'Artcirq, soulignaient le plaisir et l'aspect ludique comme un élément central de l'espace circassien. Ce sont toutefois les propos d'un participant en particulier qui nous ont amené à développer une compréhension de la portée du plaisir comme alternative à l'ennui. En effet, Terry S. nous a expliqué comment le plaisir associé à son expérience d'Artcirq était entre autres lié à l'opportunité d'être actif, en opposition à l'ennui qu'il ressentait à ne rien faire au quotidien. Le distinguant d'autres activités et loisirs ayant lieu dans la communauté, l'espace de cirque était pour lui un moyen de sortir de l'ennui de par la possibilité d'y apprendre quelque chose de « nouveau », de se dépasser, s'accomplir. L'importance du défi et de l'accomplissement, déjà discutée plus haut, nous amène à nous questionner sur la présence d'espaces ou opportunités de dépassement de soi dans la communauté.

Bien que l'expérience d'ennui ait été soulignée par un seul participant, elle fait écho à une réalité d'Igloolik que nous avons eu l'occasion d'observer et qui est discutée dans la littérature concernant les communautés inuit. L'ennui (« boredom ») serait en effet un vécu partagé par de nombreux jeunes dans les communautés (Kirmayer, Fraser, Fauras et Whitley, 2009). Nous avons croisé régulièrement des jeunes en « errance », qui se promenaient sans but à Igloolik, à la recherche de quelque chose d'excitant à faire. Certains des jeunes qui ont participé au camp de cirque offert à la communauté pour deux semaines lors de notre terrain à l'été 2014 nous répétaient régulièrement leur espoir de s'investir dans d'autres activités de ce type. Lors de ce séjour, nous avons été mise au courant d'événements dramatiques résultant de l'action d'un jeune qui, se cherchant quelque chose à faire, a posé un geste causant des blessures graves à

un autre jeune. De fait, il a été suggéré que l'ennui et le désœuvrement vécu par les jeunes des communautés inuit seraient des facteurs pouvant contribuer à des comportements à risque (Condon, 1988). Demeurer actif et engagé dans des actions qui donnent un sentiment d'être utile est également un élément qui est ressorti comme un facteur de bien-être, selon la perspective de jeunes inuit de la région Nunatsiavut du Labrador (MacDonald et al., 2015). Plus particulièrement, le temps de loisir accordé à une activité sportive ou intellectuelle (lecture) a été associée à des niveaux plus élevés de bien-être auto-rapporté chez des jeunes du Groenland (Dhal-Petersen, Pedersen et Bjerregaard, 2007).

Les écrits sur le cirque social suggèrent que ce serait spécifiquement l'aspect du risque qui en ferait un espace attrayant pour les jeunes (McCutcheon, 2004 ; Hotier, 2003). L'attrait du risque serait particulièrement présent chez les adolescents, se manifestant entre autres par un attrait pour la transgression des interdits et pour l'opposition (Hotier, 2003). Les adolescents prendraient des risques pour toutes sortes de raisons, soit pour exercer un contrôle sur leur vie, être admis dans un groupe de pairs, confirmer leur identité personnelle, composer avec des émotions telles que la frustration, l'inadéquation, l'anxiété et le sentiment d'échec, ou encore pour marquer une transition vers l'âge adulte (McCutcheon, 2004). Le cirque se présenterait ainsi comme substitut à des comportements « à risque », d'une façon qui soit potentiellement moins néfaste pour eux et, qui plus est, leur permettrait d'en apprendre la mesure (Hotier, 2003). Les membres d'Artcirq avec qui nous avons discuté ne nous ont pas mentionné l'aspect du risque en tant que tel dans leurs propos. Toutefois, plusieurs d'entre eux nous ont partagé une fierté qui résidait dans le fait de dépasser sa timidité et dans la capacité d'effectuer une représentation devant une foule qui applaudit. En effet, si l'aspect risqué du cirque réside dans le danger des prouesses physiques comme les acrobaties, où le public retient son souffle face à une chute possible, il se situe également dans le risque du « ridicule » (Hotier, 2003), qui peut parfois même être un défi plus grand encore à affronter.

Tel que discuté plus haut, les comportements délinquants ou à risque (consommation de substances, etc.) des jeunes inuit sont à comprendre dans le contexte d'une multitude de facteurs propres au contexte historique et socio-politique, menant entre autres à un désœuvrement et de faibles perspectives d'avenir (Hicks, 2007). Dans ce contexte, nos résultats nous amènent à ajouter qu'au-delà du risque, la possibilité qu'offre Artcirq de se dépasser et de s'accomplir semble répondre à un besoin particulièrement dans le contexte des communautés inuit. Ainsi, cela pourrait en partie expliquer son attrait pour les jeunes.

Si l'ennui est un sentiment partagé par de nombreux jeunes, les multiples deuils et événements adverses auxquels font face les iglulingmiut représentent une autre réalité pour laquelle l'espace ludique pourrait offrir un répit, voire une voie thérapeutique. Dans notre premier article, nous avons élaboré cette réflexion à partir des propos de Tangerine, qui nous racontait comment l'attitude positive des autres membres et l'ambiance ludique avaient été aidantes dans un moment où elle vivait difficilement les suites d'un deuil familial, survenu dans des circonstances d'adversité. Nous avons observé cette fonction du collectif chez une autre jeune fille ayant participé au camp de cirque de l'été 2014, qui avait un vécu similaire d'exposition à de l'adversité. L'enthousiasme et l'espoir de vivre d'autres activités de cirque qu'elle nous partageait nous paraissaient au-delà d'un simple plaisir pour des activités physiques, mais plutôt représenter une réponse à un besoin affectif, de s'évader d'un quotidien autrement difficile. Pour sa part, Terry U. nous a expliqué sa compréhension de l'apport du cirque dans ces circonstances ; comment, face à des vécus traumatiques, bien des jeunes iglulingmiut trouvaient comme stratégies soit pour « engourdir » leurs émotions ou encore en vivre d'autres, la consommation de substances devenait une solution largement utilisée. Autrement, il utilisait son exemple personnel pour démontrer comment Artcirq lui permettait de contacter des « vraies » émotions, ce qui diminue le besoin de recourir à des stratégies moins constructives.

Le type de vécu exposé dans les exemples précédents réfère à une réalité partagée par nombre d'iglulingmiut. Les taux de suicide, de drames familiaux, d'adversité familiale, de décès précoces liés à des problèmes de santé plus répandus se traduisent en des vécus potentiellement traumatiques et des deuils d'une fréquence bien plus élevée que dans la population générale. La vie sociale des inuit est traditionnellement et encore aujourd'hui organisée autour des liens de parenté, qui vont au-delà des liens de sang pour inclure d'autres formes d'affiliation comme l'adoption, les amitiés, et le principe des homonymes (*namesake*) (Kral, Idlout, Minore, Dyck et Kirmayer, 2011). Ainsi, lorsqu'un drame se produit, la communauté en entier est impactée. Les services et activités ferment jusqu'à l'enterrement de la personne décédée, pour vivre le deuil. Plusieurs « stratégies » sont utilisées pour faire face à ces multiples deuils ; d'un côté, les gens se visitent, s'apportent un support moral et matériel (nourriture). D'un autre, tel qu'évoqué plus haut, les jeunes sont plus susceptibles d'adopter des comportements à risque pour faire face à l'adversité.

Au-delà de ces réactions, la multiplicité des deuils à traverser semble créer une position commune et sociétale sur la façon de traverser l'adversité. Le discours le plus fréquent que nous avons entendu relativement à ces deuils, est « *we have to move on*⁹⁸ ». Une intervenante psycho-sociale inuk nous racontait comment, en l'espace d'une année à Iqaluit, elle avait dû faire face au deuil d'une dizaine d'amis et de parenté décédés par suicide. Elle nous expliquait que pour continuer de fonctionner, elle ne pouvait s'accorder le temps de vivre ces deuils.

"*We have to move on*" : une phrase qui témoigne à la fois de la lourdeur des pertes à porter, mais aussi la nécessité de se tourner vers l'avant, pour ne pas s'enliser. Si l'on

⁹⁸ N'arrivant pas à trouver une traduction qui rende l'esprit de cette formulation, nous avons choisi de la conserver telle quelle

se reporte aux temps où les communautés⁹⁹ étaient nomades, lorsqu'elles faisaient face à une difficulté, celles-ci « levaient le camp ». Les défis étaient alors plus physiques : famines, froids extrêmes, attaque d'ours polaire, etc. Maintenant que le « confort » physique est relativement¹⁰⁰ plus établi, la survie apparaît se situer ailleurs. Pour survivre, il faut exister (Stevenson, 2012). Désormais, un des grands défis à surmonter nous apparaît se situer dans le travail de consolidation de l'identité d'un peuple qu'on a tenté d'assimiler, d'effacer. La façon de « lever le camp » face à ces nouveaux défis pourrait s'être déplacée à la possibilité de s'évader mentalement.

Dans ce contexte, Artcirq semble être un espace qui permette ce mouvement d'évasion, mais d'une façon qui demeure connectée au corps, aux émotions, à l'environnement dans lequel les individus évoluent. Cet aspect est bien évoqué par les propos rapportés plus hauts : Artcirq devient un havre où s'évader d'un deuil ou d'un quotidien lourd et ainsi entrer en contact avec d'autres émotions. Par ailleurs, alors que la communauté était en deuil, des jeunes participants d'Artcirq nous ont demandé de tout de même leur offrir l'activité de masques que nous avons proposée au début de notre terrain. Ces observations nous amènent à nous questionner sur le besoin qui semble être présent chez les jeunes d'avoir des espaces différents, qui leur permettent de faire l'expérience d'émotions positives et qui pourraient ainsi assurer les mouvements d'oscillation salutaires au processus de deuil (Stroebe et Shut, 1999). Du discours de nos participants, nous avons ressorti la possibilité de ressentir des émotions positives (par l'accueil du groupe, tout autant que lors des spectacles), qui

⁹⁹ Le principe de "communauté" date de la sédentarisation ; avant, les gens étaient regroupés en une ou deux familles seulement (Allen)

¹⁰⁰ Comparativement aux conditions de survie ; toutefois, les inégalités sont flagrantes et se voient par exemple pour le logement et l'accès à la nourriture, avec 39% des Inuit vivant dans l'Inuit Nunangat qui vivent dans des logements surpeuplés (Statistiques Canada, 2011) et 70% des foyers inuit au Nunavut qui n'ont pas assez à manger

faisait écho pour un membre à un trait culturel inuit, soit la capacité de rire malgré les difficultés. La possibilité de sortir de la communauté en réalisant des expéditions sur le territoire était également significative pour au moins un participant, et est d'ailleurs décrite dans la littérature dans sa fonction restauratrice pour une bonne santé émotionnelle et mentale (Minor, 1992, dans NTI, 2008).

Une proposition théorique sur la fonction du cirque pour faire face à l'adversité va également en ce sens et pourrait ajouter à cette compréhension ; l'espace circassien, de par son aspect ludique, offrirait « la possibilité de dépasser, de « déminer », de relativiser ou « d'oublier » l'insécurité affective, l'inquiétude, l'anxiété ou l'angoisse qui le[s] « mine » et les peurs qui le[s] paralysent » (Montagner, 2003, p.87). Montagner parle de « déverouillage émotionnel » (2003, p.87) pour désigner cette action du cirque qui permet au jeune de se découvrir autrement, d'expérimenter autre chose de par l'imaginaire et la sécurité affective qui règnent dans l'espace circassien.

Outre son aspect ludique, Artcirq semble participer à un autre mouvement. Par son offre d'activités - qu'elles permettent de voyager par l'imagination ou littéralement en sortant de la communauté - le collectif permettrait aux participants de prendre une distance, laquelle ouvre sur d'autres opportunités. Ce mouvement permettrait de sortir de l'immobilisme : sortir de la communauté, voir autre chose, vivre autre chose, en revenir « rafraîchi ». Comme l'évoquait Maïna :

Ça a changé tellement de choses pour mes années d'adolescence. Parce que je n'aurais jamais cru que je voyagerais. À autant d'endroits. [...] Ça m'a fait réaliser qu'il y a tellement plus dans la vie que ce qu'il y a dans cette communauté d'Igloolik. Il y a tellement plus que tu peux faire. Avec toi-même... - Maïna (*core group*)

Le changement de perspective sur la vie à Igloolik, ainsi que les perspectives d'avenir et le désir d'implication dans la communauté, étaient également présents dans le discours de Terry U. Ces exemples nous ramènent à la littérature qui évoque le

sentiment de désœuvrement qui se retrouverait chez beaucoup de jeunes inuit. Aussi, certains écrits sur des jeunes Groenlandais soulignent l'importance d'avoir accès à une multitude de possibilités (activités de loisirs, voyages, études, etc.) pour se projeter et pouvoir faire des choix (Pedersen, 2008).

Une diminution des taux de suicide dans certaines communautés inuit a été mise en lien avec l'effet potentiel des « possibilités » de vie dans lesquelles se projeter (Hicks, 2007). En effet, s'intéressant aux taux décroissants de suicide dans les parties les plus développées de l'Arctique (Nuuk au Groenland, et les villes en Alaska), Hicks (2007) propose l'hypothèse de l'influence d'un nouveau scénario de vie (« life script »), qui serait modulé par de meilleures conditions sociétales dans ces régions comparativement à celles où les taux de suicide sont plus élevés. Ce « scénario de vie » est défini comme l'effet produit par l'exemple d'adultes « occupés et productifs, [...] bons maris et parents, [...] fiers de leurs accomplissements variés » (Hicks, 2007, p.34). Selon cette proposition, les déterminants sociaux de la santé inuit (Richmond et Ross, 2009 ; Richmond, 2009) auraient un impact sur la possibilité de se projeter dans un futur intéressant, ce à quoi nous ajoutons : de se mobiliser. En effet, l'état des systèmes de santé, les possibilités d'emploi, les taux de succès scolaires, l'existence de modèles inspirants inuit (qui occupent par exemple des postes d'enseignant, infirmière, etc.), des conditions de vie généralement meilleures (Hicks, 2007, p.34) sont toutes des conditions qui, lorsque favorables, pourraient contribuer à l'émergence d'un « scénario de vie » moins propice au sentiment de désœuvrement et au désespoir chez les jeunes.

Igloolik fait partie de la région Qikiqtani, marquée par un taux de suicide significativement plus élevé que les deux autres régions du Nunavut (Hicks, 2007). Comment changer les déterminants sociaux pour des individus qui n'ont pas toujours le pouvoir politique pour le faire? Nos résultats signalent l'effet potentiellement positif de sortir de la communauté et de voir d'autres modes de vie sur l'ouverture de

l'imagination quant aux possibilités futures. Cette ouverture semble d'ailleurs avoir eu un impact sur l'implication ultérieure de ces jeunes dans leur propre communauté. Ainsi, s'il n'est pas toujours possible pour tous de changer directement les conditions de vie et les modèles existants dans la communauté, un mouvement peut être créé par l'opportunité de vivre des expériences qui offrent ce recul. En ce sens, Artcirq œuvre dans la même lignée que d'autres projets de cirque social et d'intervention « alternative » (Rivard, 2008). En offrant à certains jeunes une expérience transformatrice, on cherche à former des modèles qui pourront inspirer d'autres jeunes, en leur permettant de prendre eux-mêmes une place sur la scène politique. En ce sens, la mise de l'avant de l'identité inuit est apparue comme élément important pour les membres du *core group*, dans ce qui a participé à rendre cette expérience transformatrice pour eux. Bien que nous ayons, à l'instar d'autres chercheurs s'étant penchés sur la problématique, fait des ponts avec certaines expériences réelles vécues par le biais d'Artcirq et dont l'absence aurait été liée à des comportements suicidaires, on ne peut faire un saut direct à la conclusion que cela mène à une réduction des suicides. Le phénomène du suicide est effectivement très complexe. Nous désirons donc inviter le lecteur à la prudence quant à l'interprétation de nos résultats, et à un lien trop hâtif entre l'existence d'un tel projet et la diminution des suicides (Hicks, 2018). D'ailleurs, certains iglulingmiut nous ont fait part du manque de ressources psychologiques dans leur communauté et adaptées à leurs besoins, qu'ils auraient volontiers utilisées si elles avaient été accessibles. Les membres d'Artcirq nous ayant partagé leur expérience ne sont pas à l'abri pour autant d'être exposés à leurs propres drames familiaux, de vivre des difficultés qui nécessitent un soutien. Nous désirons donc souligner que la présence d'un tel projet n'évacue en rien la nécessité d'instaurer des services de santé mentale qui soient adaptés culturellement ; nous insérerons d'ailleurs Artcirq dans un continuum de services à la prochaine section.

5.1.3.2 Que peut-on retenir quant à un projet d'expression par les arts : comment le situer dans les projets visant le mieux-être des communautés, quels ingrédients sont à retenir ?

Afin de situer Artcirq dans son action communautaire, nous utilisons une figure proposée par Inuit Tapiriit Kanatami (ITK, 2007), une organisation à but non lucratif gérée par des Inuit ayant comme objectif d'améliorer la santé et le bien-être des Inuit du Canada.

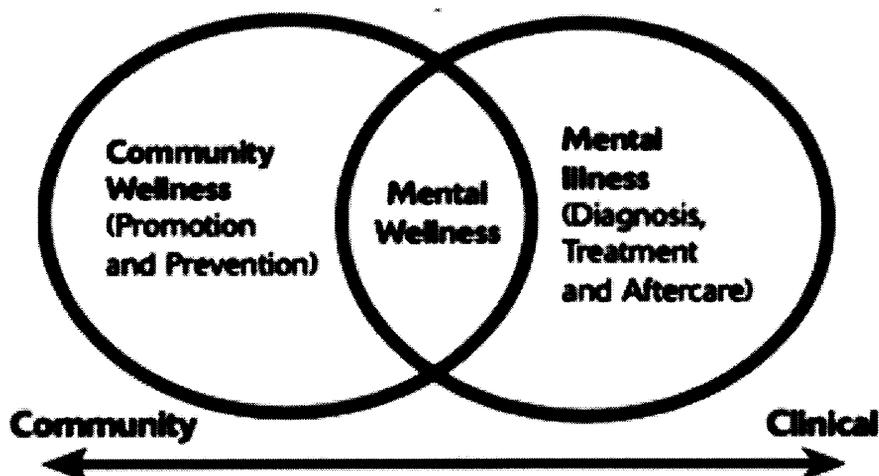


Figure 5.1 Continuum de services dans la sphère du bien-être mental (« mental wellness »)

Selon cette conception, le bien-être mental comprend toutes les composantes contribuant à une vie équilibrée, et implique une approche holistique qui rassemble les éléments suivants : 1) Prévention et promotion ; 2) Traitement, intervention et suivi et 3) Connaissances traditionnelles et pratiques. Artcirq nous paraît agir sur ces trois composantes, bien que moins axé sur la deuxième. En effet, à la lumière de nos analyses, nous le comprenons à la fois comme un lieu de prévention et promotion (accomplissement, compétence, estime de soi), d'intervention (le groupe offre un filet

de sécurité pour les crises suicidaires, jeunes en détresse) et qui devient aussi un lieu de connexion aux traditions, possibilité d'espace d'appartenance, agit sur le processus de consolidation identitaire (Erikson, 1950, 1968), en favorisant l'exploration et l'engagement (Kroger et Marcia, 2011). Concernant la dimension de l'intervention, nous soulignons le défi que peut représenter le fait d'avoir à intervenir en situation de crise au sein d'un collectif sans « intervenant » attiré, qui soit formé pour agir en de telles situations.

Plus précisément, pour résumer les diverses perspectives abordées, différents aspects sont mis en lumière quant à l'aspect thérapeutique d'un espace ludique. Selon la littérature abordant le bien-être dans les communautés inuit, les perspectives, le scénario de vie aurait un impact. À cet effet, nous avons établi un lien entre les discours de participants qui partagent avoir gagné une nouvelle perspective, et l'envie de s'impliquer plus dans leur communauté. La capacité de vivre des émotions positives malgré l'adversité ressortait également comme élément que l'environnement d'Arctiq offre, et qui était apprécié par certains comme façon de composer avec leur événements de vie difficiles. C'est d'ailleurs un thème qui émerge autant comme trait culturel inuit (un membre d'Arctiq soulignait le parallèle avec les ancêtres qui traditionnellement avaient cette capacité de rire malgré l'adversité de leurs conditions de vie¹⁰¹) ; la littérature de psychologie sur l'intervention en cas de crise suicidaire (l'importance de connecter la personne en crise avec des émotions positives afin de la ramener sur le pôle de la vie) (Lane, Archambault, Collins-Poulette et Camirand, 2010) ; ainsi que la littérature sur le rôle du cirque pour affronter des émotions autrement effrayantes / chargées (Montagner, 2003).

¹⁰¹ Voir propos de Terry U. rapportés dans l'article 1, p.147

Ensuite, la question des ingrédients qui font d'un tel projet un espace thérapeutique qui soutienne les mécanismes de changements face aux ruptures culturelles ayant eu lieu dans les communautés inuit, a été guidée tout au long de notre thèse par la notion d'espace potentiel (Winnicott, 1975). En effet, nous avons emprunté cette lunette théorique afin de réfléchir la qualité et la nature d'approches soutenantes, soit des espaces flexibles et sécuritaires. Les voix des participants nous ont parues concorder avec ces idées, qui n'en demeurent pas moins des intuitions théoriques. Tout d'abord, à partir des données d'entrevues, notre deuxième article a enrichi notre compréhension de la façon dont Artcirq pourrait jouer une fonction d'espace potentiel, en mettant davantage en lumière les processus des participants au sein du groupe. Premièrement, les expériences des participants traduisent l'utilisation de l'espace au profit de leur développement, à la fois personnel (sentiment de compétence, confiance en soi, inscription sociale) et culturel. Les ingrédients susceptibles de faire d'Artcirq un espace potentiel nous sont apparus être de l'ordre de la confiance (dans l'établissement du sentiment d'appartenance et d'avoir trouvé une famille) et du regard bienveillant de l'autre (par l'opinion valorisée au sein du groupe, et le regard offert par le public). La primauté du lien à l'autre dans l'expérience des participants, à laquelle nous n'avions pas donné un rôle aussi déterminant dans notre proposition initiale, nous renvoie d'ailleurs à l'ingrédient principal selon la conceptualisation de Winnicott (1975) pour favoriser le processus de développement de soi. Ceci nous renvoie au caractère primordial de l'aspect relationnel, qui représente en fait le pilier sans lequel toutes les autres expériences n'auraient probablement pas pu prendre place.

Il n'est pas aisé de percer le mystère de ce qui construit un espace relationnel, ce qui permet un type d'ambiance, une confiance, qui soutiennent des expériences d'accomplissement, de confiance en soi, de fierté personnelle et collective. Le nom du local élaboré par le groupe d'Artcirq, le « Black Box », nous paraît évocateur de cet exercice complexe de rendre les mécanismes sous-jacents qui agissent et

contribuent aux expériences subjectives des individus qui y évoluent. Notre incursion dans ce lieu, additionnée des propos des acteurs du Black Box, nous aura toutefois permis d'en ressortir quelques éléments. Bien que de nature tentative et approximative, cet exercice nous apparaît comporter une valeur particulière, de par notre volonté de redonner au groupe, ainsi qu'aux individus et instances qui voudraient s'en inspirer pour de futurs espaces. Tout d'abord, l'atmosphère et l'ambiance qui rassemblent autour du plaisir, de l'humour et du jeu colorent l'espace du Black Box ainsi que le vécu de ceux qui en font l'expérience. Ces éléments, de pair avec le caractère informel et spontané des activités, seraient représentatifs d'espaces de cirque social et plus généralement d'art (Putland, 2008). Toutefois, Artcirq se distingue aussi d'autres projets de cirque social, puisqu'ils « n'ont de compte à rendre à personne » (Guillaume Saladin, communication personnelle, 2014), contrairement par exemple à Cirqiniq, qui relèvent du programme plus large de Cirque du Monde. Cette façon de faire basée sur hiérarchie peu présente de par un mode décisionnel partagé, un leadership peu formalisé traduit volontairement une souplesse proche des modes de vie inuit, où l'on s'adapte aux contraintes de l'environnement plutôt que sur des horaires imposés par une structure institutionnelle. L'aspect central du plaisir et du caractère informel, centré sur l'établissement de liens, est souvent négligé lorsqu'on « utilise » les arts à des fins de santé (p.ex. pour soutenir le bien-être, prévenir le suicide). Pourtant, il représente un aspect essentiel sans lequel les gens n'auront pas le même incitatif à s'y investir, comme cela a été observé dans un centre communautaire à Ottawa, que des jeunes inuit ont rapporté éviter puisque « le personnel et les activités devenaient trop formelles » (Vaudry, 2016, p.10). Les « espaces inuit » sont décrits par des jeunes inuit vivant en milieu urbain comme caractérisés par un aspect égalitaire ainsi qu'une charge affective, qu'ils placent en opposition avec d'autres espaces urbains comme « froids, individualisés et orientés vers l'argent » (Vaudry, 2016, p.10). L'importance associée à la qualité des relations est également rapportée par des nunavimmiut dans une étude portant sur leurs perceptions des services de santé dans leurs communautés (Fraser et

Nadeau, 2015). Dans la rencontre avec les professionnels, les expériences positives sont associées à un échange informel, sans objectif ou attente précise, où l'attitude des professionnels semble plus caractérisée par un échange amical que par leur travail (Fraser et Nadeau, 2015)..

En ce sens, un « ingrédient » qui paraît non négligeable pour l'espace relationnel d'Artcirq est son fondateur principal, Guillaume Saladin (G.S.). Lorsque nous les questionnions sur le futur d'Artcirq alors que G.S. n'y était plus, plusieurs membres ont souligné son rôle central dans la capacité de rassembler le groupe autour d'un projet commun. Nos notes de ces discussions informelles retracent la difficulté de retrouver ce dynamisme en son absence : « c'est comme si une énergie n'était plus là ». Un membre soulignait par ailleurs que les obstacles qui s'élevaient en son absence pour s'impliquer dans le collectif (conflits d'horaire, autres obligations, incitatif monétaire à participer) semblaient s'estomper lors de son retour, ce qui sous-entend un rôle rassembleur et de « liant », mais également la dimension relationnelle qui serait au cœur du collectif. La littérature sur la pérennité de programmes communautaires souligne en effet l'importance d'un porteur de projet (Salsberg, Macridis, Garcia Bengoechea, Macaulay et Moore, 2017b), et le rôle particulier d'un initiateur principal, qui demeurerait déterminant pour assurer une continuité (Savaya et Spiro, 2012). En ce sens, l'implication personnelle de G.S. est à considérer : il ne se décrit pas comme un « intervenant » mais comme co-fondateur, qui partage sa passion avec qui le veut bien. De réels liens d'amitié se sont établis entre les « membres » et le fondateur principal, brouillant les frontières entre « participants » et « coordonnateur » ; les membres demeurés impliqués sont d'ailleurs devenus des coordonnateurs dans la période de transition où G.S. est parti, se partageant la responsabilité du collectif. Les qualités personnelles d'un porteur de projet (humilité

culturelle¹⁰², donner et contribuer personnellement à la communauté) ont été soulignées ailleurs comme déterminantes pour instaurer un climat de confiance dans lequel la communauté est incitée à s'engager (Salsberg, Macridis, Garcia Bengoechea, Macaulay et Moore, 2017b).

Aussi, nous pourrions penser que le mélange de cultures d'appartenances (avec le coordonnateur principal qui n'est pas Inuit, et plusieurs collaborateurs de passage qui viennent de Montréal) a pu contribuer à construire cet « espace relationnel autre » décrit par G.S., que nous avons également pu observer. En effet, selon ces observations les normes sociales se déploient différemment au sein d'Artcirq comparativement à d'autres endroits de la communauté. Notamment, les rapports homme-femme apparaîtraient dégagés de tensions autrement marquées par la jalousie, avec une aisance au niveau du toucher qui s'observe par exemple par la norme des câlins partagés naturellement au sein de l'espace de cirque. Nous n'avons pas abordé la dimension corporelle dans cette thèse, puisque les participants n'en ont fait aucune mention et que nous désirions demeurer près de leurs discours. Toutefois, ce rapport au corps est central dans l'activité du cirque, qui nécessite une confiance du fait d'être rattrapé lors d'acrobaties risquées, qui s'articule autour du corps en mouvement, dans le travail des habiletés physiques et leur résultante, lorsqu'elles sont montrées par le biais du spectacle. Une aisance doit s'installer dans un espace où l'on se change naturellement les uns à côté des autres, se dévêtant non pas dans un esprit de séduction mais plutôt tournés vers une activité qui implique le corps comme « outil » d'entraînement. La dimension « culturelle » du cirque, avec ses propres

¹⁰² L'humilité culturelle a été définie comme une attitude qui permet d'approcher les situations culturelles, caractérisée par une réflexivité sur nos propres biais culturels ainsi qu'une ouverture à la réalité des autres, dans un engagement et une volonté à continuellement apprendre de l'autre. (Tervalon et Murray-Garcia, 1998)

normes sociales au niveau de l'aisance du corps, nous apparaît jouer sur l'espace relationnel d'Artcirq qui semble ainsi se dégager des normes autrement vécues dans la communauté. Plus encore, nous pensons que le mélange de repères culturels des membres inuit et de ceux de G.S. ont pu contribuer à créer un espace « hors de la communauté », avec ses normes et règles propres. Ces observations sous-entendent la richesse que comporte potentiellement la collaboration entre individus extérieurs et provenant de la communauté, pour autant que règnent certains éléments tels qu'un respect, une humilité culturelle, et qu'un espace soit créé pour l'expression de repères et d'éléments de la culture d'origine de par et d'autre.

Finalement, cette notion d'espace potentiel est une conceptualisation parmi bien d'autres qui pourraient être utilisées pour réfléchir à l'apport de projets misant sur l'expression par les arts pour favoriser le bien-être dans des communautés inuit. La plus-value que nous lui accordons est dans son caractère suffisamment universel pour éviter l'écueil de « figer » la vision de l'intervention dans des spécificités culturelles, alors qu'il est reconnu que même au sein d'un groupe culturel perçu comme « homogène », chaque individu a ses besoins spécifiques, son parcours particulier et manières particulières de donner sens aux multiples influences culturelles dans lesquelles il est baigné.

5.1.4 Résumé des réponses aux objectifs de recherche initiaux

En somme, le bilan des points saillants des réponses à nos objectifs de thèse, récoltés à partir de nos articles et bonifiés par la littérature, nous aura permis de dresser un portrait de ce que les membres d'Artcirq interviewés ont pu retirer comme bienfaits de leur expérience de ce groupe, apportant une pierre de plus à la compréhension de

l'apport potentiel de projets communautaires alternatifs pour le bien-être des communautés inuit.

D'une part, les expériences des participants reflétaient des bienfaits remarquables par d'autres projets de cirque à travers le monde, notamment au plan des expériences d'accomplissement et de fierté, d'un lieu où vivre sa culture et la faire rayonner, ainsi que l'importance du groupe et du sentiment d'affiliation. D'autre part, nous nous sommes attardée à esquisser une compréhension de l'action d'Artcirq comme espace potentiellement transformateur et de soutien au processus de mieux-être des jeunes y participant. Ainsi nous avons développé dans les deux articles une compréhension d'Artcirq comme espace potentiel, à la fois dans le processus de développement individuel des participants au sein du groupe et dans son rôle pour favoriser un mouvement entre différentes appartenances. Autrement, la fonction ludique du collectif semblait jouer un rôle particulièrement soutenant, en prenant en compte le contexte d'Igloodik : en offrant d'une part une alternative à l'ennui, ainsi qu'en favorisant un mouvement vers d'autres expériences, scripts de vie, et émotions, devenant un espace de soutien et face à des vécus émotionnellement prenants. Finalement, l'exploration du rapport à la tradition et la modernité au sein de l'espace d'Artcirq nous a permis d'illuminer deux éléments. D'abord, nous avons ressorti des narratifs des jeunes les mouvements d'aller-retours entre le processus d'appropriation et de transmission de leurs traditions. En d'autres mots, Artcirq semble avoir, par différents moyens, favorisé l'appropriation de l'identité inuit, plaçant les membres dans un désir de transmettre à leur tour ; à l'inverse, les représentations circassiennes sont aussi devenues une occasion de s'approprier l'image « d'être inuit », aux yeux des Nunavummiut et de la communauté internationale, et de transmettre une image positive, rompant avec la tyrannie des stéréotypes négatifs. Enfin, nos résultats nous aurons permis de souligner le rôle actif des jeunes dans le processus de transmission des traditions, peu discuté dans la littérature sur les traditions inuit, qui se centre généralement sur les aînés.

Par ailleurs, quelques mots s'imposent sur le processus de recherche en tant que tel. Le double mouvement entre l'élaboration d'une compréhension théorique ainsi que notre rencontre avec ce que les membres nous ont partagé de leur expérience donne lieu à certains constats. Ceux-ci portent notamment sur la difficulté de concilier un langage universitaire théorique avec le domaine expérientiel, et de ce qui constitue un savoir légitime (Annahatak, 1994). Plus particulièrement, si nous revenons à notre élaboration théorique du départ, nous réfléchissons à l'incorporation des traditions au sein de projets d'interventions, et de l'importance de ceci pour le bien-être des jeunes inuit, en nous basant sur les écrits actuels qui sont nombreux à aborder cet aspect. Toutefois, les narratifs des membres d'Arctiq mettent plutôt en lumière la place active des jeunes dans le processus de transmission des traditions, ce qui est très peu abordé par ailleurs. Aussi, notre conceptualisation du départ n'incluait que très peu l'aspect relationnel et aucunement l'effet du groupe en soi ; alors que cet élément est celui qui était le plus présent dans les verbatim de nos participants. Ces décalages entre la théorie et l'expérience vécue nous amènent à souligner les défis qui proviennent des chercheurs, et le caractère essentiel de demeurer ouvert à ce qui peut émerger de la rencontre, que ce soit avec un phénomène, une communauté, un environnement.

Finalement, avant de s'intéresser aux institutions qui sont développées par la communauté, nos résultats soulignent l'importance de regarder les conditions qui permettent de se mobiliser, s'appropriier sa culture pour ensuite s'impliquer dans ces structures. Les résultats rapportés dans cette discussion mettent en lumière plusieurs bienfaits que les membres d'Arctiq auraient pu retirer de leur implication dans le collectif. Par ailleurs, nos observations issues du deuxième terrain nous ont amenée à nous questionner sur les éléments qui permettent de soutenir les participants (aspects organisationnels, de groupe, leadership, etc) dans ce mouvement vers une mobilisation. Ce processus apporte son lot de complexité et de défis, qui seront explorés dans la prochaine section.

5.2 Défis rencontrés dans un mouvement de mobilisation

Notre séjour à Igloolik en mars 2016 nous a amenée à soulever de nouvelles questions reliées à une perspective de développement communautaire, à la pérennité et à l'appropriation d'Arctiq par les membres de la communauté. Lors de ce séjour, le collectif se trouvait dans une phase particulière. En effet, Guillaume Saladin, principal instigateur et coordonnateur du groupe, a quitté la communauté à l'automne 2014 pour des raisons familiales. Le groupe était préparé et s'apprêtait à entrer dans une nouvelle phase. Les membres du *core group* devenaient alors pleinement responsables du fonctionnement du Black Box, soit de leurs propres entraînements ainsi que d'utiliser l'espace pour partager leurs savoirs à des plus jeunes de la communauté. Le coordonnateur principal demeurait en contact régulier avec les membres impliqués, et continuait d'organiser des tournées pour des représentations.

Les difficultés rencontrées par les membres pour assurer la continuité d'Arctiq soulèvent des questions au niveau de son avenir, de sa pérennité, mais qui évoquent aussi des questions plus larges. Par exemple, elles relèvent des enjeux au niveau du développement de projets communautaires, de la possibilité de collaboration entre personnes de l'extérieur et locaux, du rôle de chacun, de la mobilisation et de l'empowerment des individus et collectivités inuit en général. Nous allons donc dans cette section discuter des enjeux spécifiques rencontrés sur le terrain, soit : la pérennité du groupe, la communication, le leadership ainsi que la notion de motivation, qui soulève également des paradoxes de la question du pouvoir d'agir. Nous allons terminer par une réflexion sur les enjeux de la collaboration entre inuit et non-inuit, que nous avons observés à la fois dans notre vécu de chercheuse qui portait le projet de mener une recherche participative, ainsi que dans la réalité d'Arctiq, collectif initié par un non-inuit. Pour toutes ces questions, nous nous sommes basée sur les propos de deux membres interviewés lors de ce terrain, plusieurs discussions

informelles avec les membres coordonnateurs, dont le coordonnateur principal, ainsi que nos propres observations des dynamiques en place et de notre rôle de chercheuse. Nous ferons donc dialoguer ces données avec la littérature, afin de nourrir des réflexions plus larges au niveau du développement de projets communautaires qui impliquent la collaboration entre inuit et non-inuit.

Nous tenons à spécifier la teneur du projet qui motive cette section. Nos observations et expériences partagées au mois de mars 2016 avec les membres du Black Box nous paraissaient refléter des réalités présentes dans le Nord qui doivent être questionnées et réfléchies. Ainsi nous ne présentons pas ici de « résultats » comme tels ni une analyse interprétative des « réalités » d'Arctirq, que nous n'avons qu'effleurées ; nous utilisons plutôt ces observations comme tremplin ou prétexte pour discuter d'enjeux plus larges, qui peuvent toucher d'autres habitants du Nord, inuit comme occidentaux.

5.2.1 Pérennité : embûches

La transformation de la dynamique du collectif d'Arctirq suite au départ de Guillaume Saladin soulève la question de sa pérennité, de concert avec les éléments qui ont le potentiel de soutenir celle-ci : de quoi un groupe tel Arctirq a-t-il besoin pour assurer et poursuivre son fonctionnement ? Notre présence lors du mois de mars 2016, qui suivait le départ de Guillaume Saladin lors de l'automne précédent, nous a permis de discuter avec les membres, lors d'entretiens et majoritairement de façon informelle, de l'état d'Arctirq à ce moment et de leurs espoirs, émotions et réactions reliées à ce contexte. Deux mandats semblaient se profiler pour les membres au niveau de la question de la pérennité du collectif, soit : 1) la poursuite des activités « habituelles » avec la troupe actuelle (organisations de représentations ;

entraînements en vue de ces spectacles ; organisation d'événements « hors cirque » tels que *Nunaqpa* et *Qulangirsi*, et 2) former la relève, soit organiser des entraînements ouverts aux plus jeunes de la communauté, en vue de constituer un nouveau groupe d'Artcirq. En effet, les membres du *core group* rencontrés en entrevue lors du deuxième terrain nous ont partagé leur désir d'assurer la continuité du projet afin de permettre à d'autres de le vivre aussi. Leur expérience avait été suffisamment positive pour qu'ils manifestent le désir de transmettre ces acquis à d'autres jeunes. Parallèlement à cet espoir de voir la continuité du collectif et qu'il puisse bénéficier à d'autres, se profilait également le désir pour ces membres de se retirer progressivement. Des réalités vécues par les membres rendaient leur implication plus difficile (plusieurs avaient des enfants, certains des emplois, d'autres des stress familiaux). Néanmoins, les membres étaient pris dans une position paradoxale : afin de pouvoir se retirer, les membres ressentaient la responsabilité d'assurer une certaine continuité, et donc prendre en charge les enseignements à l'instar de Guillaume Saladin. Cet engagement requiert toutefois un double investissement, soit en plus des entraînements, la mise en place d'une nouvelle structure qui auparavant était assurée par G.S.

Pour le premier mandat, consistant en la poursuite des activités habituelles de la troupe, c'est la question du spectacle qui semblait constituer la raison première de se rassembler. Guillaume Saladin, malgré son départ à Montréal, poursuivait son implication dans le groupe en proposant des idées de spectacles dans des festivals, etc. et en organisant le tout (en sollicitant les membres qui veulent s'y engager, billets d'avion, communication avec les responsables des festivals, etc.). Le groupe connaissait néanmoins des difficultés à organiser les entraînements pour se préparer à une représentation, difficultés se situant à la fois à un niveau personnel, collectif et institutionnel.

Former la relève semblait représenter un mandat plus difficile à réaliser, possiblement par la nouveauté que représente la prise en charge des entraînements, ainsi que les responsabilités suscitées par cette mission. Un peu avant et lors de notre terrain en mars 2016, il y avait tout de même des projets en cours. D'une part, plusieurs membres du *core group* ont été nommés coordonnateurs, se partageant la responsabilité de la tenue des entraînements. Un de ceux-ci a organisé un camp de guitare de deux semaines, sa force étant la musique. Deux des membres du *core group* tentaient d'organiser un atelier de couture d'*amauti*¹⁰³ pour les femmes. Plusieurs autres idées étaient en circulation, mais une difficulté pour ce deuxième mandat semblait résider dans l'organisation des entraînements pour donner accès au cirque à d'autres jeunes. Nous abordons dans les prochaines sections les diverses embûches qui nous paraissaient être présentes, en les discutant à la lumière de la littérature sur des enjeux similaires.

5.2.2 Communication

La communication dans le contexte de décisions à prendre en groupe est apparue comme un défi pour s'organiser. Les difficultés semblaient notamment se présenter au niveau de l'organisation de l'horaire des entraînements. Plusieurs décisions étaient à prendre pour se « ré-organiser », ce qui renvoie au besoin de structure : l'affichage de l'horaire dans la communauté, décider qui donnera les entraînements, en quoi consisteraient-ils, quand seraient-ils offerts, comment les publiciser. Auparavant, le

¹⁰³ Manteau traditionnel inuit pour les femmes, avec un grand capuchon servant à porter un bébé

groupe se rassemblait habituellement autour d'une préparation de représentation et non pour prendre en charge les entraînements pour la relève. Donc d'une part la nouveauté du mandat pour le groupe nécessitait plusieurs décisions à prendre, ceci dans un contexte de restructuration du mode de leadership, qui devenait entièrement partagé entre les coordonnateurs. Comme l'exprimait un membre, ce n'étaient pas les idées qui manquaient mais plutôt la façon de les exécuter où il y avait un blocage. Des désaccords émergeaient quant aux décisions à prendre, ce qui ralentissait le groupe dans la mise en place des activités. Aussi, les membres semblaient vivre certaines frustrations quant aux difficultés du groupe à s'organiser, ainsi qu'un sentiment d'impuissance et d'isolation. Lorsque nous discutons seul à seul avec les membres à propos de l'avenir d'Artcirq et de leur implication, chacun d'eux nous paraissait avoir le sentiment d'être seul à porter le projet. Ils ne semblaient pas toujours au fait des idées et des désirs des autres, qui nous semblaient pourtant tous formuler le vœu de permettre que le projet se poursuive afin de le transmettre à une prochaine génération. Ainsi, les difficultés de communication et d'organisation nous semblaient être au cœur de ce qui créait ces sentiments chez plusieurs. Comme cela a été observé par d'autres, la communication en contexte de désaccords et de possibles conflits pouvait mener à une réaction d'évitement et de désinvestissement du projet, dans le contexte où plusieurs avaient à composer autrement avec des stress familiaux et autres responsabilités (Fraser, Vrakas, Laliberté et Mickpegak, 2017).

Les difficultés à communiquer en contexte de désaccord et de résolution de conflit ont été observées dans d'autres contextes inuit. Il a été suggéré que cela pourrait être lié à un mode d'interaction qui était traditionnellement adapté à un contexte de survie, d'un nombre très restreint de gens qui vivaient ensemble et dépendaient les uns des autres (Larsen, 1992). Ces obstacles à la communication ont également été liés dans la littérature autochtone à l'oppression ayant eu lieu au sein du processus de colonisation : les traumatismes intergénérationnels en résultant auraient un effet sur les relations interpersonnelles et la communication au sein des familles et des

communautés (Haskell et Randall, 2009 ; Brave Hearth, Chase, Elkins et Altschul, 2011).

Des dynamiques semblables auraient été vécues dans un projet de recherche participative communautaire au Nunavik, au sein d'un projet mené par des membres de la communauté en collaboration avec des chercheurs non-inuit (Fraser, Vrakas, Laliberté et Mickpegak, 2017). Dans ce cas, l'importance de se sentir en confiance avant de pouvoir former un groupe décisionnel formel est apparue pour les partenaires : du temps a été nécessaire pour bâtir des relations positives entre les membres, par des activités centrées sur le fait de passer du temps ensemble plutôt que sur la résolution de problèmes. Pour les membres d'Arctiq qui partageaient déjà un fort sentiment d'appartenance (une deuxième « famille », tel que décrit par chacun des membres du *core group* interviewé), les difficultés de communication semblent surtout s'ancrer dans la phase de transition du mode de leadership. Le groupe nous semblait avoir perdu une structure rassembleuse, un « contenant » au sein duquel s'organiser, fonction que jouait possiblement Guillaume Saladin.

5.2.3 Leadership

Les difficultés énoncées plus haut sont donc liées à la transformation du groupe suite au départ d'un « leader », qui malgré sa volonté de partager le pouvoir décisionnel, jouait ce rôle de rassembler le collectif. Après son départ, lorsqu'un des coordonnateurs prenait l'initiative de proposer une rencontre, peu de gens s'y présentaient ; l'on pourrait penser qu'acquérir la « légitimité » du leader face aux autres représente un défi lorsque le fonctionnement du groupe a longtemps été structuré autour de ce leader. En effet, cette « passation » du leadership demande du

temps ainsi que l'émergence de nouveaux leaders pour prendre progressivement le rôle de celui qui part (Salsberg, Macridis, Garcia Bengoechea, Macaulay et Moore, 2017b). Dans le cas d'Artcirq, nous observons toutefois que malgré une transformation graduelle des responsabilités de chacun – plusieurs membres du *core group* avaient déjà pris une fonction de coordonnateur, avec divers rôles (p.ex. une des membres s'est mise à s'occuper de la comptabilité), d'autres aspects pourraient entrer en jeu pour une passation du leadership.

Les propos d'un membre du *core group* ont contribué à notre réflexion. Ce membre, impliqué par le passé dans maintes représentations à l'étranger au sein d'Artcirq, ainsi que dans l'organisation de projets tels une expédition de trois semaines en motoneige pour présenter un spectacle dans deux autres communautés du Nunavut, considéré par Guillaume Saladin comme un des « penseurs » d'Artcirq, n'était plus impliqué de près lors de notre terrain en mars 2016. Alors que nous l'interrogeons sur ses réflexions quant au collectif, à son futur et à sa propre implication, il nous a fait remarquer qu'il ne considérait pas posséder les compétences pour guider le projet. Bien qu'il était en charge de l'organisation dans plusieurs autres sphères (tournois de hockey, expéditions de chasse), il nous expliquait que face au cirque, il se sentait dépourvu de connaissances suffisantes pour mener le groupe. En effet, le concept de leadership tel que décrit par des aînés d'Igloodik¹⁰⁴ met les notions de connaissances et d'habiletés de l'avant comme nécessaires au rôle de leader, tout comme la sagesse. Se distinguant des notions occidentales de leader, il serait basé sur le mérite plutôt que sur un pouvoir hérité ou encore une idéologie politique (Arnakak, 2002, p.37). En somme, un leader inuit est quelqu'un qui possède suffisamment de connaissances et d'aptitudes sur un sujet donné et qui a un bon jugement ; ce sont ces qualités qui lui

¹⁰⁴ Oral History project

permettront de gagner la confiance de ses pairs et donc de jouer le rôle de leader. Par ailleurs, la théorie sur la motivation de Ryan et Deci (2000) offre une explication qui pourrait être complémentaire avec cette conceptualisation : selon cette théorie, pour se mobiliser et s'engager dans une direction, le sentiment de compétence serait essentiel (avoir les connaissances et aptitudes nécessaires pour mener à bien un projet).

Ces observations comportent plusieurs implications possibles pouvant informer la littérature sur le développement de projets dans les communautés nordiques, dans un objectif de favoriser l'engagement et la mobilisation des habitants dans des postes de pouvoir. D'une part, la conception inuit du leadership présentée plus haut met en exergue l'importance de suspendre les conceptions occidentales, qui diffèrent quant aux éléments requis pour prendre la coordination d'un projet en mains. Dans ce contexte, il pourrait être pertinent de réfléchir aux conditions qui permettent l'émergence de leaders inuit. Dans le cas d'Arctiq, il se pourrait que les membres aient besoin d'une formation circassienne plus poussée pour se sentir en confiance de prendre la relève, et pour les autres de leur reconnaître une posture de leader. L'accès à l'éducation, à la formation et à des ressources est de façon générale beaucoup plus restreint dans les régions nordiques que le reste du Canada (ITK, 2016). À cet effet, la volonté de faire place trop vite, sans offrir le support nécessaire, impliquerait potentiellement tout autant d'effets négatifs qu'à l'inverse, une position paternaliste. Aussi, nous pouvons souligner ici la situation particulière d'Arctiq qui à la base comportait un « élément initiateur » (Guillaume Saladin), ce qui le distingue d'autres projets où dès le départ des membres de la communauté se rassemblent et mettent sur pied un projet à partir de leurs propres connaissances. Il se pourrait que des individus qui soient prêts à participer dans un projet ne soient pas pour autant volontaires à endosser le rôle de leader. En ce sens, le rôle du fondateur initial ferait partie des prédicteurs principaux de la pérennité d'un programme (Savaya et Spiro, 2012), et ne serait donc pas à négliger lors d'une réflexion sur la passation du leadership. Ces

pistes relèvent un effet potentiellement démobilisant des espoirs portés sur « la relève » et d'une intention de favoriser la prise de pouvoir et de décision dans une communauté, sans auparavant s'assurer des conditions requises. Elles nous amènent à accorder une attention aux attentes externes qui peuvent imposer une certaine pression, ou paradoxalement une « tyrannie de la participation » (Cooke et Kothari, 2001).

5.2.4 Mobilisation / motivation : diverses perspectives. Repenser la notion de motivation en jonglant avec les paradoxes du pouvoir d'agir.

Lors de discussions avec certains coordonnateurs sur leurs espoirs pour le futur du collectif, nous avons pu constater des sentiments d'impuissance, teintés de culpabilité quant à leur implication et responsabilité dans la capacité de mener à bien l'organisation du groupe. Parmi les effets préjudiciables que nous pourrions imaginer de la transition du collectif vers une plus grande appropriation par ses membres, ceux-ci pourraient se blâmer en pensant qu'ils sont incapables de se mobiliser seuls, alors qu'ils le *devraient*. En effet, nous avons noté divers discours sur la motivation et la mobilisation qui nous ont paru avoir un impact démobilisant sur les membres, et qui soulèvent certains paradoxes associés à la notion de pouvoir d'agir.

L'un de ces discours concerne les attentes liées à ce que représente une « mobilisation » chez un individu, ce qui soulève la question de l'entrechoc des discours occidentaux et inuit sur la notion de motivation. Lors de nos terrains, nous avons entendu un discours partagé par des personnes occidentales impliquées dans la communauté, qui attribuaient le peu de mobilisation qu'ils percevaient chez les jeunes (dont les membres d'Artcirq) à un manque de motivation, de volonté

personnelle, à une « apathie » généralisée. Ce type de discours sur les jeunes dans la début vingtaine serait également partagé par des iglulingmiut plus âgés, qui les voient comme « complaisants, désintéressés et « gâtés » » (Allen, 2000, p.75) ; ainsi que dans d'autres groupes inuit (Wexler, 2006). Nous avons pu observer l'émergence de ces questionnements sur la motivation en nous-mêmes, au fil de nos conversations avec les membres d'Arctiq. Notamment, lorsque certains nous faisaient part du constat d'un changement dans leurs raisons de s'impliquer, par exemple du fait que la plupart maintenant ne participaient aux rencontres et aux entraînements que s'ils étaient payés, et que malgré cet incitatif, la participation était significativement moindre lorsque G.S. était absent. Également, nous observions à la fois un désir de transmettre le collectif aux plus jeunes de la communauté, avec toutefois des difficultés de mobilisation ; un membre nous confiait « Je pense qu'on attend tout simplement... Que quelque chose arrive ». En relisant nos réactions à ce type d'observations, et en tentant de comprendre les discours de personnes extérieures à la communauté, qui s'y impliquaient et désiraient contribuer à un changement positif, nous notions que la tentation peut être forte d'interpréter ces comportements comme un manque de motivation. Cette prévalence des explications internes, centrées sur l'individu pour localiser l'agentivité (façon d'agir sur le monde) est représentative du modèle dominant en Occident et plus particulièrement des groupes dits « favorisés » (Markus et Kitamura, 2003).

À ce sujet, nous nous sommes donc questionnée sur la conceptualisation de la notion de « motivation » au sein des populations inuit. Nous avons ainsi procédé à une recherche dans la banque de données des entrevues faites auprès d'aînés à Igloolik (Oral History Project), et le mot motivation ne donnait lieu à aucun résultat. Nous avons tenté de trouver un mot équivalent en inuktitut lors de discussions avec des iglulingmiut en expliquant avec moult synonymes et définitions le concept de motivation, et nous n'avons pas réussi à trouver de terme. Ce fossé entre une conception omniprésente dans une culture, utilisée pour interpréter une mobilisation

qui ne correspond pas aux attentes, et une autre culture où il ne paraît pas avoir la même importance – voire est absent –, invite la prudence quant aux interprétations et explications apposées à la présence ou l’absence d’actions attendues. Ce constat rappelle que des concepts largement utilisés comme la « motivation » sont en fait des inférences explicatives, qui peuvent évacuer d’autres enjeux en cause et de ce fait, avoir paradoxalement un effet pernicieux sur l’envie de se mobiliser.

Dans le cas qui nous intéresse, les acquis des membres d’Arctirq en termes de confiance en soi, d’habiletés circassiennes et d’expériences hors du commun (voyages, représentation aux Jeux Olympiques de Vancouver), leur « potentiel », s’allient dans les regards extérieurs avec une *attente* qu’ils puissent utiliser ces acquis pour jouer un rôle actif dans leur communauté. Par ailleurs, nos discussions avec les membres nous ont donné accès à une toute autre compréhension qu’un manque de motivation en amont des difficultés à assurer le fonctionnement du groupe en l’absence de Guillaume Saladin. Ils nous ont partagé leur dilemme, entre la volonté de voir le groupe se poursuivre, d’y participer, et les obstacles qui s’érigent de l’autre côté. Par exemple, sentir qu’ils doivent prendre en charge les entraînements, la poursuite du groupe sans nécessairement en avoir les ressources, compétences, énergie, tout ceci imbriqué dans un contexte structurel qui alourdit les démarches et rend caduque une des conditions de base pour que le groupe opère, soit pouvoir utiliser leur local d’entraînement.

En soi, des attentes élevées ne sont pas néfastes. Les conceptions inuit de l’éducation mettent de l’avant le rôle des parents dans l’inculcation des valeurs qui devraient permettre à un individu d’atteindre *isummatuq* ou *silattutuq*, un stade de maturité (Annahatak, 2014). Par ailleurs, des théories ayant marqué la psychologie de l’éducation et développementale, comme l’effet Pygmalion (Rosenthal, 1974) et le style de parentage démocratique (Cloutier, 1994 ; Baumring, 1971) soulignent l’effet

du type de regard posé sur les enfants, sur leur capacité à se développer à leur plein potentiel.

Autrement, le fait d'avoir des attentes élevées contient des effets pernicioeux lorsque les ressources dont l'individu aurait besoin pour se mobiliser ne sont pas réunies, ou que les conditions d'adversité sont suffisantes pour entraver la capacité à agir, et que ce contexte n'est pas pris en compte. Par exemple, des embûches que nous avons observées comprennent tout à la fois des situations de vie et relevant d'aspects contextuels et systémiques. D'une part, au moment de notre séjour en mars 2016, la plupart des membres avaient des enfants en bas âge, certains avaient déjà un ou deux emplois, un état dépressif ou une situation familiale complexe. Tel que déjà évoqué plus haut, les conditions de vie à Igloolik font en sorte qu'un individu vivant dans une communauté inuit a plus de chances d'avoir à traverser des deuils et des événements qui ébranlent la communauté, dans une fréquence plus rapprochée que pour un habitant du reste du Canada. La récurrence de ces événements peut s'avérer épuisante et grandement affecter la poursuite des aspirations. De plus, des obstacles relevant d'aspects contextuels et systémiques peuvent entraver la possibilité de se mobiliser. Par exemple, lors de notre séjour en mars 2016, un nouveau responsable des pompiers de la communauté a interdit toute utilisation du Black Box en raison d'installations non conformes aux normes. L'absence d'individus ayant une formation officielle d'électricien ou de travail en bâtiment, ainsi que les frais associés à l'embauche et au déplacement de tels professionnels du Sud, sans compter les matériaux, constituent des obstacles suffisants pour ralentir considérablement les démarches. De tels ralentissements et embûches sont chose courante à Igloolik, tout comme dans plusieurs communautés nordiques, du fait de leur éloignement et du manque de main-d'œuvre locale formée, ce qui est également lié au manque d'offre de formations dans les communautés.

Ces obstacles, expérimentés par les membres d'Artcirq, nous amènent à souligner comment une explication individuelle, comme un manque de motivation, ne semble pas suffisante pour comprendre la situation dans son ensemble. À titre d'exemple, nous nous référons à une théorie phare sur la motivation en psychologie, soit la théorie de l'auto-détermination (Ryan et Deci, 2000), qui explique les besoins « universels » à combler pour faciliter la mobilisation d'un individu. Celle-ci nous apparaît en partie limitée, en ce qu'elle évacue le contexte dans lequel se meuvent les individus, qui pourtant joue un rôle important sur la façon dont les individus vont s'engager (Maehr, 2008). Entre autres, au-delà de se sentir suffisamment compétent, d'avoir l'autonomie pour faire ses propres choix tout en puisant sa force dans une sécurité affective en lien avec le sentiment d'appartenir à un groupe, si les ressources nécessaires pour se mobiliser ne sont pas disponibles, il est fort probable que cette mobilisation n'aura pas lieu. Par « ressources » nous entendons tout autant celles pour traverser des périodes de vie difficiles et les ressources matérielles (disponibilité du bâtiment qui permette d'utiliser le local de cirque), que du soutien à la mise en place d'une structure pour faciliter les processus décisionnels et le bon roulement de l'organisation.

L'effet pernicieux de l'attribution individuelle pour des « succès » ou « échecs » a été observé en lien avec le système scolaire dans les communautés inuit. Le succès est localisé dans des accomplissements occidentaux – l'école – et quand les Inuit n'y arrivent pas, l'échec est attribué à des manques individuels et collectifs, alors que les problèmes institutionnels y sont pour beaucoup (Wexler, 2006). Cette façon de penser est une forme d'oppression en soi selon Lisa Wexler puisque la responsabilité est placée sur des individus ayant peu de contrôle sur les institutions ou cadres structuraux qui augmentent la probabilité de leur « échec » (2006, p.2946). De plus, à ce discours qui s'inscrit dans une logique de blâme envers la victime, est souvent associée une notion de passivité : « les personnes autochtones sont souvent accusées de ne pas faire assez pour s'aider, de ne pas être de bons parents et de ne pas

s'occuper correctement de leurs enfants » (Carriere et Richardson, 2013, p.17, traduction libre). Or, cette image de passivité empêche de percevoir des réponses à l'adversité avec ce qui est possible dans le contexte, comme de la résistance ; une prudence est ainsi de mise quant à l'interprétation de comportements, ainsi qu'une réflexion sur les moyens dont les gens disposent pour agir. Il serait ainsi pertinent dans de tels cas de se questionner sur les conditions nécessaires pour le fonctionnement du groupe, étant donné la pression démobilisante que peut créer l'absence d'un leader. Le retrait de toute personne extérieure à la communauté impliquée dans le projet est-il nécessaire pour favoriser le pouvoir d'agir, ou est-ce qu'au contraire cette présence fait-elle partie des conditions qui pourraient assurer le succès du collectif ? Ces questions renvoient à la notion de « juste » collaboration entre inuit et non-inuit dans une visée d'auto-détermination, qui sera traitée plus en détail dans une prochaine section.

D'autre part, ces différentes perspectives sur la mobilisation soulignent la nature des notions de participation et d'empowerment, qui devraient être comprises comme des constructions culturelles (Allen, 2000). Une étude menée à la fin des années 90 à Igloodik relève le décalage entre la perspective de la participation portée par Santé Canada, qui s'inscrivait dans des activités précises, à l'intérieur du milieu institutionnel, et celle portée par les iglulingmiut interviewés, qui situaient pour la majorité la participation dans une sphère informelle et relationnelle, inscrite dans les gestes du quotidien et d'un soutien pour les personnes significatives (Allen, 2000). Ces observations s'inscrivent dans une tendance à « prescrire la participation », liée à l'intention d'opérationnaliser des stratégies pour l'empowerment personnel et collectif de la part d'instances gouvernementales (Allen, 2000, p.57). Une telle prescription et opérationnalisation ne s'applique pas d'emblée à Arctiq qui se définit et agit comme une structure informelle (Guillaume Saladin, communication personnelle, 2014). Toutefois, nous relevons l'effet potentiel d'attentes externes liées à certains comportements de participation, qui peuvent empêcher de percevoir

d'autres gestes posés par les jeunes comme initiatives pour leur mieux-être. Ainsi, les questions de participation et de mobilisation sont aussi liées à des questions de pouvoir (Fraser, Vrakas, Laliberté et Mickpegak, 2017) et font partie des préoccupations au cœur de la discussion sur l'*empowerment*, défini comme le sentiment de contrôle d'un individu sur sa propre vie (Ritchie, Parry, Gnich et Platt 2004). Les enjeux discutés plus haut illustrent certains paradoxes du concept d'*empowerment*, et des tensions qui peuvent survenir au sein d'un projet pensé pour augmenter le pouvoir d'agir de ses participants, mais qui peut également créer l'inverse (Fraser, Vrakas, Laliberté et Mickpegak, 2017).

Dans les écrits sur l'*empowerment*, il y a souvent un conflit entre les visions macro- et micro-scopique (Robertson et Minkler, 1994). Robertson et Minkler proposent de voir ces deux types d'*empowerment* de façon dialectique, soit à la fois : 1) le macro qui influence l'individu ; ce qui mène à prendre en compte les déterminants sociaux de la santé – conditions de vie ; logement, emploi, stress – sur les capacités de se mobiliser, et aussi à l'inverse 2) une perspective d'agentivité, soit la prise en compte du potentiel de l'individu d'agir, de changer ses conditions. Cette compréhension reconnaît la complexité de la constante interaction entre les facteurs environnementaux qui permettent l'agentivité, qui à son tour permet d'agir sur ces mêmes facteurs. La plus-value de cette façon de concevoir le pouvoir d'agir réside en son application dans des contextes où peu de conditions sont réunies pour permettre le développement d'une agentivité, ou encore, à l'inverse, où plusieurs conditions « d'adversité » sont présentes et peuvent entraver la capacité à se mobiliser. De ce fait, elle permet d'éviter le risque de blâmer l'individu pour des problèmes sociaux.

Si l'on considère le suicide comme un enjeu à traiter sous un angle individuel, des solutions comme la consultation psychologique sont susceptibles d'être envisagées. Autrement, emprunter un regard social et contextuel inviterait des questions telles que : quels sont les espaces qui peuvent favoriser l'appartenance, un ancrage dans la

culture, le développement de l'agentivité ; ce qui n'exclut pas automatiquement des ressources psychologiques. Le terme de « structures médiatrices » (*mediating structures*) a été proposé pour ce type d'espace qui soutient l'agentivité (Robertson et Minkler, 1994, p.298), concept qui nous paraît refléter une fonction potentielle d'Artcirq pour les individus qui y sont impliqués. En effet, selon les parcours des participants qui nous ont partagé avoir bénéficié du support du groupe et des expériences associées pour augmenter leur confiance et leur désir de s'impliquer dans leur communauté, Artcirq semble favoriser un certain empowerment individuel. Toutefois, si l'on regarde les contextes sociaux dans lesquels le collectif prend place, on retrouve aussi des dynamiques qui pourraient potentiellement être comprises comme démobilisantes. Par exemple, nous avons en tête l'impuissance partagée par les membres face à la difficulté de réaliser la coordination des entraînements tel qu'attendu, en lien soit avec des difficultés personnelles, les obstacles liés à l'infrastructure, l'absence d'un leader formalisé, la communication du groupe, ou l'organisation.

Une autre nuance à rappeler concernant le concept d'empowerment concerne la croyance, qui se situe parfois à un niveau implicite, que l'on puisse « donner » du pouvoir à d'autres. Une action dans cet ordre d'idées peut mener par exemple à donner une position / rôle de pouvoir, puis s'attendre à ce que la personne développe son pouvoir d'agir. Dans une autre optique, on peut concevoir que le pouvoir d'agir s'entretient selon les critères de l'individu lui-même sur ce qu'il considère comme significatif dans ce processus. Ainsi, plutôt que de se questionner sur comment donner du pouvoir aux individus et/ou aux communautés, la question serait : « quel type d'espace peut favoriser cette prise de pouvoir de leur part » ? La différence peut sembler très mince – mais là réside une partie de ce qui peut étayer le pouvoir d'agir ou au contraire le restreindre. En effet, le second scénario comporte l'idée que l'on doive s'attarder au contexte dans lequel évolue l'individu, les ressources actuelles auxquelles il a accès, ainsi que le type de situation qui pourra être émancipatrice pour

lui – pour certains, collaborer un projet de façon parallèle sans en être le leader peut contribuer à un sentiment de pouvoir d’agir alors que l’inverse, non.

Ainsi, cette section nous aura permis d’élaborer deux aspects auxquels être attentif dans l’application de principes tels que l’empowerment et la participation. Premièrement, se trouve l’idée que ces concepts sont d’abord et avant tout des constructions culturelles. La reconnaissance de ce principe invite à suspendre les attentes et à reconnaître la conception que l’individu a de son propre processus d’empowerment. Ensuite, nous avons souligné le caractère essentiel de prendre en compte le contexte et les ressources disponibles pour favoriser le pouvoir d’agir. En effet, pour intervenir dans cette intention il importe de se dégager d’un discours qui se restreint à des attributions individuelles dans l’observation de la mobilisation. Ces incitations, comme bien des discours théoriques, peuvent sembler claires sur papier et tout autant impossibles à appliquer en toute certitude dans la réalité. En effet, les intervenants qui agissent sur le terrain sont bien souvent confrontés à des questions qui se situent dans des zones grises, et complexes à trancher. Bien souvent la question « jusqu’où dois-je mobiliser les participants tout en restant dans une approche “avec” plutôt que “pour” la communauté? » (Calvé-Thibault, 2012, p.181) demeure en suspens, dans une réalité à négocier continuellement.

5.2.5 De l’appropriation à la collaboration... Vers la scène de l’espace intersubjectif, le fil d’équilibriste entre ‘insider’ et ‘outsider’

Depuis le début du présent projet de recherche, nous avons en tête la question sous-jacente de la collaboration. Tant la littérature sur la recherche participative que sur l’implantation de projets visant à favoriser la santé auprès de communautés

vulnérables nous ont amenée à questionner notre rôle comme chercheuse afin de mener un processus de recherche qui soit bénéfique pour la communauté. Nous nous reconnaissons dans les valeurs décrites comme faisant partie intégrante de l'attitude à adopter dans une recherche participative. Toutefois, les applications concrètes de ces principes se sont révélées plus complexes à intégrer. Notamment, notre rencontre avec le terrain, incluant les demandes de G.S. qui représentait notre porte d'entrée dans le groupe d'Artcirq, et agissait en quelque sorte comme représentant du collectif, nous ont incitée à ajuster la notion de « bénéfiques ». Plus précisément, celui-ci nous avait demandé, avant notre première rencontre visant à discuter d'un possible projet de recherche avec Artcirq, de réfléchir à notre contribution au groupe. Nous sommes donc arrivée avec toutes sortes de propositions de devis de recherche communautaire participative, afin que celle-ci implique les membres dans un processus participatif, où ils pourraient retirer quelque chose de concret (p.ex. *photovoice*, *digital storytelling*...). Lors de la rencontre, le coordonnateur principal a précisé sa pensée : la recherche avait peu d'importance, c'était plutôt notre implication personnelle qui était attendue. Qu'est-ce que, comme personne, nous pouvions apporter pour contribuer au groupe ? Quelle passion avons-nous à partager, qu'avons-nous à offrir ? Au fil de plusieurs discussions avec lui, notamment au niveau de la façon de nous présenter au groupe, nous avons compris que nous ne devons pas mettre notre recherche de l'avant, mais plutôt notre personne.

Nous avons donc assez tôt dans le processus opéré un mouvement de dégagement de notre chapeau de chercheuse pour plutôt réfléchir l'impact de notre présence sur place. Néanmoins, la raison de notre présence, outre un intérêt personnel, demeurerait bel et bien la recherche, incluant des demandes académiques. Cela a créé un tiraillement constant lorsque nous revenions à la littérature sur la recherche participative en contexte autochtone, qui fait miroiter des idéaux qui, lorsqu'ils rencontrent la réalité, ne sont pas toujours applicables de la façon présentée. Les valeurs véhiculées par les chercheurs qui développent un processus de recherche participative sont bien souvent

articulées autour d'un désir d'apporter un changement, de contribuer à de meilleures conditions de vie, à rétablir des situations autrement marquées par l'injustice. Pourtant, diverses raisons font en sorte que ce processus n'est pas toujours possible de la façon dont c'était prévu, ce qui peut faire vivre toutes sortes d'émotions négatives (p.ex. culpabilité, frustration, anxiété, retrait) qui ont un impact sur notre propre disponibilité à la rencontre (Kowal, Franklin et Paradies, 2013). Ces réflexions concernant la favorisation du pouvoir d'agir, de l'appropriation des projets de recherche par une communauté, et du rôle de la personne de l'extérieur qui désire participer au processus, s'appliquent aussi hors du champ de la recherche pour toucher l'implantation de projets visant la santé, le bien-être qui impliquent la collaboration entre personnes de l'extérieur et la communauté.

En effet, nos observations nous ont permis de voir des similitudes dans l'expérience de G.S., comme porteur de projet et du désir de favoriser une appropriation, et la nôtre comme chercheuse, plus particulièrement lors de notre terrain de mars 2016. Sans nécessairement proposer de solutions, nous désirons donc réfléchir à ces espaces de tension entre les idéaux et la réalité, entre l'étranger et le local, entre l'engagement et le désengagement, cette recherche constante d'équilibre qui rappelle le fil de l'équilibriste... Nous allons donc explorer ce type de tensions que nous avons observées tant au niveau d'Artcirq que de notre recherche, en tentant de répondre aux questions sur l'implication de personnes de l'extérieur dans une communauté : une telle collaboration est-elle souhaitable, malgré les tensions qu'elle peut apporter ? Et si oui, quels éléments peuvent la favoriser ?

Dans le cas d'Artcirq, l'initiateur principal du collectif est un homme non originaire de la communauté, et qui en même temps connaissait bien les dynamiques, ayant grandi là lors de ses étés d'enfance, jusqu'à l'âge de 16 ans. Nous avons pu constater des questionnements similaires chez lui au niveau du soutien à la favorisation de l'appropriation d'un projet et de son rôle en tant que personne « de l'extérieur », tout

au long de son implication auprès du groupe. Dès le premier terrain, de par des conversations avec G. Saladin, nous notions son espoir de « léguer » cet espace aux gens de la communauté, qu'ils se l'approprient, quitte à ce que ça devienne autre chose que du cirque. Malgré l'instauration de plus en plus grande d'un mode décisionnel partagé (p.ex. expédition de chasse où ce sont les aînés qui décident du déroulement, plus de responsabilités données au fil du temps aux autres coordonnateurs de l'espace), GS semblait conserver un leadership principal aux yeux des autres : le groupe ne paraissait pas soutenir un niveau d'activités aussi constant lors de ses absences. Nos conversations avec G.S. nous ont permis d'observer une tension entre le désir que les choses avancent, et celui de laisser les autres prendre le leadership. Ces enjeux renvoient à la question délicate de comment favoriser une mobilisation sans imposer, et même, jusqu'où l'implication de gens extérieurs à une communauté est-elle souhaitable pour favoriser ce processus... Nous avons été exposée à ces questionnements à plusieurs reprises, notamment lorsque nous expliquions l'objet de notre recherche à des gens extérieurs. Nous avons reçu des commentaires critiques sur l'effet de projets dont l'initiative est majoritairement portée par un « qallunaat », qui nous renvoyaient à l'idéal de projets qui émergent directement d'une communauté.

Notre propre expérience terrain nous a permis d'expérimenter nous-même ces tensions. Déjà en préparation à notre deuxième visite (mars 2016), suite à des conversations avec G. Saladin, nous savions qu'en son absence le groupe avait quelques difficultés à se rencontrer et à s'organiser. Ayant en tête l'objectif concomitant de nous rendre utile par notre présence, nous lui avons ainsi proposé l'idée, selon l'acceptation du groupe, d'animer une rencontre où tous pourraient discuter de la structure, de leurs attentes et besoins. Nous avons pu lors de ce séjour constater l'impact de notre propre présence sur les activités du groupe. Les membres nous partageaient leurs insatisfactions face au fonctionnement du groupe, et leurs espoirs pour mieux s'organiser. Un des membres en particulier nous partageait son

observation que l'incitatif premier pour réunir le groupe demeurait l'organisation de représentations de cirque. Les réunions qu'il tentait de prévoir pour discuter de la structure et de l'organisation des entraînements ne réussissaient pas à attirer les membres. Lorsque nous lui avons proposé notre contribution pour orchestrer une telle rencontre, sa réponse fut positive ; suite à cela, nous avons tâté le terrain avec chacun des autres membres, qui nous partageaient également leur approbation pour une telle rencontre, où nous pourrions jouer le rôle d'animatrice. Toutefois, nous nous sommes ajustée quant à notre degré d'implication selon les répercussions observées de notre présence et de nos actions. Les notes que nous avons prises à ce moment témoignent de cet ajustement, en fonction de notre désir d'apporter quelque chose d'utile au groupe par notre présence, et tout à la fois de respecter leur rythme et de ne pas imposer nos propres motivations :

« Un soir où j'ai téléphoné à ce participant pour m'enquérir si l'entraînement avait lieu, j'ai alors réalisé que c'est mon appel qui faisait en sorte que celui-ci se produise, ce qui m'a questionnée sur l'effet de ma présence et le rôle que je désirais jouer. Ce moment précédait une rencontre skype prévue entre le groupe et G. Saladin, à laquelle j'avais proposé d'assister en invitant les participants à mon domicile.

La rencontre, où sept membres furent présents, moi-même, ainsi que par skype Vanessa Kneale¹⁰⁵ et Guillaume Saladin, était orientée autour de propositions de spectacles amenées par ce dernier. J'ai pu proposer à la fin une idée de rencontre pour favoriser la communication entre les membres, laquelle aurait également été l'occasion de partager leurs idées et tenter de trouver des solutions en groupe. Les membres ont acquiescé, et semblaient apprécier l'idée de se rencontrer pour autre

¹⁰⁵ Responsable de la gestion administrative, logistique et financière d'Artcirq

chose qu'organiser les spectacles. Par la suite, j'ai tenté de trouver un moment commun pour faire la rencontre, en collaborant avec un couple (membre du core group) particulièrement impliqué. Je me suis toutefois mesurée à plusieurs embûches ; une membre que je n'arrivais plus à joindre, une autre qui n'était pas disponible, et d'autres qui attendaient des nouvelles de G. Saladin concernant le spectacle à prévoir pour organiser la rencontre. Les obstacles qui s'accumulaient m'ont placée dans une position plus active que je ne le voulais, sollicitant les membres à tour de rôle afin d'organiser la réunion. Après une discussion avec le coordonnateur principal et des conseils de sa part à cet égard, j'ai modifié mon attitude. J'ai ainsi cessé de solliciter les membres, tout en leur signifiant que je demeurais disponible pour aider à son organisation et son déroulement. » (note du journal de bord, mars 2016, éditée juin 2017)

Ces événements touchaient à la fois notre questionnement sur notre rôle de chercheuse et la possibilité d'apporter nos propres connaissances / aptitudes afin d'amener un changement face à un besoin reconnu et partagé par le groupe, ainsi que sur la juste posture à prendre (le bon rythme, notre niveau d'implication, tolérer les désengagements tout en soutenant le groupe). Au-delà de ces questions d'ajustement de notre niveau d'implication, nous soulignons également la question du rythme : si nous avons été présente plus longtemps, nous aurions possiblement eu le temps de faciliter ce processus sans imposer une pression. Cela nous amène à souligner l'importance, pour une collaboration fructueuse, de chercheurs impliqués pendant une bonne durée, ou encore plus intensivement pendant plusieurs mois (Salsberg, Macridis, Garcia Bengoechea, Macaulay et Moore, 2017a). Dans notre cas, ce principe était difficile à appliquer étant donné l'éloignement géographique, ainsi que les demandes de notre parcours doctoral en psychologie, qui avec la formation clinique, réduisaient nos possibilités d'implication plus soutenue auprès de la communauté. Ultiment, ces constats nous conduisent à inviter une prudence quant à l'élaboration de projets de recherche avec des communautés autochtones par des

doctorants. En effet, la question de la possibilité de l'intensité de l'implication serait à réfléchir si l'on veut assurer des projets participatifs, qui répondent aux principes élaborés pour une recherche respectueuse en contexte autochtone.

Ces observations amènent aussi les questions plus globales de la collaboration entre les communautés et les personnes de l'extérieur. Quel devrait être le rôle, le degré d'implication d'une personne qui provient de l'extérieur de la communauté ? Doit-on réellement s'effacer le plus possible afin de permettre l'émergence d'un pouvoir d'agir au sein d'une communauté ? À ce sujet, Kowal (2012) remarque un phénomène chez plusieurs « blancs » impliqués auprès de communautés autochtones, qui désirent renverser les relations de pouvoir vers une situation sociale plus juste et équilibrée. Ce désir, additionné des précautions et principes adoptés en recherche pour éviter de perpétuer des relations de pouvoir colonialistes, ainsi que la peur de participer inconsciemment à une oppression, mènerait plusieurs personnes à adopter une attitude oppressante pour eux-mêmes. Ceci peut résulter par exemple à ne valoriser que le savoir local en diminuant la valeur du savoir du chercheur ; de telles attitudes, où l'individu agit comme s'il n'avait rien à offrir, ont été soulignées comme peu fructueuses en ce qu'elles ne permettent pas un dialogue authentique, ni d'apprendre l'un de l'autre (Mohan, 2006 ; Kowal, 2012).

Les défis éthiques qui résident en l'application d'un cadre de recherche ou d'intervention participative ont été soulignés par plusieurs (Minkler, 2005 ; Mohan, 2006 ; Kowal, 2012). Parmi ceux-ci, il a été souligné que, malgré le souhait de n'agir que comme soutien à des initiatives émergentes des communautés, il arrive souvent que ce soit un chercheur qui provienne d'un milieu privilégié qui initie un projet de recherche (Minkler, 2005). Tel que discuté plus haut, toutes sortes d'enjeux peuvent rendre plus ardue la mise en place d'un projet ; le temps, l'énergie et les connaissances requises peuvent être considérables pour initier un projet (qu'il soit de recherche ou d'intervention). L'implication d'une personne de l'extérieur pour initier

ce mouvement peut être appréciée dans ce contexte (Salsberg, Macridis, Garcia Bengoechea, Macaulay et Moore, 2017b). Ainsi, il apparaît profitable de miser sur la collaboration (Mohan, 2006). Plus encore, le fait de réunir des acteurs d'horizons divers autour d'un projet serait un levier particulièrement important pour une collaboration d'autant plus fructueuse (Lasker, Weiss et Miller, 2001) ; et ce, malgré le potentiel de tensions et de conflits que cela implique, particulièrement dans le cas où certains membres représentent un milieu privilégié. En effet, un partenariat entre acteurs ayant des perspectives, connaissances et expériences variées augmenterait la capacité d'un groupe à trouver des solutions créatives et tout à la fois ajustées au contexte (Lasker, Weiss et Miller, 2001). Le degré de synergie d'un tel partenariat serait toutefois déterminé par des caractéristiques qui jouent sur son niveau de fonctionnement. Certaines d'entre elles ont été abordées plus haut parmi les défis rencontrés par le groupe d'Artcirq après le départ de G.S., telles que le leadership, ainsi que la formalisation d'une structure qui permette une continuité, au-delà du départ du leader (Lasker, Weiss et Miller, 2001). C'est en effet dans la phase de transition d'Artcirq, où une appropriation serait requise des membres d'Artcirq pour que le groupe continue, que ces défis ont été notés.

Une étude réalisée à Kahnawake clarifie les « ingrédients » qui peuvent faciliter cette transition de leadership vers la communauté (Salsberg, Macridis, Garcia Bengoechea, Macaulay et Moore, 2017b). Elle supporte également l'idée selon laquelle un projet initié par un acteur provenant de l'extérieur peut résulter en une appropriation, tant et aussi longtemps que certains aspects sont présents. Plus particulièrement, la présence d'un porteur de projet, qui s'implique personnellement dans la communauté et affiche une certaine humilité culturelle, a été soulignée comme un aspect qui favoriserait le développement d'une confiance, essentielle pour rassembler le groupe autour de mêmes objectifs (Salsberg et al., 2017). Les étapes subséquentes afin d'assurer une transition demandent l'émergence de nouveaux leaders, ce qui nécessite aussi une utilisation active de stratégies pour faciliter le transfert de responsabilités à la

communauté (Salsberg et al., 2017). C'est cette étape qui semble être la plus délicate à mener à bien, et où les éléments soulignés par la littérature en recherche participative ne cadrent pas tout à fait avec le contexte d'Arctiq. En effet, les individus s'étant impliqués dans la troupe étaient au départ des jeunes de 12 à 18 ans, qui y participaient pour leurs propres intérêts, et non pour prendre en charge l'organisation. Une des membres soulignait la transformation des besoins des membres, et des incitatifs pour s'impliquer, qui devenaient plus extrinsèques (la rémunération) et avaient moins de poids en l'absence de G.S. Plusieurs membres ont nommé leurs occupations (emplois, obligations familiales) qui entraînent en conflit avec leur implication au sein d'Arctiq. Ainsi, le projet n'apparaît pas être cohérent avec les objectifs et besoins des emplois où les membres sont déjà impliqués, ce qui contreviendrait à la transition d'un leadership (Salsberg et al., 2017b).

Finalement, nos observations, en plus de la littérature, mettent en lumière qu'une collaboration avec des personnes de l'extérieur de la communauté peut être fructueuse. Celle-ci peut toutefois représenter un défi et n'est pas à l'abri de tensions. Une attitude propice à une rencontre qui donne lieu à une collaboration serait de s'éloigner des dichotomies (p.ex. « *insider / outsider* » ; « *inuit / non-inuit* ») pour plutôt s'intéresser à l'espace d'interrelation qui s'ouvre entre les deux (Mohan, 2006 ; Kowal, 2012). Sachant qu'aucune relation n'est exempte de rapports de pouvoir, et que les inégalités peuvent se présenter malgré de bonnes intentions, une attitude réflexive est essentielle pour être à l'affût de l'effet de ses propres actions sur l'autre (Kowal, Franklin et Paradies, 2013). Tel que Kowal, Franklin et Paradies (2013) le soulignent, cette réflexivité doit être couplée à une reconnaissance de la complexité de toute situation interculturelle et une certaine acceptation du caractère inévitable de créer certains torts, sans toutefois tomber dans la complaisance. En outre, Mohan (2006) invite à percevoir le pouvoir qu'ont ceux que nous voyons autrement comme impuissants, afin de sortir d'une attitude paternaliste où nous devons leur redonner du pouvoir. Afin de se diriger vers une rencontre plus dialogique et pour rééquilibrer les

rapports de pouvoir, cet auteur souligne que le chercheur doit également devenir objet de sa recherche. Cette posture s'applique selon nous tout autant à l'intervention ; tant que le professionnel ne reconnaît pas à la fois ce qu'il peut recevoir de l'autre et l'apport de ses propres affects, espoirs, zones d'inconfort dans cette relation, on peut difficilement qualifier celle-ci de relation.

Ainsi, ces observations, en plus de la littérature, soulignent la possibilité de collaboration entre nations pour favoriser l'auto-détermination, toutefois non exempte de tensions. Cela peut s'appliquer à d'autres contextes de rencontre entre individus de cultures majoritaire et minoritaire, marqués par un historique de colonisation. Elles soulignent également des conditions favorables et des obstacles à prendre en compte quant à cette rencontre. Il n'apparaît pas fructueux de vouloir « s'effacer », par opposition à une attitude colonialiste qui impose une vision ethnocentriste. Au contraire, certains Autochtones lancent une invitation à cette rencontre, dans un esprit d'ouverture et de curiosité où nous sommes prêts à apprendre, nous laisser toucher et transformer :

Venez voir où on habite, venez voir notre peuple, venez partager des choses avec nous. Je pense que s'il y a quelque chose à faire, des structures à construire ou des discussions à mener avec les Autochtones, alors cela doit être fait dans ce contexte (Vollant, dans Trépanier et Creighton-Kelly, 2011, p.80, traduction libre)

5.3 Implications pratiques : pour la recherche et l'intervention en contexte inuit de prévention du suicide

Nos résultats appuient les recommandations pour le bien-être inuit, qui au sein d'une conception inclusive d'aspects sociaux, culturels et spirituels, incluent les liens familiaux et amicaux ainsi qu'une connection à la culture et au territoire comme éléments essentiels pour la santé (Kral, Idlout, Minore, Dyck et Kirmayer, 2011 ; NTI, 2011 ; MacDonald et al., 2015). En effet, les expériences partagées par les individus impliqués au sein d'Arctiq nous permettent de souligner qu'au-delà d'un espace de cirque, la pluralité de ce collectif est à retenir (de par le contact avec la nature et la chasse traditionnelle, les apprentissages auprès d'aînés, les voyages hors territoire...). De plus, le groupe et le type d'espace relationnel qui le caractérisait, autour du plaisir et de partage d'émotions positives, sont apparus comme éléments protecteurs pour certains membres ayant vécu des moments de détresse, ou encore qui se sentaient « perdus », ou qui n'avaient pas de famille d'attache. Les liens tissés au sein du groupe se sont révélés assez forts pour développer un sentiment d'appartenance. Cette appartenance a par ailleurs paru s'approfondir également avec la culture d'origine des membres, de par l'inclusion d'apprentissages traditionnels mais également l'opportunité de « représenter » celle-ci face à un auditoire inuit et non-inuit. Le fait d'être en contact avec ses habiletés, le sentiment d'accomplissement et d'avoir un objectif dans lequel s'investir sont également apparus importants dans un contexte où l'ennui et le peu d'occasions de s'investir dans des activités significatives caractérisent les communautés inuit. Ainsi, cette étude supporte d'autres auteurs qui soulignent l'importance d'inclure les initiatives communautaires parmi les efforts de prévention du suicide dans les communautés. En effet, la Stratégie Nationale de prévention du suicide chez les jeunes autochtones (SNPSJA) se centre sur une approche axée sur les forces, en reconnaissant des activités de divertissement mettant l'accent sur la culture, les art et loisirs, des activités qui

mettent les jeunes en contact avec d'autres jeunes et/ ou des aînés et qui favorisent la continuité culturelle comme des exemples d'activités de prévention primaire à inclure dans les efforts de prévention du suicide (Santé Canada, 2013). Les résultats de cette thèse soulignent que les jeunes qui s'investissent dans Artcirq en retirent des bénéfices qui contribuent à leur mieux-être.

Aussi, nos résultats sous-entendent qu'un tel espace ne doit pas nécessairement n'être « qu'Inuit » ou puiser uniquement dans les traditions inuit pour permettre aux gens qui s'y impliquent d'approfondir un sentiment de connexion à cette appartenance et d'en développer une fierté. Effectivement, Artcirq se caractérise par un mélange de traditions et d'influences « modernes », reflet des réalités contemporaines dans les communautés inuit. Le coordonnateur et principal instigateur du collectif, bien qu'ayant co-développé le projet avec des gens de la communauté qu'il connaissait intimement, y ayant grandi partiellement, n'est pas originaire de la communauté et ne s'identifie pas comme Inuit. L'histoire du collectif est ponctuée de visites et de collaborations avec des artistes (de cirque et d'autres disciplines) non-inuit, qu'ils soient de Montréal ou de Guinée. Les membres n'ont pas fait référence à ces aspects en nous partageant leur expérience au sein d'Artcirq ; néanmoins, nous avons pu dégager de leurs propos et de nos observations une forte relation d'amitié qui les liait à Guillaume Saladin, le coordonnateur principal. Plusieurs ont partagé l'observation que lors de ses absences, une « énergie » manquait ; ils soulignaient son rôle comme porteur du groupe. Ces résultats s'ajoutent à d'autres observations dans un contexte de programmes académiques spécifiquement destinés aux Inuit, *Nunavut Sivuknisavut*. En effet, il a été souligné qu'au-delà d'une même appartenance ethnique, ce sont certaines qualités et attitudes personnelles chez les enseignants qui assurent le succès du processus (Hanson, 2003).

Finalement, l'expression par les arts nous est apparue comme un élément qui contribue à approfondir le sentiment de connexion des membres au fait « d'être

Inuit », et qui facilite une auto-détermination dans le fait de représenter une image collective autrement marquée par des représentations négatives. En effet, de par l'auditoire qu'elle implique, la représentation de cirque offrait l'opportunité aux jeunes de « montrer qui [ils sont] », de façon positive et évocatrice. Une membre nous soulignait la valence positive que prenait pour elle le fait « d'être vue » dans une représentation où elle mettait en scène le mode de vie de ses ancêtres. Comme bien d'autres groupes minoritaires, les Autochtones sont nombreux à réclamer une visibilité dans l'espace public. L'expression par les arts nous paraît offrir cet espace où il est possible de remodeler son propos, d'exprimer une partie de soi, dans une visibilité qui joue sur le regard porté sur soi-même : qu'on soit lu, vu, entendu, on « existe » alors dans le regard de l'autre, dans une représentation choisie. Comme le mentionne Voirol :

La possibilité que des acteurs parviennent à se constituer un soi, une conception d'eux-mêmes dans un rapport intersubjectif et entrer dans des rapports de reconnaissance avec autrui dépend de leur capacité à se rendre visibles, à exister et à être vus et entendus (Honneth, 2003). La condition première de la relation de reconnaissance est la possibilité d'exister dans un univers de parole et d'action, de « compter » pour autrui et de contribuer, de ce fait, à la pratique collective. (2005, p.31)

Ces résultats suggèrent donc le rôle potentiel de l'art comme ouvrant des espaces d'expression et d'auto-détermination, qui seraient à prendre en compte dans le bien-être et la promotion de la santé. Ces réflexions pourraient avoir une valeur également pour des individus ayant des appartenances collectivement marquées par la discrimination, des stéréotypes négatifs et des rapports de pouvoir inégaux.

Nos résultats, bien que soulignant le potentiel d'espaces communautaires pour le mieux-être et l'autodétermination des jeunes inuit, n'éclipsent pas pour autant le besoin de services de santé mentale accessibles et adaptés culturellement. En effet,

certaines membres et personnes gravitant autour d'Artcirq nous ont confié être insatisfaits des services de santé mentale dans leur communauté, auxquels ils avaient eu recours mais où ils ne s'étaient pas senti compris. Si de tels services avaient été accessibles, ils les auraient utilisés. La recherche soulève que plusieurs obstacles font en sorte que les gens ne sollicitent pas les services de santé même lorsqu'ils en ont besoin, soit en lien avec des représentations négatives de ces services, une méfiance face à la possibilité d'un bris de confidentialité, ou encore une méconnaissance de ceux-ci (Fraser et Nadeau, 2015 ; Lessard, Bergeron, Fournier et Bruneau, 2008). De notre expérience au sein d'Artcirq, il ressort que certains jeunes qui sont en détresse ou dans une situation familiale non soutenante sont interpellés par un espace informel, par la possibilité d'être accueilli dans un espace caractérisé par des expériences autour du plaisir et d'échanges et le fait de vivre des expériences positives qui les sort momentanément de leur souffrance. Une question sous-jacente pour ce qui est de la prévention du suicide est : comment rejoindre les jeunes, comment offrir des espaces où ils viendront chercher de l'aide ?

Une recherche au Nunavik sur la perception des services de santé souligne l'importance accordée à la qualité des relations dans les services : les expériences positives avec les professionnels de santé étaient caractérisées par une absence d'objectifs spécifiques, ainsi qu'un échange informel où les personnes se sentaient reçues comme un ami le ferait (Fraser et Nadeau, 2015). Même au sein d'institutions comme des centres de réhabilitation pour les jeunes, les espaces informels apparaissent comme ceux où les « expériences positives les plus importantes, voire "thérapeutiques" », se produisent (Fraser, Jaimes, Hassan, Nadeau et Kasudluak, 2014, p.551). Des espaces informels tels qu'Artcirq pourraient représenter une porte d'entrée pour des jeunes, qui s'y sentent accueillis et en confiance. Il serait dès lors intéressant d'investiguer la possibilité de créer des ponts entre ce type de services informels, qui ne sont pas toujours équipés pour faire face à des crises suicidaires ou des besoins plus pointus en termes de santé mentale, et les services institutionnels. De

tels exemples sont soulignés au Nunavik, où des médecins conduisent des consultations dans les maisons des familles (Fraser, Rouillard, Nadeau, D'Ostie Racine et Mickpegak, 2016). Néanmoins, ce type de collaboration demeure restreinte et trop peu présente, entre les services tant qu'entre le communautaire et l'institutionnel (Fraser, Rouillard, Nadeau, D'Ostie Racine et Mickpegak, 2016). Une meilleure communication entre les initiatives communautaires et les institutions de santé est proposée comme voie à privilégier pour assurer une meilleure adaptation culturelle des services (Auclair et Sappa, 2012). Notre étude souligne d'une part la pertinence de programmes communautaires, propices à la création de liens de confiance, et d'autre part soulève la question d'une collaboration avec les services de santé pour une action plus concertée. Toutefois la question se pose à savoir si une telle collaboration serait souhaitée par les responsables de ces espaces informels, dans un souci de préserver leur indépendance.

5.4 Bilan de la thèse

5.4.1 Contribution

Par le biais de cette thèse nous avons exploré plusieurs angles peu documentés dans la littérature, qui peuvent être d'intérêt tant pour la discipline de psychologie d'où nous sommes issue, que pour la recherche et intervention en contexte inuit, et de façon plus large le travail en santé mentale auprès de populations ayant été marquées par la colonisation.

Tout d'abord, notre thèse se démarque des autres travaux de recherche en psychologie pour la façon dont elle explore le vécu subjectif des jeunes inuit, dans son contexte

local, culturel, historique et politique. Dans un monde qui tend vers la multi-ethnicité et le métissage des cultures, la psychologie a davantage à s'inspirer de ce qu'ont à lui apporter des disciplines telles que l'ethnographie et la sociologie. De plus en plus, les psychologues seront amenés à resituer leur compréhension du bien-être et de la souffrance comme étant ancrées dans des théories elles-mêmes issues d'une culture, s'ils veulent établir un lien qui permette la libre expression sécuritaire de leurs clients. Par ailleurs, nos résultats mettent en lumière la façon dont des jeunes inuit utilisent un espace métissé d'histoires, de pratiques traditionnelles dans un contexte contemporain, fait de disciplines et d'influences « occidentales », comme plate-forme pour exprimer avec fierté une appartenance ancrée dans le monde actuel. Les arts du cirque, de par la représentation qui utilise un langage évocateur, qui peut inspirer et faire « revivre » un monde ancestral disparu, apparaissent comme un véhicule pour ouvrir cet espace où explorer cet entremêlement de « traditionnel et moderne » et être visible dans l'appartenance d'être inuit aujourd'hui. L'importance d'avoir accès à l'expression d'éléments de sa culture d'origine dans un contexte où cette appartenance peut être reçue de façon positive est à retenir pour des cliniciens qui font de plus en plus face à une clientèle d'origines autres que leur pays d'accueil, et qui se retrouvent donc en processus d'intégration de multiples appartenances.

Aussi, nos résultats nous amènent à penser le thérapeutique hors du champ psychothérapeutique conventionnel, et contribuent aux connaissances sur l'apport du cirque social dans des populations où les services de santé mentale sont peu accessibles. Autrement, cette thèse était une tentative de rendre honneur à la place de l'art chez l'humain, dans ce qu'il ouvre comme possibilités de rencontre, d'expression, de guérison. Nous avons cherché à sortir d'une lunette psychopathologique pour transmettre plutôt le type d'expériences qui peuvent se vivre au sein d'Artcirq, de par une approche évocatrice, afin de donner au lecteur une idée plus « palpable » de ces vécus (Natvik et Moltu, 2016) :

Il pleut sur Kuujuaq. J'y suis pour une semaine. Je ne connais rien. Oh j'ai lu des textes de psychiatrie transculturelle. Toujours ce questionnement en tête : lorsque les Occidentaux traitent d'acculturation dans des articles sur les taux de suicide des Autochtones, qu'est-ce qu'on en sait? Il me semble périlleux de parler pour un peuple, en son nom, de ses ombres. N'est-ce pas plutôt par la littérature, les arts, la culture, que souffle une parole fondamentale, en une langue maternelle qui dévoile davantage que les articles scientifiques ? (Younsi, 2016, p. 57).

En ce sens, notre insertion dans le groupe sous forme de terrain ethnographique nous aura permis d'aller chercher une compréhension qui se situe plus dans le domaine expérientiel ; nous avons « vécu » Arctiq avec eux, ce qui nous a donné l'opportunité d'en rendre une compréhension plus évocatrice et plus contextualisée.

Autrement, cette thèse amène de par son point de vue phénoménologique, un éclairage sur le parcours d'individus dans des sphères de recherche qui prônent l'auto-détermination pour le bien-être individuel et collectif, par l'instauration d'institutions créées et dirigées par les communautés elles-mêmes (Chandler et Lalonde, 2009; Kirmayer, Simpson et Cargo, 2003; Kral et Idlout, 2008). En effet, se situant à l'orée d'un intérêt pour les parcours individuels et de façon plus globale pour le type de contexte qui soutient ces trajectoires, les résultats de notre thèse offrent un éclairage sur les conditions qui permettent une mobilisation. Nos résultats esquissent ainsi des éléments qui viennent compléter la littérature sur les communautés inuit. Notamment, on retrouve une abondance de littérature sur l'importance d'une transmission des traditions pour restaurer une fierté identitaire culturelle. Toutefois, cette transmission est abordée majoritairement sous un angle où les aînés sont les « transmetteurs ». Or, nos résultats traitent du parcours de jeunes qui jouent un rôle actif dans cette « transmission » des savoirs et d'une fierté culturelle. Ces résultats tranchent avec l'image répandue dans les communautés de jeunes désengagés, apathiques : ils soulignent également la façon dont on peut les soutenir dans cet engagement.

Finalement, les défis de la recherche participative, comme ceux relevant du domaine de l'intervention au niveau du rôle de la personne de l'extérieur, de la collaboration et de l'appropriation de projets, soulèvent des enjeux peu discutés dans le domaine de la recherche participative.

5.4.2 Limites

Malgré les apports de ce travail de recherche, nous sommes consciente de ses limites, qui se situent tant dans nos choix méthodologiques, notre rencontre avec le terrain, que dans le produit fini. Premièrement, la place donnée à la subjectivité propre au paradigme constructiviste-interprétatif (Morrow, 2005) donne une vision du phénomène nécessairement teintée de nos questionnements et intérêts. En effet, notre façon de nous intéresser au vécu des participants, tant dans notre rencontre avec eux qu'au moment d'en faire sens au sein d'une analyse, a fait ressortir certains éléments de leur expérience au détriment d'autres aspects qui auraient pu être explorés. Nous avons présenté cette thèse partant de notre perspective ; l'histoire qui en résulte aurait pu être racontée de bien d'autres façons.

Aussi, les résultats présentent le vécu d'individus qui étaient engagés dans le groupe au moment de nos terrains. Des projets communautaires tels qu'Artcirq ne peuvent inévitablement pas rejoindre tous les jeunes et nous pourrions penser que ce sont ceux qui ont le plus de ressources qui y participent ou encore ceux qui en retirent des bénéfices. Ainsi, il aurait été riche d'inclure la vision d'individus ayant « décroché » d'Artcirq afin d'offrir un regard plus complet et moins homogène sur le collectif. Plus encore, nous n'avons pas investigué la perspective de divers acteurs de la communauté, ce qui aurait pu contextualiser mieux le projet afin d'en retirer une idée

des retombées locales et de son impact sur la collectivité. En ce sens, comme nous traitons de l'apport de la troupe pour le bien-être des jeunes s'y impliquant, il aurait été pertinent d'établir une collaboration avec des associations oeuvrant au Nunavut pour le bien-être des jeunes. Notons entre autres le Qikiqtani Inuit Association (QIA) qui représente les intérêts des Inuit de la région Qikiqtani -dont Igloolik fait partie- comporte un département responsable pour les politiques sociales et culturelles, incluant les programmes pour les jeunes. Également, une collaboration pourrait être pertinente avec le National Inuit Youth Council (NIYC), groupe sous la tutelle de ITK établi afin d'offrir un soutien aux enjeux d'intérêt pour les jeunes inuit du Canada. Un travail de concert avec ces organisations aurait permis de donner une plus grande portée à notre thèse, ainsi que de lui donner une orientation en fonction des besoins et intérêts de ces groupes. Nous avons plutôt choisi dès le départ d'orienter notre projet selon le groupe plus restreint d'Arctiq, espérant conduire notre recherche de façon participative avec eux. Néanmoins, plusieurs facteurs ont joué sur l'ampleur de la teneur participative du projet, que nous détaillons plus bas.

Ces observations ci-haut touchent à une limite importante du projet, qui nous a habitée tout au long du processus et dont nous avons traité à quelques endroits de la thèse, plus particulièrement dans la dernière section de la discussion. En effet, nous avons rencontré plusieurs défis concernant la façon de conduire une recherche participative afin de répondre aux diverses recommandations éthiques en recherche inuit et autochtone (Énoncé de politique des trois conseils, 2010 ; ITK et NRI, 2006). Une limite de base au caractère participatif de la recherche provient du fait que la demande ne provenait pas du terrain : bien que les questions avec lesquelles nous arrivions étaient flexibles et sujettes à s'adapter aux réalités du terrain, celles-ci demeuraient inscrites dans une démarche qui demeurait la nôtre. Malgré d'autres exemples qui soutiennent la possibilité d'une recherche participative avec une initiative et des questions qui ne proviennent pas de la communauté au départ, la question de la participation est demeurée en filigrane du processus de recherche. Bien

que nous portions le désir d'appliquer un modèle de recherche participative, dans lequel nos participants auraient pu contribuer aux questions de recherche, à l'analyse et à la dissémination des résultats, et où notre présence aurait pu être utile pour les besoins du groupe (notamment lors de notre 2^e terrain, pour faciliter une communication et réflexion entre les membres quant à la nouvelle structure du groupe), la réalité s'est avérée autre.

Tout d'abord, la notion de participation s'est renversée : plutôt que d'inclure les membres d'Artcirq dans notre projet pour le moduler selon leurs besoins, c'est notre participation qui a été sollicitée par le coordonnateur principal lors de nos rencontres avec lui. Nous avons donc fait le choix de répondre à sa demande, qui consistait à réfléchir à ce que pouvions apporter au groupe de par notre présence – hors de notre projet de recherche. Les bénéfices de la participation à la recherche sont donc devenus les bénéfices de notre présence dans le groupe, « en tant que membre d'Artcirq » (Guillaume Saladin, communication personnelle, 2016). Ainsi nous avons apporté de l'aide au groupe en nous impliquant dans plusieurs activités en offrant des ateliers de masques et de *slackline*, jouant le rôle de technicien pour un spectacle, etc. Lors du deuxième terrain en mars 2016, témoin d'un besoin évoqué par plusieurs membres de mieux communiquer pour se doter d'une structure après le départ du coordonnateur principal, et partant de leur réponse favorable à notre proposition de contribuer comme facilitatrice, nous avons vu l'opportunité d'apporter une teneur plus participative à notre projet. Nous ajustions alors nos questions de recherche et entrevoyions établir une collaboration dans l'analyse, dans une application concrète et utile pour le groupe. Néanmoins, ces tentatives n'ont pas porté fruit, ce qui peut être attribuable à notre temps de présence limité dans la communauté. L'ensemble du projet a d'ailleurs été marqué par la limitation de notre temps de présence dans la communauté. De par l'éloignement géographique et les demandes de notre programme académique, ponctué de stages cliniques, nous avons peu de jeu pour établir un lien plus approfondi avec le groupe, qui eût facilité l'établissement d'une

collaboration plus poussée. Le temps requis pour établir des relations authentiques et collaboratives, ainsi que pour développer une compréhension suffisamment complexe et fidèle des dynamiques du contexte dans lequel évoluent les participants à la recherche peut effectivement se dresser comme un défi pour effectuer une recherche à teneur ethnographique pour des étudiants en psychologie (Suzuki, Ahluwalia, Mattis et Quizon, 2005).

Cette forme de collaboration que nous avons conduite peut être critiquée sous plusieurs angles. On peut ultimement se demander si cette recherche avait lieu d'être, puisqu'elle constitue une initiative de plus menée par une non-inuit. Nous n'avons nous-même pas de réponse définitive à cette question. D'une part, nous sommes profondément en accord avec les Autochtones qui clament leur droit à l'auto-représentation, et dénoncent la prise de parole de non-Autochtones « sur » eux, dans un contexte où ils sont trop souvent en proie à une invisibilité sociale. D'autre part, le processus de recherche que nous avons mené nous a mis en contact avec une réalité complexe, qui nous paraît nécessiter une exploration de nuances de gris ; au-delà d'activités cherchant à mettre en lumière certaines réalités, la recherche implique aussi une rencontre sur le plan humain. Cette participation active sous forme d'échange fut d'une part un moyen de consolider des liens et de nous faire accepter par le groupe. Cela peut être considéré comme une façon de répondre à l'éthique particulière à la recherche avec les Autochtones, dont la valeur de réciprocité est centrale à l'établissement de relation bénéfique pour les communautés tant que pour la recherche (ITK et NRI, 2006 ; Énoncé de politique des trois Conseils, 2010). Une telle éthique de l'implication du chercheur, qui inclut une dimension relationnelle, a également été mis de l'avant comme gage de qualité d'une recherche qualitative (Tracy, 2010). La réflexion éthique qui fut au cœur de notre projet s'est plutôt axée sur la répercussion de notre présence ; nous avons posé des choix qui peuvent s'inscrire dans une « éthique de l'implication » (Zuniga, 2002, dans Rivard, 2007, p.131). Nous avons cherché à donner place à la voix des membres d'Artcirq, validant

avec eux au fur et à mesure nos impressions, intuitions, compréhensions, questions lorsqu'elles émergeaient dans nos discussions. Malgré tout, c'est nous qui portons le produit final que représente l'écrit de cette thèse ; et malgré notre intention de demeurer le plus près possible du discours de nos participants, c'est notre interprétation qui est représentée ici.

Une autre façon de répondre à l'éthique à un niveau plus large, incluant la sphère de la représentation et de l'écrit, fut pour nous de faire place à des expériences de jeunes inuit impliqués au sein de leur communauté. Dans un contexte où l'image des Inuit est majoritairement négative et marquée par les problématiques sociales qui touchent leurs communautés, nous désirions faire place à une image plus « positive » des jeunes. Notre regard essentiellement optimiste sur les expériences des jeunes, qui se voulait le reflet de notre intérêt à mieux comprendre comment la participation au collectif de cirque pourrait participer à leur mieux-être, peut toutefois comporter le risque de présenter un portrait artificiellement « rose », présentant Artcirq comme solution miracle aux problèmes qui touchent les jeunes de la communauté. Consciente de cette limite, il nous paraissait essentiel de faire place également aux défis du collectif, représentatifs de tensions qui peuvent se retrouver dans d'autres projets à teneur participative et communautaire. Ces enjeux, que nous avons traités dans la dernière section de la discussion, auraient toutefois avantage à être explorés de façon plus approfondie. Comme ces questions ont émergé à notre deuxième terrain, nous manquions de données spécifiques à ce sujet.

Finalement, notre recherche se situe dans une démarche interdisciplinaire, qui allie des disciplines et des points de vue divers (psychologique, artistique, historique, politique, ethnographique, sociologique). L'interdisciplinarité peut avoir l'avantage d'enrichir notre compréhension du phénomène pour en approcher la complexité. Cependant, elle présente tout à la fois le désavantage de « survoler » chacune des perspectives, sans y entrer autant en profondeur que si nous y posions un regard plus

spécifique, ancré dans une seule approche. Nous avons rencontré plusieurs défis dans cette tentative de faire dialoguer des univers différents. Ces défis se sont notamment manifestés dans la recherche d'équilibre entre le monde de l'expérientiel, du vécu, de la rencontre, et celui plus conceptuel et cérébral de l'univers académique, qui demande d'articuler ces expériences dans une théorie et un écrit, qui comprend le risque de figer une réalité autrement complexe en un portrait artificiellement lisse et homogène. Aussi, tout en reconnaissant la mixité et l'hétérogénéité qui réside en chacune de ces « cultures », nous nous trouvons devant deux épistémologies considérablement différentes et difficiles à concilier.

Énoncer ses couleurs et ses présupposés est-il suffisant pour assurer un travail de qualité, une rigueur, un regard qui se veut complet et non seulement une démonstration d'une pensée déjà germée dans l'avant-coup ? Nous nous sommes inspirée des travaux de Loïc Wacquant, qui articule avec finesse une compréhension sociologique avec le monde de la boxe, faisant disparaître les traces du jargon de la première dans une « nouvelle sociologie » (2004), qui invite le lecteur à vibrer avec le vécu présenté (Holman Jones, 2005). Malgré nos passages plus narratifs, détaillés, incluant plusieurs extraits de verbatims qui cherchaient à inviter le lecteur dans le vécu des inuit d'aujourd'hui, nous nous sommes trouvée limitée dans notre capacité à rendre notre texte évocateur, et à faire dialoguer théorie et expérience sans dénaturer ce dernier aspect. Il est à noter que chacun, chercheuse et participants, ont échangé dans ce qui représentait leur deuxième langue ; bien que cet élément a pu faciliter la rencontre en établissant un rapport plus horizontal, cela a pu jouer dans la capacité à aller plus en profondeur dans une analyse phénoménologique évocatrice du vécu. En outre, le format de la thèse par articles a pu jouer sur notre capacité à approfondir la présentation des résultats récoltés. Nous avons choisi ce format afin de faire circuler ces connaissances sur Artcirq, puisque nous considérons que ce genre d'initiative gagnerait à être connu davantage. Cependant, le format nous a limitée quant à une élaboration plus en profondeur des résultats, que nous avons dû présenter de façon

condensée. Le format d'une thèse classique aurait potentiellement pu mettre autrement en valeur le caractère ethnographique de notre démarche en le présentant davantage comme un tout, en incorporant et articulant mieux les nuances et les éléments contextuels et ethnographiques aux vécus subjectifs des participants.

Par ailleurs, ancrer ces vécus partagés par les membres d'Arctiq dans un corpus théorique plus large a posé un défi, représentatif de la rencontre d'épistémologies différentes : selon une épistémologie dite autochtone, une histoire partagée doit être racontée en entier, pour laisser le lecteur tirer ses propres conclusions. Sortir des mots de leur contexte implique le risque de perdre l'interrelation dans laquelle ceux-ci se placent (entre celui qui partage, son interlocuteur, le contexte dans lequel l'expérience est racontée). Ce défi entre des processus de recherche « occidentaux » et une épistémologie autochtone a été rapportée notamment par Margaret Kovach, chercheuse canadienne d'ascendance Cri et Sauteaux (2009). Plus encore, malgré notre intention de nous rapprocher du vécu des participants dans leur unicité et leur contexte particulier, entrer dans une discussion plus large sur la « culture » et « l'identité » fut un exercice risqué. Comme l'évoque Pipher, « écrire à propos d'individus qui proviennent d'autres cultures est chargé de risques sociaux. Faire preuve de sentimentalisme ou romantiser peuvent constituer des formes insidieuses de déshumanisation. Des généralisations à propos de groupes ethniques peuvent facilement devenir des stéréotypes » (2002, traduction libre ; dans Suzuki, Ahluwalia, Mattis et Quizon, 2005, p.209).

5.4.3 Pistes pour la recherche future

Notre étude cherchait à explorer les perspectives de jeunes impliqués au sein d'un collectif de cirque, afin de mieux cerner les impacts bénéfiques potentiels d'espaces communautaires qui utilisent les arts comme moyen d'expression et de transformation, personnelle et collective. Nos résultats s'ajoutent à la littérature déjà existante dans le domaine qui souligne la pertinence d'inclure les initiatives communautaires dans le domaine de la prévention du suicide au sein des collectivités inuit. Nous nous sommes concentrée sur le vécu subjectif des jeunes impliqués dans Artcirq : de futures recherches seraient à effectuer pour mieux situer l'impact de telles initiatives sur la communauté, en investiguant par exemple la vision d'acteurs de la communauté de ce collectif. Aussi, une collaboration avec des associations oeuvrant au Nunavut pour le bien-être des jeunes serait à favoriser afin d'avoir une portée plus grande, ainsi que d'assurer une autodétermination tant dans l'orientation des questions, des décisions, que des actions à poser.

Finalement, nos observations récoltées lors de notre dernier terrain ont soulevé les défis des projets communautaires, pertinents tant pour la recherche participative que la collaboration sur des projets d'intervention. Ces enjeux mériteraient d'être explorés plus en profondeur. La recherche participative et les projets communautaires sont mis de l'avant en contexte autochtone, mais peu de littérature illumine les défis qui y sont reliés, et les multiples façons de naviguer ceux-ci. Les marques de la colonisation sont profondes et rendent les relations entre Autochtones et non-Autochtones complexes ; les ajustements nécessaires pour une rencontre respectueuse, tant au niveau interpersonnel que collectif, méritent d'être explorés et partagés.

CONCLUSION

*Art is not part of a relaxed and comfortable agenda.
It can bring to the surface dormant optimism or seething rage.
Art stimulates higher order thinking.
Art is about taking risks creatively.
How do you start to measure pride, sense of identity, joy, spiritual fulfillment,
outrage, enlightenment, vision, insight? (Putland, 2008, p. 272)*

Ces paroles d'artistes, chercheurs et citoyens sur le thème de l'art résument bien un défi qui caractérise l'ensemble de notre démarche ; elles nous ramènent à l'essentiel de la quête qui fut l'objet de cette thèse. Nous partions d'un intérêt pour explorer l'art dans son potentiel, sa portée transformatrice. Hors des espaces « conventionnels » de psychothérapie, nous désirions visiter ce qui se produit au cœur d'un espace « alternatif » (Rivard, 2008) et le penser en termes thérapeutiques. Or, ce passage entre expérience vécue et théorie, entre une perspective où l'art est valorisé en soi pour sa capacité à humaniser nos rapports et une perspective ancrée dans les sciences, évoluant dans une sphère où la culture majoritaire pense la santé en termes « mesurables », représente une entreprise risquée (Putland, 2008).

Notre passage dans le groupe d'Artcirq, collectif de cirque situé à Igloolik, Nunavut, nous aura permis d'entrevoir comment les jeunes inuit qui s'investissent dans un tel espace, qui puise à la fois dans les traditions inuit et circassiennes pour offrir une alternative à la détresse et l'ennui qui minent le moral des communautés, en bénéficient pour leur développement personnel, identitaire et collectif. Dans une visée exploratoire, notre recherche se situe dans une démarche qualitative interdisciplinaire, au sein d'un paradigme constructiviste. Nous avons conjugué une perspective

phénoménologique pour explorer le vécu subjectif des membres d'Artcirq, à une démarche ethnographique pour nous permettre de situer ces expériences dans leur contexte plus large (social, collectif, historique), et ainsi en enrichir notre compréhension.

Les expériences variées que nos participants nous ont partagées appuient la pertinence de cet espace circassien dans une réflexion sur le mieux-être. La souplesse et la flexibilité du mode de fonctionnement, caractérisé par un mode décisionnel partagé bien qu'ayant un / des leaders naturels, l'ambiance centrée autour du jeu, du plaisir et de l'humour, les efforts et le travail requis avec un choix de disciplines pour développer ou approfondir des habiletés, sont tous des ingrédients qui paraissent centraux à l'expérience des membres de ce groupe. Particulièrement, l'espace relationnel, marqué par une confiance, un sentiment d'appartenance et une culture « hors de la communauté » où des normes qui régissent les relations apparaissent dégagées de certaines tensions autrement présentes dans la communauté, est apparu au cœur de ce qui lie le groupe. Plus encore, les résultats mettent de l'avant le rôle de l'art comme espace d'expression identitaire, où la diffusion facilite l'appropriation, et souligne le rôle actif que certains jeunes jouent dans la préservation et la transmission des traditions. Leurs propos et leurs actions dévoilaient l'intérêt qu'ils portaient à leur héritage culturel, l'envie d'en apprendre plus et de participer à façonner l'image des inuit de façon positive pour leurs compatriotes comme pour le reste du monde.

Ces résultats viennent enrichir un corpus très limité de données scientifiques sur l'expérience de jeunes inuit quant à leur mieux-être. En effet, alors que les diverses instances tant de l'Inuit Nunangat que pour les Premières Nations soulignent l'importance de concevoir la santé comme holistique, et l'importance d'initiatives communautaires pour la revitalisation de l'identité culturelle pour les jeunes, on retrouve très peu de littérature scientifique sur l'expérience de jeunes inuit qui naviguent dans des programmes communautaires, et encore moins artistiques, alors

que ceux-ci existent bel et bien (Schwan et Lightman, 2013). Aussi, de façon plus large, notre démarche de thèse met en lumière des enjeux à considérer quant à la mise en œuvre de tels programmes, particulièrement lorsque ceux-ci impliquent une collaboration entre Inuit et non-Inuit. Ces observations mériteraient d'être explorées davantage, et pourraient avoir une valeur heuristique dans un contexte où la rencontre de multiples cultures minoritaires et majoritaires est de plus en plus susceptible de se présenter en contexte d'intervention.

Ultimement, au-delà de nos résultats qui soulignent l'intérêt d'un groupe de cirque pour le bien-être individuel, collectif et culturel des jeunes s'y étant impliqués, cette thèse représente aussi un appel à redonner ses lettres de noblesse à des notions telles que le plaisir, à la capacité de rire et rêver ensemble, à vibrer ensemble dans une humanité partagée, qui rapproche et soutient. Ces aspects de l'art qui font sa particularité, qui peuvent paraître trop simples et futiles pour être inclus dans ce qui participe à la notion de « bien-être », doivent être mis de l'avant si l'on veut favoriser un réel dialogue entre les arts et la science, où l'un ne devient pas au service de l'autre (Putland, 2008). Margo Kane, artiste interprète et écrivaine de descendance Crie et Saulteaux, souligne cette difficulté de reconnaître la légitimité des arts dans un contexte socio-économique ébranlé :

Nous ne sommes pas libres de suivre nos tendances tribales naturelles. Nous avons tellement été colonisés pour si longtemps que je ne pense pas que les gens ne se rappellent ce qu'elles sont, excepté pour certains aînés. En conséquence, les arts et les artistes et les conteurs et les visionnaires sont perçus en fonction d'une notion occidentale. Ils sont vus comme frivoles. Parce que nos peuples sont pauvres et qu'ils souffrent, leurs besoins et ces choses qui vont leur donner vie et les nourrir sont, bien sûr, une priorité... Les préoccupations politiques se concentrent sur le développement économique (Kane, dans Trépanier et Creighton-Kelly, 2011, p.64, traduction libre)

Comme le sous-entend Margo Kane, c'est également la légitimité de voix et de modes d'expression autochtones qui est par le fait même réprimée, au profit de normes qui proviennent d'une culture majoritaire. Nous avons nous-mêmes, au fil de cette démarche de recherche, reçu des commentaires de cet ordre : face à l'urgence, n'est-il pas plus important de s'occuper des « vrais » problèmes ? Nous avons pu observer cette « urgence d'agir » face à des problématiques socio-économiques, qui résultent en une diminution de la valeur des arts pour plutôt prioriser des actions centrées sur le problème. Le suicide en est un exemple frappant : l'ampleur de la situation dans les populations autochtones sollicite bien souvent une réaction où le temps semble manquer, et où les solutions s'ancrant dans un paradigme préventif et « positif » (agir au niveau collectif, communautaire, investir dans des espaces de loisirs, sur le bien-être, etc.) sont le plus souvent écartées pour « manque de sérieux ».

Or, des problèmes systémiques requièrent une réflexion systémique, une capacité à suspendre ses a-priori et à les questionner pour faire place à un intérêt pour l'autre, sa culture, ses conceptions, ses motifs. La rencontre avec l'autre demande du temps, de l'observation, et surtout lorsque cet « autre » constitue un groupe minoritaire, portant toujours les marques de l'oppression. Sans pour autant évacuer l'importance d'accès aux services institutionnalisés, les leçons que nous avons pu tirer de notre incursion dans les dynamiques d'un groupe communautaire au niveau de la force des liens et des relations soulignent néanmoins le caractère essentiel de savoir établir un rapport humanisant, où l'autre a la possibilité d'être vu dans ses forces, sa fierté, ses rêves.

Notre démarche, bien que s'ancrant résolument dans une volonté de faire place à ces solutions « alternatives », se retrouve malgré nous prise dans l'engrenage de mettre de l'avant les bienfaits de l'art, transformant la valeur de l'art en soi comme utilitaire et corollaire à des effets sociaux prescrits, des objectifs de l'ordre de la santé. En plaçant de l'avant les effets « bénéfiques » de l'espace d'Arctiq au niveau du mieux-être, de la confiance en soi, de la fierté collective, du sentiment d'appartenance, en

l'inscrivant dans une réflexion sur la prévention du suicide dans les collectivités inuit, nous avons pu malgré nous éclipser les particularités de l'art dans ce qu'il permet comme rencontre, de soi et de l'autre, dans une jonction de l'émotion, de l'intuition, du corps et du rationnel.

Ainsi, en guise de mot de la fin nous souhaitons inviter à reconnaître la valeur des pratiques artistiques, pour ce qu'elles ont à apporter comme « engagement dynamique » ancré dans la vie (Putland, 2008). À la lumière de ce processus de thèse, de pair avec les Clown Sans Frontières qui offrent une parcelle de joie et de rire dans des moments de détresse, les Patch Adams, les Drs Clowns de ce monde, nous répondrions ceci à ceux qui lancent un appel à prioriser les « vrais problèmes » : nous n'avons pas le luxe de nous passer de l'art.

ANNEXE A

GUIDE D'ENTRETIEN – ÉTÉ 2014 ET MARS 2016

Guide d'entretien – été 2014 et mars 2016

Tell me about your story with Artcirq.

- How did it begin for you? / What brought you there?

What would you say Artcirq is for you?

Tell me about the reasons you go to Artcirq.

- Why do you go there?
- Does it bring positive things to your life? How?
- Can you give me an example?
- On the reverse side, what are the obstacles, the things that prevent you from participating?

What kind of impact would you say Artcirq has had on you?

In a general way, I would be interested to know what are Inuit traditions for you?

- The importance it takes in your life

Artcirq is not a circus like other circus, it is also inspired by Inuit traditions (for ex. in the shows, also the expeditions on the land). What do you think of that?

- Did Artcirq helped you learn about your own traditions? How?

- What is the importance of that to you?

Is there something you would like to add, something we didn't talk about that is important to you?

How was it for you to do this interview?

Guide d'entretien – mars 2016 : questions additionnelles

Now it seems to be a time of transition, with Guillaume staying in Montreal.

- What would you like Artcirq to become?
- What would you need for that?
- What are you ready to do (what's realistic for you) ?
- What are the obstacles that prevent you from engaging ?
- What are, from your perspective, the obstacles for Artcirq to do what the group would like to do?

Guide d'entretien – acteurs externes à Artcirq

From your perspective, what is Artcirq?

- For example, what is their role in the community, for youth ?

What kind of youth participates into Artcirq?

- Would it be youth who has already resources around them? Or the contrary?

What is the importance of Artcirq in participant's life?

- What in Artcirq, from your perspective, makes people participate?
- For example, the people ; the fact of belonging to something ; physical activity?

Can you tell me a little more about those people to whom you've taught who are (or has been) in Artcirq?

- What do you notice about their evolution through time?

From what you've observed, do you think Artcirq has had an impact on them?

- If yes, what kind of impact?

In a general way, how do you perceive the negotiation between tradition and modernity

- For yourself, before coming here?

How do you think youth here live this transition between tradition and modernity, especially at adolescence ? Do you have some thoughts about this subject that you would like to share?

Guide d'entretien – coordonnateur principal d'Artcirq

Peux-tu me raconter l'histoire d'Artcirq, du début à aujourd'hui?

- Les raisons pour lesquelles tu as commencé
- Les obstacles que tu as traversé
- Les réalisations

Peux-tu me parler des participants d'Artcirq ?

- Ceux qui sont là en ce moment : Leur parcours, avant et pendant Artcirq
- As-tu remarqué une transformation, un impact chez certains d'entre eux?
- Quel genre de personne penses-tu est attirée par Artcirq? Est-ce que ce sont des jeunes qui ont en général plus de ressources autour d'eux, un travail, etc...?

Tu m'as dit avant mon arrivée ici que vous n'aviez pas tant besoin de matériel, mais plutôt de ressources humaines. Peux-tu me préciser ta pensée ?

Avec Artcirq, vous semblez utiliser beaucoup de la culture, des traditions inuit pour intégrer dans vos spectacles. Comment ça fonctionne ?

- Est-ce que c'est toi qui les propose, est-ce qu'il y a des participants qui amènent certaines idées traditionnelles ?

Quelle est ton impression sur la réaction des participants à ces traditions ?

Quand tu penses aux participants, quelle est ton impression sur leur sentiment de fierté, d'identité inuit ?

ANNEXE B

FORMULAIRE DE CONSENTEMENT

INFORMATION AND CONSENT FORM

Piusituqavut : How Inuit Traditions Are Experienced in a Modern, Artistic Space

June-August 2014

ABOUT THE PROJECT

My name is Andréanne Lemaire and I am a Psychology PhD student at UQAM university. With this research project, I would like to understand how people experience Artcirq and how Artcirq helps people and the community.

WHAT IS INVOLVED IN PARTICIPATING

I will ask you questions about your experience with Artcirq, the impact it has on your life and what Inuit traditions means to you. It is a face-to-face interview and it should take around 30 to 45 minutes. You can choose the place and time that suits you best. If you agree, the interview will be audio-taped.

BENEFITS AND RISKS

Your participation will help us understand the impact of artistic programs on the well-being of Inuit and their style of living. There is no discomfort associated to your participation to this study. You may, without having to justify yourself, refuse to answer any question that you do not wish to answer.

ANONYMITY AND CONFIDENTIALITY

You can have access to copies of the recorded interview if you ask for them. All sound and paper documents shall be stored in a safe and private place. Only my supervisors and myself will have access to them.

When I write articles, I will never put any names or information that can identify you personally. But if you want, you can choose to have your name identified.

VOLUNTARY PARTICIPATION

Your participation must be fully voluntary. You don't have any obligation to participate. You may refuse to answer any question or to stop the interview at any time. You can choose to remove any information that you give me if you don't feel comfortable that I keep it confidential.

DISSEMINATION OF RESULTS

Information provided in your interview may be used in my thesis as well as conferences and papers that I might undertake in future activities as a professional. Copies of my research report will be made available to you and your community. I will come back in approximately a year to look at the informations I gathered with the participants. We will decide together how to talk about the information and whom to share it with.

DO YOU HAVE QUESTIONS ABOUT THE PROJECT OR YOUR RIGHTS?

If your participation raises any concerns, questions or complaints, you can contact me, Andréanne Lemaire, the person responsible for the project, at [REDACTED], or by e-mail at [REDACTED]. You may also contact my supervisors : Sarah Fraser, at [REDACTED], extension [REDACTED], or Mélanie Vachon, at [REDACTED], extension [REDACTED].

UQÀM's Comité d'éthique de la recherche pour les projets étudiants impliquant des êtres humains (CERPÉ) has approved the research project in which you will be participating. For information about the research team's ethical responsibilities related to research involving human subjects, or to file a complaint, you may contact the Office of the President of CERPÉ via its representent, Anick Bergeron at [REDACTED], extension [REDACTED], or [REDACTED].

OUR THANKS

Your participation will certainly be an important factor in achieving our project's goals. But more importantly, we hope that it will also help the Inuit in their struggle to build a better future for their children. It will certainly provide witness to human creativity in the modern world.

Do you agree to be audio taped ? _____ YES / _____ NO

When I report what you said, would you like your name to be associated ?
_____ YES / _____ NO

Do you accept that I mention your name when I publicly thank the
participants ?
_____ YES / _____ NO

I have been fully informed of the objectives of the project being conducted. I understand these objectives and consent to being interviewed for the project. I understand that steps will be undertaken to ensure that this interview will remain confidential unless I consent to being identified. I also understand that, if I wish to withdraw from the study, I may do so without any repercussions.

Consent: Please sign below if you agree to participate in this study.

Name & Contact details

Participant's Signature

Date

Check if verbal consent is obtained:

Witness' Signature Date

Researcher's Signature Date

Contact information : Andréanne Lemaire can be reached at : [REDACTED]
or [REDACTED]

Mailing Address :

Andréanne Lemaire
Department of Psychology
Université du Québec   Montréal

[REDACTED]
[REDACTED]
[REDACTED]

ᐅᖃᐅᓯᖃᓗᑦ ᐊᒻᒪᓗ ᐊᖃᓯᓄᖃᑦ ᑕᑕᑎᓗᑦ

ᐱᐅᓯᓄᖃᐅᓄᖃ : ᖃᐅᓄᖃ ᐃᐅᐃᑦ ᐱᖃᐅᓯᓄᖃᖃᓯᓄᖃ ᐊᑕᖃᑕᐅᑦᓄᖃᓯᓄᖃ ᐱᖃᐅᑦᑦ,
ᓴᐅᐅᓗᑦᑕᓗᑦᑕ ᐃᓄᓯᓴᐅᑦᑦ

ᑦᓄᓯᑦᐊᓴᓴᑎ 2014-ᑕᑦ

ᐱᑕᓗᑦᐅᖃᐅᑦᑦ ᓯᖃᓴᐅᑦ

ᐊᑎᖃ ᐊᐃᑦᓗᑦ ᑕᓯᐊᖃᖃᓄᖃ ᐊᒻᒪᓗ ᓄᐊᖃᑕᓗᑦᑕ PhD ᐃᑕᓄᐊᖃᑎᐅᓄᖃᓴᓴ
UQAM ᑦᑕᓄᓯᓴᑎᓯᑦ. ᐅᓯᖃᓴᓄᖃᖃᓄᖃ ᐱᑕᓗᑦᐅᖃᐅᑦᑦ, ᑕᓯᓯᑦᓴᓄᖃᓴᓴ ᖃᐅᓄᖃ
ᐃᐅᐃᑦ ᐊᑕᖃᓄᖃᖃᑕᓄᖃᓯᓄᖃ ᐊᖃᓯᓄᖃᑦ ᐊᒻᒪᓗ ᖃᐅᓄᖃ ᐊᖃᓯᓄᖃ
ᐃᐅᑦᓄᖃᖃᑕᓄᖃᓯᓄᖃ ᐃᐅᓄᖃᑦ ᐊᒻᒪᓗ ᓄᐅᑕᐅᑦᑦ.

ᓯᓯᓄᖃ ᐃᑕᐅᓄᖃᖃᑕ ᐃᑕᐅᓄᖃᑦ

ᐃᑕᓄᖃᑦ ᐊᐱᖃᓯᓴᓴᖃᖃᓄᖃ ᐊᑕᖃᓄᓗᑦᑕᐅᖃᑕᓄᖃ ᐊᖃᓯᓄᖃᑦ, ᐊᖃᑕᐅᓄᖃᓴᓴ
ᐃᓄᓯᓄᖃᑦ ᐊᒻᒪᓗ ᖃᐅᓄᖃ ᐃᐅᐃᖃ ᐱᖃᐅᓯᓄᖃᓴᓴ ᐃᑕᓄᖃᑦ ᑕᓯᖃᓄᖃᓴᓴ.
ᓴᖃᓴᖃᑕᐅᑎᓄᖃ ᐊᐱᖃᓯᓄᖃᐅᓄᐊᖃᑕᓄᖃ ᐊᒻᒪᓗ ᐊᑕᐅᓄᓯᓴᓴ 30-ᓄᖃ 45-ᓄᖃ
ᓯᓄᑦᓄᖃ. ᓄᓯᐊᓄᖃᑕᓄᖃᑕ ᐃᓄᖃᓴᓴ ᐊᒻᒪᓗ ᖃᓴᓴᐊᖃᑕᑦ ᐃᑕᓄᖃᑦ
ᐊᐅᐅᑦᖃᓄᖃᑦ. ᐊᖃᓯᓄᖃᑦ, ᐊᐱᖃᓯᓄᖃᐅᑦᑦ ᓄᐱᑕᐅᖃᑕᐅᓄᐊᖃᑕᓄᖃᑦ.

ᐃᐅᑦᑕᐅᑦᑦ ᐊᒻᒪᓗ ᐅᓄᓗᑦᓄᖃᓯᓄᖃ

ᐃᑕᐅᓄᖃᑦ ᐅᑦᑕᓄᖃ ᐃᐅᑦᓄᖃᖃᓄᐊᖃᑕᓄᖃᑦ ᐊᖃᑕᐅᓄᖃᑦ ᓴᐅᐅᓄᖃᑦ
ᐱᑕᓗᑦᐅᖃᐅᑦᑦ ᖃᐅᐃᖃᓯᓄᖃᑕᐅᑦᑦ ᐃᐅᓄᖃᑦ ᐊᒻᒪᓗ ᐱᑕᓗᑦᐅᖃᓄᖃᓴᓴ
ᐅᓴᓄᖃᑦ. ᐃᓄᐊᖃᓄᖃᓄᖃᓄᖃᑕᓄᖃ ᐃᑕᐅᓄᖃᑦ ᖃᐅᓄᖃᑕᐅᑦᑦ. ᐱᑕᓄᖃᑕᓄᖃᑦ,
ᐅᓄᐅᑦᓴᓴᓴᓴᓴᓴᓴᓴ ᐃᑕᓄᖃᑦ, ᐊᖃᓄᖃᓄᖃᓄᖃᑦ ᓯᐅᓄᖃᑦ ᐅᑕᐊᑕᐅᑦᑦ
ᐊᐱᖃᑕᐅᑦᑦ ᓯᐅᑦᓴᓄᖃᑕᓄᖃᑦ.

ᐊᐱᓴᓂᓴᓂᐅᔪᓴᓂ ᓂᓴᓴᓂᓴᓂᐱᓂᐅᐅᓂᐅᓂᓴᓂ ᓴᓴᐅᓂ ᐊᓴᓴᓂᓴᓂᓴᓂ
ᓂᓴᓂᓴᓂᐅᓂᓴᓂᓂᓴᓂ. ᐅᓴᓴᓂᓴᓂᓴᓂ, ᐅᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂ ᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂ,
ᐱᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂ ᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂ ᐅᓂᓴᓂᓴᓂ.

ᐊᓴᓴᓂᓴᓂ: ᐊᓂᓴᓂ ᐊᐱᓂᐅᓂᓴᓂ ᐊᓴᓴᓂᓴᓂ ᐅᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂ ᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂ.

ᐊᐱᓂᓴ ᐊᓂᓴᓂ ᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂ ᐅᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂ

ᐅᓂᓴᓂᓴᓂ ᐊᐱᓂᐅᓂᓴᓂ
ᐅᓂᓴᓂᓴᓂ

ᐱᓂᓴᓂ ᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂ ᐊᓴᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂ:



ᐱᓂᓴᓂᓴᓂ ᐊᐱᓂᐅᓂᓴᓂᓴᓂ ᐊᐱᓂᐅᓂᓴᓂ

ᐅᓂᓴᓂᓴᓂ

ᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂ ᐊᐱᓂᐅᓂᓴᓂ
ᐅᓂᓴᓂᓴᓂ

ᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂ ᐅᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂ: ᐊᓂᓴᓂᓴᓂ ᐱᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂ
ᐅᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂ

ᐱᓂᓴᓂᓴᓂᓴᓂ ᐅᓂᓴᓂᓴᓂ:

RÉFÉRENCES

- Aboriginal Affairs and Northern Development Canada (2013). *First Nation and Inuit Cultural Education Centres Program*, repéré à <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/eng/1100100033700/1100100033701>
- Alfred, T. et Corntassel, J. (2005). Being indigenous : Resurgences against contemporary colonialism. *Government and Opposition*, 9, 597-614.
- Allen, K. (2000). *Negotiating Health : the meanings and implications of 'building a Healthy Community' in Igloodik, Nunavut.* (Thèse de doctorat, Université McGill, Montréal). Repéré à http://digitool.library.mcgill.ca/R/?func=dbin-jump-full&object_id=30141&local_base=GEN01-MCG02
- Annahatak, B. (2014). Silatuniq : Respectful state of being in the world. *Études/Inuit/Studies*, 38(1-2), 23-21. doi:10.7202/1028851ar
- Annahatak, B. (1994). Quality education for Inuit today? Cultural strenghts, new things, and working out the unknowns : A story by an Inuk. *Peabody Journal of Education*, 69(2), 12-18.
- Anzieu-Premmereur, C. (2011). De la créativité chez Winnicott. *Le carnet psy*, 2 (151), p.22-25.
- Archibald, L., Dewar, J., Reid, C. et Stevens, V. (2012). *La danse, le chant, la peinture et le savoir-dire de l'histoire de guérison : La guérison par les activités créatives*, Ottawa: Fondation autochtone de guérison.
- Arnakak, J. (2002). Incorporation of Inuit Qaujimanuqangit, or Inuit traditional knowledge, into the government of Nunavut. *The Journal of Aboriginal Economic Development*, 3(1), 33-39.
- Artiss, T. (2014). Music and change in Nain, Nunatsiavut: More White does not always mean less Inuit. *Études/Inuit/Studies*, 38(1-2), 33-52.
- Atkinson, P., et Hammersley, M. (1994). Ethnography & participant observation. Dans N. Denzin & Y. Lincoln (Dir.), *Handbook of qualitative research* (p. 248-261).

- Bacon, J. (2009). *Bâtons à message / Tshissinuatshitakana*, Montréal, Mémoire d'encrier.
- Barndt, D. (2008). Touching Mind and Hearts : Community Arts as Collaborative Research. Dans *Handbook of the Arts in Qualitative Research*, J. G. Knowles & A.L. Cole, 351-362. Thousand Oaks : SAGE Publications.
- Baubet, T., et Moro, M.R. (2009). *Psychopathologie transculturelle*. France : Elsevier Masson.
- Baumeister, R. F., et Leary, M. R. (1995). The need to belong: Desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation. *Psychological Bulletin*, 117(3), 497-529.
- Baumrind, D. (1971). Current patterns of parental authority. *Developmental Psychology*, 4(1), 1-103.
- Bellerose, M. (2012). Parlons du français au Nunavut. Repéré à <http://www.noslangues-ourlangues.gc.ca/collaborateurs-contributors/articles/nunavut2-fra.html>
- Bernèche, R. et Plante, P. (2009). L'art-thérapie: un espace favorable à la résurgence du potentiel créateur. *Revue québécoise de psychologie*, 30(3), 11-28.
- Bibeau, G. (1997). Cultural psychiatry in a creolizing world : Questions for a new research agenda. *Transcultural Psychiatry*, 34(1), 9-41.
- Black Box (s.d.). Dans *Merriam-Webster en ligne*. Repéré à <https://www.merriam-webster.com/dictionary/black%20box>
- Blanchet-Cohen, N., McMillan, Z., et Greenwood, M. (2011). Indigenous youth engagement in Canada's health care. *Pimatisiwin: A journal of Aboriginal and Indigenous community health*, 9(1), 87-111.
- Boal, A. (2006). *Théâtre de l'opprimé*. Paris, France : La Découverte
- Bonniol, J.-L. (2004). La tradition dans tous ses états : illustrations guadeloupéennes. Dans D. Dimitrijevic (dir.), *Fabrication des traditions. Invention de modernité* (p. 149-161). Paris, France : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Borowski, I. W., Resnick, M. D., Ireland, M. et Blum, R. W. (1999). Suicide attempts among American Indian and Alaska native youth: Risk and protective factors. *Archives of pediatrics & Adolescent medicine*, 153(6), 573-580.

- Brave Hearth, M. Y. H., Chase, J., Elkins, J., et Altschul, D. B. (2011). Historical trauma among Indigenous peoples of the Americas: Concepts, research, and clinical considerations. *Journal of Psychoactive Drugs*, 43(4), 282-290.
- Brascoupé, S., et Waters, C. (2009). Cultural safety: Exploring the applicability of the concept of cultural safety to Aboriginal health and community wellness. *Journal de la santé autochtone*, 5(12), 6-41.
- Brinkmann, S. et Kvale, S. (2006). Confronting the ethics of qualitative research. *Journal of Constructivist Psychology*, 18(2), 157-181. doi : 10.1080/10720530590914789
- Briggs, J. L. (1970). *Never in Anger : Portrait of an Eskimo Family*. Cambridge : Harvard University Press.
- Calvé-Thibault, M. (2012). *La création vidéo comme levier de changement : le projet Wapikoni Mobile à Opitciwan* (Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal). Repéré à <http://www.archipel.uqam.ca/4875/1/M12484.pdf>
- Cameron, E. (2011). *State of the knowledge : Inuit public health, 2011*. Repéré sur le site du Centre de collaboration nationale de la santé autochtone : <https://www.ccnsa-nccah.ca/docs/context/RPT-InuitPublicHealth-Cameron-EN.pdf>
- Cannard, C. (2010). *Le développement de l'adolescent. L'adolescent à la recherche de son identité*. Bruxelles, Belgique : De Boeck.
- Carriere, J. et Richardson, C. (2013). Relationship is everything: Holistic approaches to Aboriginal child and youth mental health. *First Peoples Child & Family Review*, 7(2), 8-26.
- CBC News (2013). Erotic aboriginal art show [Reportage]. *CBC News*, repéré à <http://www.cbc.ca/news/canada/british-columbia/erotic-first-nations-artwork-on-display-in-vancouver-1.1868848>.
- Centers for Disease Control (2008). *Webbased injury statistics query and reporting system*. Atlanta : Centers for Disease Control and Prevention.
- Centre de collaboration nationale de la santé autochtone [CCNSA]. (2011). *Regards sur la santé des Premières Nations, des Inuit et des Métis : Mise à jour de l'analyse environnementale du Centre de la collaboration nationale de la santé autochtone*. Repéré à <https://www.ccnsa-nccah.ca/docs/context/RPT-LandscapesofHealth2014-FR.pdf>

- Chachamovich, E., Kirmayer, L. J., Haggarty, J. M., Cargo, M., McCormick, R., et Turecki, G. (2015). Suicide among Inuit: Results from a large, epidemiologically representative follow-back study in Nunavut, *Canadian Journal of Psychiatry*, 60(6), 268-275.
- Chandler, M. J. et Lalonde, C. E. (1998). Cultural continuity as a hedge against suicide in Canada's First Nations. *Transcultural Psychiatry*, 35(2), 135-144.
- Chandler, M. J., Lalonde, C. E., Sokol, B. W. et Hallett, D. (2003). *Personal persistence, identity development and suicide: A study of Native and non-Native North American adolescents*. Boston : Blackwell.
- Chandler, M.J., et Lalonde, C.E. (2009). *Cultural continuity as a moderator of suicide risk among Canada's First Nations*. Dans L. J. Kirmayer, G. G. Valaskakis (dir.), *Healing traditions: The mental health of Aboriginal peoples in Canada* (p.221-248). Vancouver, CB : University of British Columbia Press.
- Cloutier, R. et Drapeau, S. (2008). *Psychologie de l'adolescence*, Montréal, Gaëtan Morin Éditeur.
- Condon, R. (1988). *Inuit youth: Growth and change in the Canadian Arctic*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Condon, R. (1990). The rise of adolescence : Social change and life stage dilemmas in the Central Canadian Arctic. *Human Organisation*, 49(3), 266-279.
- Cooke, B. et Kothari, U. (2001). The case for participation as tyranny. Dans *Participation : the New Tyranny?* (pp. 1-15). London : Zed Books.
- Corin, E. (1997). Playing with limits: Tobie Nathan's evolving paradigm in ethnopsychiatry, *Transcultural psychiatry*, 34(4), 345-358.
- Cowlshaw, G. (2012). Culture and the absurd: the means and meanings of Aboriginal identity in the time of cultural revivalism, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18, 397-417.
- Crooks, C., Chiodo, D. et Thomas, D. (2009). Engaging and empowering Aboriginal youth: a toolkit for service providers. Repéré à http://meeting.knet.ca/mp19/file.php/57/Engaging_and_Empowering_Aboriginal_Youth_-_Toolkit_for_Service_Providers.pdf
- Cuche, D. (2010). *La notion de culture dans les sciences sociales*. Paris, France : Repères, La Découverte.

- De La Sablonnière, R., Pinard St-Pierre, F., Taylor, D. M., et Annahatak, J. (2011). Cultural narratives and clarity of cultural identity: Understanding the well-being of Inuit youth, *Pimatisiwin: A journal of Aboriginal and Indigenous community health*, 9(2), 301-322.
- Denzin, N.K. (1997). *Interpretive ethnography: ethnographic practices for the 21st century*. Thousand Oaks, États-Unis : Sage Publications Inc.
- Denzin, N.K. et Lincoln, Y.S. (2005). *The SAGE handbook of qualitative research* (3^e éd.), Thousand Oaks, CA : Sage Publications.
- Desjardins, R. et Monderie, R. (2007). *Le peuple invisible* [Film documentaire]. Montréal, Québec : Office national du film (ONF).
- De Visscher, J. (2007). Tradition, continuité, créativité, *Cahiers du cercle interdisciplinaire de recherches phénoménologiques*, 2, 1-7.
- Dion Stout, M. et Kipling, G. (2003). *Aboriginal People, Resilience and the Residential School Legacy*. Ottawa: Aboriginal Healing Foundation.
- Dombrowski, K. (1998). Quaqtq: Modernity and Identity in an Inuit Community. *American Anthropologist*, 100(4), 1056-1057.
- Dorais, L.-J. (1996). *La parole inuit : langue, culture et société dans l'Arctique nord-américain*. Paris, France : Peefers.
- Dorais, L.-J., et Sammons, S. (2000). Discourse and Identity in the Baffin Region. *Arctic Anthropology*, 37(2), 92-110.
- Dufrene, P. (1990). Utilizing the arts for healing from a Native American perspective: Implications for creative arts therapies. *The Canadian Journal of Native Studies*, 10(1), 121-131.
- Duhaime, G.(2008). *Socio-economic Profile of Nunavik, 2008 Edition*, Québec, Université Laval, Chaire de recherche du Canada sur la condition autochtone comparée (en ligne à <http://www.nunivaat.org/documents/OnlinePublication/Socio-economic-Profile-of-Nunavik-2008.pdf>).
- Ellefsen, E. (2010). *L'expérience de sclérodémie systémique et de santé-dans-la-maladie pour des adultes : une étude phénoménologique existentielle herméneutique* (Thèse de doctorat, Université de Montréal). Repéré à

https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/5108/Ellefsen_Edith_M_2010_these.pdf?sequence=7

Emerson, R., Fretz, R. et Shaw, L. (1995). *Writing Ethnographic Fieldnotes*. Chicago: University of Chicago Press.

Énoncé de politique des trois Conseils (EPTC) (2010). *Éthique de la recherche avec des êtres humains*. Repéré à http://www.ger.ethique.gc.ca/pdf/fra/eptc2/EPTC_2_FINALE_Web.pdf

Episkenew, J.-A. (2009). *Taking Back Our Spirits: Indigenous Literature, Public Policy, and Healing*. Winnipeg, MA : University of Manitoba Press.

Evans-Campbell, T. (2008). Historical trauma in American Indian/Native Alaska communities: A multilevel framework for exploring impacts on individuals, families, and communities. *Journal of Interpersonal Violence*, 23(3), 316-338.

Fast, E., Drouin-Gagné, M.-È., Bertrand, N., Bertrand, S., et Allouche, Z. (2017). Incorporating diverse understandings of Indigenous identity: toward a broader definition of cultural safety for urban Indigenous youth. *AlterNative*, 13(3), 152-160.

Fraser, S.-L., Rousseau, C. et Hassan, G. (2013). La psychologie interculturelle : un jeu de miroirs, *Revue québécoise de psychologie*, 34(2), 225-244.

Fraser, S., Vrakas, G., Laliberté, A., et Mickpegak, R. (2017). Everyday ethics of participation : a case study of a CBPR in Nunavik. *Global Health Promotion*, 25(1), 82-90.

Gadamer, H.-G. (1996). *Le problème de la conscience historique*. Paris, France : Éditions du Seuil.

Gauthier, S.R., Goulet, S. et Black, K. (2011). Calgary's family and community support services' social sustainability framework and urban Aboriginal peoples. *First peoples child & family review*, 6 (2), 20-34.

Gordon, A. F. (2004). *Ghostly Matters : Haunting and the Sociological Imagination*. Minnesota : University of Minnesota Press.

Government of Nunavut (2003). Youth identity development strategy. Repéré à http://www.tunngavik.com/wp-content/uploads/2011/02/youth-identity-development-strategy_english.pdf

- Gouvernement du Nunavut (2012). Uqausivut : Le plan d'ensemble prévu dans la Loi sur les langues officielles et de la Loi sur la protection de la langue inuit 2012-2016. Retrouvé à <http://www.ch.gov.nu.ca/fr/Uqausivut.pdf>
- Goyette, M., Grenier, S., Pontbriand, A., Turcotte, M-È., Royer, M.-N. et Corneau, M. (2009). *Enjeux relatifs au passage à la vie adulte de jeunes autochtones : vers une meilleure compréhension de la particularité du contexte de communautés algonquines de l'Abitibi-Témiscamingue* [Rapport de recherche]. Montréal : Bibliothèque nationale du Québec.
- Hanson, M. (2003). *Inuit youth and ethnic identity change: The Nunavut Sivuniksavut Experience* (Thèse de doctorat, Université d'Ottawa). Repéré à : <https://ruor.uottawa.ca/handle/10393/26335>
- Haskell, L. et Randall, M. (2009). Disrupted attachments: A social context complex trauma framework and the lives of Aboriginal peoples in Canada. *Journal of Aboriginal Health*, 5, 48-99.
- Healey, G. K. et Meadows, L. M. (2008). Tradition and culture: An important determinant of Inuit women's health. *Journal of Aboriginal Health*, 4(1), 25-33.
- Hicks, J. (2007). The Social Determinants of Elevated Rates of Suicide Among Inuit Youth, *Indigenous Affairs*, 4/07, 30-37.
- Hicks, J. (2015). *Statistical data on death by suicide by Nunavut Inuit, 1920 to 2014*. Repéré à <https://www.tunngavik.com/blog/2015/09/15/pdf-statistical-data-on-death-by-suicide-by-nunavut-inuit-1920-to-2014/>
- Hicks, J. (2018). A critical analysis of myth-perpetuating research on suicide prevention. *Northern Public Affairs*, 5(3), 44-49.
- Hodge, F.S., Pasqua, A., Marquez, C.A. et Geishirt-Cantrell, B. (2002). Utilizing traditional storytelling to promote wellness in American Indian communities. *Journal of Transcultural Nursing*, 13(1), 6-11.
- Holman Jones, S. (2005). Auto Ethnography: Making the personal political. Dans Denzin, N. K. et Lincoln, Y. S. (dir.), *The SAGE handbook of qualitative research* (3^e éd., 763-791), Thousand Oaks, CA : Sage Publications.
- Hotier, H. (2003). *La fonction éducative du cirque*. Paris, France : L'Harmattan.

- Howard-Pitney, B., Lafromboise, T., Basil, M., September, B. et Johnson, M. (1992). Psychological and social indicators of suicide ideation and suicide attempts in Zuni adolescents, *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 60(3), 473-476.
- Igloliorte, H. (2009). *Inuit artistic expression as Cultural Resilience*. Dans G. Younging, J. Dewar et M. DeGagne (dir.), *Response, Responsibility, and Renewal: Canada's Truth and Reconciliation Journey* (123-136). Repéré à http://speakingmytruth.ca/?page_id=745
- Inuit Tapiriit Kanatami [ITK] (2007). *Alianait Inuit Mental Wellness Action Plan*. Repéré à <https://www.itk.ca/alianait-inuit-mental-wellness-plan/>
- Inuit Tapiriit Kanatami [ITK] (2014). *Social determinants of Inuit health in Canada*. Repéré à https://www.itk.ca/wp-content/uploads/2016/07/ITK_Social_Determinants_Report.pdf
- Inuit Tapiriit Kanatami [ITK] (2016). National Inuit suicide prevention strategy. Ottawa, Canada : Inuit Tapiriit Kanatami. Repéré à <https://www.itk.ca/wp-content/uploads/2016/07/ITK-National-Inuit-Suicide-Prevention-Strategy-2016.pdf>
- ITK et NRI (2006). *Negotiating research relationships with Inuit communities : a guide for researchers*. S. Nickels, J. Shirley, & G. Laidler (dir.). Inuit Tapiriit Kanatami and Nunavut Research Institute : Ottawa and Iqaluit.
- Ives, N., Sinha, V., Leman, D., Goren, A., Levy-Powell, R. et Thomson, W. (2012). Exploring the intersection of Culture and Education in Nunavik. *Journal of Comparative Social Work*, 1, 1-18.
- Jérôme, L. (2005). Présentation. Jeunes autochtones. Espaces et expressions d'affirmation, *Recherches amérindiennes au Québec*, 35(3), 3-6.
- Jodoin, S. (reporteur). (2015). L'art et le tissu social [Entrevue en ligne]. *Entrevue long sur le web*. Repéré à <http://voir.ca/video/long-sur-le-web/2015/02/27/manon-barbeau-lart-et-le-tissu-social/>
- Kassam, A. (2006). Encounters with the North: Psychiatric consultation with Inuit youth. *Journal of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry*, 15, 174-178.
- Keene, A. (2015, 17 mai). When you're invisible, every representation matters: Political edition [Billet de blogue]. Repéré à <http://nativeappropriations.com/2015/05/when-youre-invisible-every-representation-matters-political-edition.html>

- Kirmayer, L. J., Malus, M. et Boothroyd, L. J. (1996). Suicide attempts among Inuit youth: A community survey of prevalence and risk factors. *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 94, 8-17.
- Kirmayer, L.J., Fraser, S.-L., Fauras, V. et Whitley, R. (2009). *Current Approaches to Aboriginal youth suicide prevention*. Montréal, Canada : Culture and Mental Health Research Unit, Jewish General Hospital. Repéré à <https://www.mcgill.ca/tcpsych/files/tcpsych/Report14.pdf>
- Kirmayer, L.J., Brass, G.M. et Tait, C.L. (2000). The mental health of Aboriginal peoples: Transformations of identity and community. *Canadian Journal of Psychiatry*, 45, 607-616.
- Kirmayer, L. J., Brass, G. M., Holton, T., Paul, K., Simpson, C. et Tait, C. (2007). *Suicide Among Aboriginal People in Canada*. Ottawa, Canada : Aboriginal Healing Foundation. Repéré à <http://www.douglas.qc.ca/uploads/File/2007-AHF-suicide.pdf>
- Kirmayer, L. J., Simpson, C. et Cargo, M. (2003). Healing traditions: Culture, community and mental health promotion with Canadian Aboriginal peoples, *Australasian Psychiatry*, 11(1), 15-23.
- Kirmayer, L. J., Boothroyd, L. G. et Hodgins, S. (1998) Attempted suicide among Inuit youth: Psychosocial correlates and implications for prevention, *Canadian Journal of Psychiatry*, 43(8), 816-822.
- Kleinman, A. (1991). *Rethinking psychiatry: From cultural category to personal experience*. New York : The Free Press.
- Kleinman, A. et Kleinman, J. (1997). The Appeal of Experience; The Dismay of Images: Cultural Appropriations of Suffering in Our Times. Dans A. Kleinman, V. Das & M. Lock (Éds.), *Social suffering* (pp. 1-24). Berkeley : University of California
- Kleinman, A. (1999). Experience and its moral modes : culture, human conditions, and disorder. *Tanner lectures on human values*, 20, 355-420.
- Kleinman, A. (1999). Experience and its moral modes: Culture, human conditions, and disorder. *Tanner lectures on human values*, 20, 355-420.
- Korhonen, M.-L. (2002). *Inuit clients and the effective helper: An investigation of culturally sensitive counselling* (Thèse de doctorat, University of Durham). Repéré à [http://etheses.dur.ac.uk/1723/1/1723.pdf?EThOS%20\(BL\)](http://etheses.dur.ac.uk/1723/1/1723.pdf?EThOS%20(BL))

- Kottler, A. (2015). Feeling at Home, Belonging, and Being Human: Kohut, Self Psychology, Twinship, and Alienation. *International journal of Psychoanalytic Self Psychology*, 10 (4), 378-389
- Kovach, M. (2009). *Indigenous methodologies: Characteristics, conversations, and contexts*. Toronto, Canada : University of Toronto Press.
- Kowal, E. (2012). Stigma and suffering: white anti-racist identities in northern Australia. *Postcolonial Studies*, 15(1), 5-21.
- Kowal, E., Franklin, H. et Paradies, Y. (2013). Reflexive antiracism: A novel approach to diversity training. *Ethnicities* 13(3) 316–337.
- Kral, M. J. (2009). *Transforming Communities: Suicide, Relatedness, and Reclamation among Inuit of Nunavut* (Thèse de doctorat, McGill University). Repéré à http://digitool.library.mcgill.ca/webclient/StreamGate?folder_id=0&dvs=1535652763092~925
- Kral, M. J. (2012). Postcolonial suicide among Inuit in Arctic Canada, *Culture, Medicine and Psychiatry*, 36(2), 306-325.
- Kral, M. J. et Idlout, L. (2008). Community wellness and social action in the Canadian arctic: Collective agency as subjective well-being. Dans L. J. Kirmayer & G. G. Valaskakis (dir.), *Healing Traditions: The Mental Health of Aboriginal Peoples in Canada* (pp. 315-334). Vancouver, Canada: University of British Columbia.
- Kral, M. J., Idlout, L., J., Minore, B., Dyck, R. J. et Kirmayer, L. J. (2011). *Unikkaartuit: Meanings of Well-Being, Unhappiness, Health, and Community Change Among Inuit in Nunavut, Canada*, *American Journal of Community Psychology*, 48(1-2), 426-438.
- Kral, M. J., Saludsky, I., Inuksuk, P., Angutimarik, L. et Tulugardjuk, N. (2014). Tunngajuq: Stress and resilience among Inuit youth in Nunavut, Canada. *Transcultural Psychiatry*, 51(5), 673-692.
- Kroeber, A.L., Kluckhohn, C., Untereiner, W. et Meyer, A.G. (1952). Culture : A critical review of concepts and definitions. Cambridge, Mass.: Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University.
- Kroger, J. et Marcia, J. E. (2011). The identity statuses: Origins, meanings, and interpretations. Dans S.J. Schwartz, Luyckx K., Vignoles V. (dir.), *Handbook of Identity Theory and Research* (p.31-53). doi: 10.1007/978-1-4419-7988-9_2

- Lane, J., Archambault, J., Collins-Poulette, M., et Camirand, R. (2010). *Guide de bonnes pratiques en prévention du suicide à l'intention des intervenants des centres de santé et de services sociaux*. Repéré sur le site du Ministère de la santé et des services sociaux : <http://publications.msss.gouv.qc.ca/msss/fichiers/2010/10-247-02.pdf>
- Larsen, F. (1992). Causes and remedies of interpersonal violence among Greenlandic Inuit. Dans Curt Taylor Griffiths (dir.), *Self-Sufficiency in Northern Justice Issues* (p.351-364). CB, Canada : The Northern Justice Society and Simon Fraser University.
- Lasker, R. D., Weiss, E. S. et Miller, R. (2001). Partnership synergy: A practical framework for studying and strengthening the collaborative advantage. *The Milbank Quarterly*, 79(2), 179-205.
- Laugrand, F. et Oosten, J. (2009). Éducation et transmission des savoirs inuit au Canada. *Études/Inuit/Studies*, 33(1-2), 7-34.
- Leafloor, S. (2012). Therapeutic outreach through Bboying (break dancing) in Canada's arctic and first nations communities: Social work through hip-hop. Dans S. Hadley & George Y. (Dir.), *Therapeutic uses of rap and hip-hop.* , (pp. 129-152). New York, NY, US: Routledge/Taylor & Francis Group.
- Le Breton, D. (2016). *L'interactionnisme symbolique* (4^e éd.). Paris, France: Presses universitaires de France.
- Lemaire, A., Sokoloff, M., Fraser, S. et Vachon, M. (2016). Dans le Black Box d'Igloolik : le cirque comme espace thérapeutique pour de jeunes Inuit? *Études/Inuit/Studies*, 40 (1), 43-63.
- Lemaster, P., Beals, J., Novins, D. K. et Manson, S. M. (2004). The prevalence of suicidal behaviors among Northern Plains American Indians, *Suicide and Life-Threatening Behavior*, 34(3), 242-254.
- Lessard, L. (2015). *Troubles mentaux courants et soins de santé en région isolée: Évaluation des soins offerts dans les services de santé de première ligne aux personnes avec un trouble dépressif ou anxieux au Nunavik* (Thèse de doctorat, Université Laval). Repéré à <https://corpus.ulaval.ca/jspui/handle/20.500.11794/25958>
- Lessard, L., Bergeron, O., Fournier, L., et Bruneau, S. (2008). *Étude contextuelle sur les services de santé mentale au Nunavik*, Québec, Institut National de Santé Publique du Québec (INSPQ).
- Maalouf, A. (1998). *Les identités meurtrières*. Paris, France : Grasset.

- MacDonald, J. P., Willox, A. C., Ford, J. D., Shiwak, I. et Wood, M. (2015). Protective factors for mental health and well-being in a changing climate: Perspectives from Inuit youth in Nunatsiavut, Labrador. *Social Science & Medicine*, 141, 133-141.
- Maehr, M. (2008). Culture and achievement motivation. *International Journal of Psychology*, 43(5), 917-918.
- Maglio, J., et McKinstry, C. (2008). Occupational therapy and circus: Potential partners in enhancing the health and well-being of today's youth. *Australian Occupational Therapy Journal*, 55(4), 287-290.
- Markus, H. R. et Kitamaya, S. (2003). Models of agency: Sociocultural diversity in the construction of action. Dans V. Murphy-Berman & J. J. Berman (dir.), *Vol. 49 of the Nebraska symposium on motivation. Cross-cultural differences in perspectives on the self* (pp. 18-74). Lincoln, NE, US: University of Nebraska Press.
- Martineau, S. (2007). L'éthique en recherche qualitative : quelques pistes de réflexion. *Recherches qualitatives, Hors série*(5), 70-81.
- Masecar, D. (2007). *What is working, what is hopeful: Supporting suicide prevention strategies within Indigenous communities*, Health Canada, First Nation Inuit Health Branch. Repéré à <http://www.douglas.qc.ca/uploads/File/what-is-working-report.pdf>
- McCutcheon, S. (2004). *Negotiating identity through risk: A community circus model for evoking change and empowering youth*. (Master of Arts - Cultural Performance), Charles Sturt University. Retrieved October 2009 from <http://community.simplycircus.com/pdf/Sharon%20McCutcheon%20masters%20thesis%20on%20Youth%20Circus.pdf>
- Meyor, C. (2007). Le sens et la valeur de l'approche phénoménologique. *Recherches qualitatives*, 4, p. 103-118.
- Mignone, J. et O'Neil, J. D. (2005). Social capital as a health determinant in First Nations: An exploratory study in three communities. *Journal of Aboriginal Health*, 2(1), 26-33.
- Miles, M. et Huberman, M.A. (2003). *Analyse des données qualitatives* (2e ed.) Bruxelles : De Boeck Université.
- Minkler, M. (2005). Community-based research partnerships: Challenges and opportunities. *Journal of Urban Health: Bulletin of the New York Academy of Medicine*, 82(2), ii3-ii12. doi:10.1093/jurban/jti034

- Mohan, G. (2006). Beyond participation: Strategies for deeper empowerment. Dans Cooke, Bill et Kothari (dir.). *Participation: The New Tyranny?* (pp. 153–167). London: Zed Books.
- Montagner, H. (2003). En quoi le cirque peut-il aider l'enfant-élève à se construire ou à se refonder? Dans Hotier, H. (dir.), *La fonction éducative du cirque* (p.53-102). Paris, France : L'Harmattan.
- Morin, E. (1999). *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*. Paris : Éditions du Seuil.
- Morin, A. (2008). *Intégration sociale et problèmes sociaux chez les Inuit du Nunavut : Stratégies des Nunavumiuts à l'égard des possibilités et contraintes de la vie contemporaine* (Thèse de doctorat, Université Laval). Repéré à <https://corpus.ulaval.ca/jspui/handle/20.500.11794/19832?locale=en>
- Morissette, J., Guignon, S. et Demazière, D. (2011). De l'usage des perspectives interactionnistes en recherche. *Recherches Qualitatives*, 30 (1), 1-9.
- Morphy, H. et Layton, R. (1981). Choosing among alternatives : Cultural transformations & Social change in Aboriginal Australia & French Jura. *The Australian journal of anthropology*, 13(1), 56-73.
- Morrow, S.L. (2007). Qualitative research in counseling psychology: conceptual foundations. *The counseling psychologist*, 35(2), 209-235.
- Morrow, S. L. (2005). Quality and trustworthiness in qualitative research in counseling psychology. *Journal of counseling psychology*, 52(2), 250-260.
- Mucchielli, A. (2005). Le développement des méthodes qualitatives et l'approche constructiviste des phénomènes humains. *Recherches qualitatives, Hors-Série*, 1, 7-40.
- Mussel, B., Cardiff, K. et White, J. (2004). *The mental health and well-being of Aboriginal children and youth: Guidance for new approaches and services*. Vancouver, Canada : The Sal'I'shan Institute and The University of British Columbia.
- National Strategy on Inuit Education (2011). *First Canadians, Canadians First*. Retrouvé sur le site de Inuit Tapiriit Kanatami : <https://www.itk.ca/wp-content/uploads/2011/06/National-Strategy-on-Inuit-Education-2011.pdf>

- Natvik, E. et Moltu, C. (2016). Just experiences? Ethical contributions of phenomenologically-oriented research. *Scandinavian Psychologist*, 3, e17. doi: 10.15714/scandpsychol.3.e17
- Nunavut Tunngavik Incorporated [NTI] (2008). Nunavut's health system: Annual report on the state of inuit culture and society, 07-08. Repéré à [http://www.tunngavik.com/documents/publications/2007-2008%20Annual%20Report%20on%20the%20State%20of%20Inuit%20Culture%20and%20Society%20\(English\).pdf](http://www.tunngavik.com/documents/publications/2007-2008%20Annual%20Report%20on%20the%20State%20of%20Inuit%20Culture%20and%20Society%20(English).pdf)
- Nunavut Tunngavik Incorporated (2011). Rapport annuel 2010-2011 sur la situation de la culture et de la société inuit. Repéré à <http://www.tunngavik.com/blog/2012/11/21/2010-11-state-of-inuit-culture-and-society-annual-report/>
- Nunavut Suicide Prevention Strategy (2010). Repéré à <http://www.naho.ca/documents/it/2010-10-26-Nunavut-Suicide-Prevention-Strategy-English.pdf>
- Olivier De Sardan, J.-P. (1995). *La politique du terrain*. Enquête, 1, p.1-30.
- Olivier De Sardan, J.-P. (2004). La rigueur du qualitatif. L'anthropologie comme science empirique. *Espaces temps*, 84(84-86), 38-50.
- Organisation Mondiale De La Santé (OMS) (2016). Thèmes de santé : Santé mentale. Repéré à http://www.who.int/topics/mental_health/fr/
- Otak, L. et Pitsiulak-Stevens, P. (2014). *Inuit kinship and naming customs in Baffin Region* (recueil d'entrevues). Iqaluit, Nunavut : Nunavut Arctic College.
- Pauktuutit Inuit Women of Canada. (2006). *The Inuit way: A guide to Inuit culture*. Ottawa: Pauktuutit Inuit Women of Canada.
- Pedersen, B. K. (2008). Young Greenlanders in the urban space of Nuuk. *Études/Inuit/Studies*, 32(1), 91-105.
- Petit, C. (2011). Jouer pour être heureux : pratiques ludiques et expressions du jeu chez les Inuit de la région d'Iglulik (Arctique oriental canadien), du XIXe siècle à nos jours. (Thèse de doctorat). Québec : Université Laval.
- Phinney, J. S. (1989). Stages of ethnic identity development in minority group adolescents. *Journal of Early Adolescence*, 9(1-2), 34-49.

- Phinney, J.S. et Chavira, V. (1992). Ethnic identity and self-esteem: an exploratory study. *Journal of Adolescence*, 15, 271–281.
- Phinney, J. S. et Ong, A. D. (2007). Conceptualization and Measurement of Ethnic Identity: Current Status and Future Directions. *Journal of Counseling Psychology*, 54(3), 271-281.
- Pinnow, J. et Gauthier, S.R. (2011). The MacPhail family Aboriginal pride program of Calgary. *The First peoples child & family review*, 6 (2), 14-19.
- Plante, M.-È. (2011). Parcours identitaires de trois jeunes Burkinabés : De la rue au cirque social (Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal). Repéré à <https://archipel.uqam.ca/4390/>
- Ponterotto, J. G. (2005). Qualitative research in counseling psychology: A primer on research paradigms and philosophy of science. *Journal of Counseling Psychology*, 52 (2), p.126-136.
- Prussing, E. (2008). Sobriety and its cultural politics: Ethnocentric and political barriers to Native American efforts at self-healing. *Ethos*, 36, 354–375.
- Putland, C. (2008). Lost in translation: The question of evidence linking community-based arts and health promotion. *Journal of Health Psychology*, 13(2), 265-276.
- Qikiqtani Inuit Association (QIA, 2013). *Qikiqtani Truth Commission: Community Histories 1950–1975*. Igloolik. Repéré à http://www.qtcommission.ca/sites/default/files/community/community_histories_igloolik.pdf
- Rae, L. (2011). *Inuit Child Welfare and Family Support: Policies, Programs and Strategies*. Ottawa: National Aboriginal Health Organization. Repéré à <http://cwrp.ca/publications/2274>
- Richmond, C. A. M. (2009). The social determinants of Inuit health: A focus on social support in the Canadian Arctic. *International Journal of Circumpolar Health*, 68(5), 471-487.
- Richmond, C. A. M. et Ross, N. A. (2009). Social support, material circumstance and health behavior: Influences on health in First Nation and Inuit communities of Canada. *Social Science & Medicine*, 67, 1423-1433. doi:10.1016/j.socscimed.2008.06.028
- Ritter, K. et Willard, T. (2013). *Beat Nation : Art, Hip Hop and Aboriginal Culture*, catalogue d'exposition. Montréal, Canada : Musée d'Art Contemporain.

- Rivard, J. (2007). Le mouvement paradigmatique autour du phénomène des jeunes qui vivent des difficultés : l'exemple du programme Cirque du Monde. (Thèse de doctorat, Université de Montréal).
- Rivard, J., Bourgeault, G. et Mercier, C. (2010). Cirque du Monde in Mexico City: breathing new life into action for young people in difficult situations. *International Social Science Journal*, 61(199), 181-194. doi: 10.1111/j.1468-2451.2010.01755.x
- Robert Evans, M. (2010). *The Fast Runner: Filming The Legend of Atanarjuat*. Lincoln and London : University of Nebraska Press.
- Robertson, A. et Minkler, M. (1994). New health promotion movement: A critical examination. *Health Education Quarterly*, 21(3), 295-312
- Rock, P. (2007). Symbolic interactionism and ethnography. Dans P. Atkinson, A. Coffey, S. Delamont, J. Lofland & L. Lofland (dir.), *Handbook of Ethnography* (p. 26-38).
- Rogers, C. (1976). *Le développement de la personne* (E. L. Herbert, trad.). Montréal, Canada : Dunod. (Ouvrage original publié en 1968 sous le titre *On becoming a person*, Boston, MA : Houghton Mifflin Company.)
- Rosenthal, R. (1974). *On the social psychology of the self-fulfilling prophecy: Further evidence for Pygmalion effects and their mediating mechanisms*. New York: MSS Modular Publications.
- Rousseau, C. (2000). Les réfugiés à notre porte : violence organisée et souffrance sociale. *Criminologie*, 33(1), 185-201. doi : 10.7202/004743ar.
- Ryan, R. M. et Deci, E. L. (2000). Self-Determination theory and the facilitation of intrinsic motivation, social development, and well-being. *American Psychologist*, 55(1), 68-78. doi : 10.1037/10003-066X.55.1.68
- Salsberg, J., Macridis, S., Garcia Bengoechea, E., Macaulay, A. C. et Moore, S. (2017a). The shifting dynamics of social roles and project ownership over the lifecycle of a community-based participatory research project. *Family Practice*, 34(3), 305–312. doi:10.1093/fampra/cmz006
- Salsberg, J., Macridis, S., Garcia Bengoechea, E., Macaulay, A. C. et Moore, S. (2017b). Engagement strategies that foster community self-determination in participatory research: Insider ownership through outsider Championship. *Family Practice*, 34(3), 336–340. doi:10.1093/fampra/cmz001

- Santé Canada (2013). *Stratégie Nationale de Prévention du suicide chez les Jeunes autochtones [SNPSJA]*. Repéré à <http://www.hc-sc.gc.ca/fniah-spnia/promotion/suicide/index-fra.php>
- Savaya, R. et Spiro, S. E. (2012). Predictors of sustainability of social programs. *American Journal of Evaluation*, 33(1) 26-43. doi: 10.1177/1098214011408066
- Schwan, K. J. et Lightman, E. (2013). Fostering resistance, cultivating decolonization: The intersection of Canadian colonial history and contemporary arts programming with Inuit youth. *Cultural Studies*, 15(1), 15-29.
- Searles, E. (2006). Anthropology in an Era of Inuit Empowerment. Dans P. Stern et L. Stevenson (dir.), *Critical Inuit Studies: An Anthology of Contemporary Arctic Ethnography* (89-101). Lincoln, É.-U. : University of Nebraska Press.
- Smith, J.A. (2004). Reflecting on the development of interpretative phenomenological analysis and its contribution to qualitative research in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 1(1), 39-54
- Smith, L.T. (2005). On tricky ground: Researching the Native in the age of uncertainty. Dans N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (dir.), *The SAGE handbook of qualitative research* (3e éd., p. 85-108). Thousand Oaks, CA : Sage Publications, Inc.
- Smith, L.T. (2012). *Decolonizing methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London : Zed Books.
- Smith, J.A., Flowers, P., et Larkin, M. (2009). *Interpretative phenomenological analysis: Theory, method and research*. Thousand Oaks : SAGE Publications Inc.
- Smith, J.A., et Osborn, M. (2003). Interpretative phenomenological analysis. In Smith, J.A., (Ed.). *Qualitative psychology: A practical guide to research methods*. (pp. 51–80). London: Sage.
- Smith, J.A., et Shinebourne, P. (2012). Interpretative phenomenological analysis. Dans H. Cooper (Dir.), *APA Handbook of Research Methods in Psychology* (Vol.2, pp. 73–82). Washington: American Psychological Association, Research Designs.
- Song, M. (2003). *Choosing ethnic identity*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Spiegel, J.B., Breilh, M.-C., Campana, A., Marcuse, J., et Yassi, A. (2015). Social circus and health equity: Exploring the national social circus program in Ecuador, *Arts & Health*, 7 (1), 65-74.

- Spiegelberg, H. (1975). *Doing phenomenology essays on and in phenomenology*: The Hague M. Nijhoff.
- St-Amand, I. (2010). Discours critiques pour l'étude de la littérature autochtone dans l'espace francophone du Québec, *Studies in Canadian Literature / Études en littérature canadienne*, 35(2), 30-52.
- Statistique Canada (2003). Savoir et agir: La prévention du suicide chez les jeunes des Premières Nations. Repéré à <http://publications.gc.ca/collections/Collection/H35-4-29-2002F.pdf>
- Statistique Canada (2006). Peuples autochtones du Canada en 2006 : Inuit, Métis et Premières nations, Recensement de 2006. *Analyses*. Repéré à <http://www12.statcan.ca/census-recensement/2006/as-sa/97-558/index-fra.cfm>
- Statistique Canada (2017). Recensement de la population 2016. Repéré à <https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/dp-pd/prof/details/page.cfm?Lang=E&Geo1=CSD&Code1=6204012&Geo2=PR&Code2=62&Data=Count&SearchText=Igloolik&SearchType=Begins&SearchPR=01&B1=All&GeoLevel=PR&GeoCode=6204012&TABID=1>
- Stevenson, L. (2012). The psychic life of biopolitics: Survival, cooperation, and Inuit community. *American Ethnologist*, 39(3), 592-613.
- Stevenson, L. et Ellsworth, Q. (n.d.). *National Inuit youth suicide prevention framework*, Ottawa: Inuit Tapiriit Katanami.
- Stroebe, M. et Shut, H. (1999). The dual process model of coping with bereavement: Rationale and description. *Death Studies*, 23(3), 197-224, DOI: 10.1080/074811899201046
- Stuart, Ma. T. G. et Tuason, K. S. (2008). Expressive group therapy with at-risk African American adolescent girls, *International Journal of Adolescence and Youth*, 14(2), 135-159.
- Suzuki, L. A., Ahluwalia, M. K., Mattis, J. S. et Quizon, C. A. (2005). Ethnography in counselling psychology research: Possibilities for application. *Journal of Counseling Psychology*, 52(2), 206-214.
- Tagalik, S. (2010). *Inuit Qaujimagatuqangit: The role of Indigenous knowledge in supporting wellness in Inuit communities in Nunavut*. Repéré sur le site du Centre de collaboration nationale de la santé autochtone : <https://www.ccsa-nccah.ca/docs/health/FS-InuitQaujimagatuqangitWellnessNunavut-Tagalik-EN.pdf>

TANGERINE [surnom]

2014 Entrevue, manuscrit en possession de la chercheuse principale.

Taylor, D. M. (1997). The quest for collective identity: The plight of disadvantaged ethnic minorities, *Canadian Psychology*, 38(3), 174-190.

Tousignant, M., & Hanigan, D. (1993). Suicidal behaviour and depression in young adults. Dans P. Cappeliez (Éd.), *Depression and the social environment : Research and Intervention with neglected populations*. (pp. 93-120). Montréal, QC : McGill-Queen's University Press.

Tracy S.J., 2010. Qualitative Quality : Eight "Big-Tent" Criteria for Excellent Qualitative REsearch. *Qualitative Inquiry*, 16 (10), 837-851

Trépanier, F. et Creighton-Kelly, C. (2011). *Understanding Aboriginal arts in Canada today: A knowledge and literature review*. Repéré sur le site du Conseil des arts du Canada : https://canadacouncil.ca/-/media/Files/CCA/Research/2012/05/Understanding_Aboriginal_Arts_EN.pdf

Triandis, H. C. (2000). Dialectics between cultural and cross-cultural psychology. *Asian journal of social psychology*, 3, 185-195.

UYARAK, Terry

2014 Entrevue, manuscrit en possession de la chercheuse principale.

Van Eeckhout, A. (2010). *Artcirq : un cirque social entre tradition et modernité (Arctique oriental canadien)* (Mémoire de master 1). Université Paris-Ouest-Nanterre-La Défense, Nanterre.

Van Eeckhout, A. (2012). *Artcirq et la parole: Quand les artistes inuit se prêtent à l'échange* (mémoire de maîtrise inédit). Université Paris-Ouest-Nanterre-La Défense.

Vaudry, S. (2016). "Our connection makes us stronger": Inuit youth's strategies to feel comfortable in Ottawa. *Études/Inuit/Studies*, 40(1), 127-146.

Voirol (2005). Les luttes pour la visibilité. Esquisse d'une problématique. *Réseaux*, 23(129-130), 89-121.

Wachowich, N. (2001). Making a living, making a life : Subsistence and the re-enactment of Iglulingmiut cultural practices. (Thèse de doctorat, University of British Columbia).

- Wacquant, L. (2004). *Body and Soul : Notebooks of an Apprentice Boxer*. Oxford University Press : New York.
- Wacquant, L. (2009). The Body, the Ghetto and the Penal State. *Qualitative Sociology*, 32 (1), p.101-129.
- Wallace, S. (2014). Santé des Inuit: certains résultats de l'Enquête auprès des peuples autochtones de 2012. (Catalogue no 89-653-X – No. 003). Repéré à <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/89-653-x/89-653-x2014003-fra.htm>
- Walls, M.L., Johnson, K.D., Whitbeck, L.B. et Hoyt, D.R. (2006). Mental health and substance abuse services preferences among American Indian People of the Northern Midwest. *Community Mental Health Journal*, 42 (6), 521-535.
- Weissman, E.P. (2013). Spaces, Places and States of Mind : a pragmatic ethnography of liminal critique. (Thèse de doctorat, Université Concordia).
- Wexler, L. M. (2006). Inupiat youth suicide and culture loss : Changing community conversations for prevention. *Social Science & Medicine*, 63, 2938-2
- Wexler, L. (2009). The importance of identity, history, and culture in the wellbeing of Indigenous youth. *The Journal of the History of Childhood and Youth*, 2(2), 267-276.
- Whitbeck, L., Chen, X., Hoyt, D. et Adams, G. (2004). Discrimination, historical loss and enculturation: Culturally specific risk and resiliency factors for alcohol abuse among American Indians. *Journal of Studies on Alcohol*, 10, 409-418.
- Winnicott, D.W. (1975). *Jeu et réalité: L'espace potentiel*. Paris, France : Éditions Gallimard.
- Yalom, I. D. et Leszcz, M. (2005). *Theory and practice of group psychotherapy*. New York, É.-U. : Basic Books.
- Yoder, K. A., Whitbeck, L. B., Hoyt, D. R. et Lafromboise, T. (2006). Suicidal ideation among American Indian youths, *Archives of Suicide Research*, 10(2), 177-190.
- Younsi, O. (2016). *Soigner, aimer*. Montréal, Canada : Mémoire d'encrier.
- Zubrick, S.R. et Robson, A. (2003). *Research Agenda: Resilience to Offending in High-Risk Groups – Focus on Aboriginal Youth*. Repéré à <http://www.criminologyresearchcouncil.gov.au/reports/2003-10-zubrick.html>