

**Université du Québec à Montréal**

**La place et le rôle des grands-mères Inuit  
dans les relations familiales intergénérationnelles**

**Mémoire présenté  
comme exigence partielle  
de la Maîtrise en Travail Social**

**par Catherine Sigouin**

**Mars 2010**

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). 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.»

**Pour ma fille Jane,  
avec qui tout a commencé.**

## Résumé

Les grand-mères Inuit assument de multiples rôles au sein de la famille et ce, dans des conditions de grande pauvreté et de manque de ressources. À l'occasion de ce mémoire, nous voulons explorer la place et les rôles des grand-mères Inuit dans les relations familiales intergénérationnelles. Cette recherche vise également à mieux comprendre les dynamiques psychosociales en présence et la pertinence d'une intervention sociale auprès des grands-mères Inuit. Inspirée du paradigme interactionniste et de la perspective interculturelle, notre analyse se base également sur des concepts-clés tels que la grand-maternité et la transmission intergénérationnelle.

Pour la collecte des données, nous avons opté pour l'entrevue semi structurée pour cette étude de type qualitatif. Nous avons interviewé huit grands-mères Inuit vivant à Inukjuak, dans le Nunavik, ainsi que deux intervenants (à titre d'informateurs) du milieu de santé et de services sociaux travaillant au Centre de Santé Inuulitsivik. Notre démarche analytique consistait en un repérage et codage des thèmes, une analyse de contenu visant à dégager les éléments organisateurs du récit, la comparaison des contenus des discours des participantes selon les dimensions pertinentes et enfin un travail sur les catégories créées en minimisant puis en maximisant les différences entre sous-groupes.

L'étude met en lumière la place centrale et indispensable des grand-mères dans les soins et l'éducation des petits-enfants. En ce sens, elle propose une représentation culturelle de la grandmaternité qui diverge considérablement de celle de nos sociétés occidentales dites modernes. À partir des entrevues effectuées, il appert que la volonté de transmettre des valeurs de solidarité et de partage est le rôle le plus important aux yeux des grand-mères Inuit par rapport à leurs petits-enfants et cette volonté témoigne d'une préoccupation pour la survie du groupe. Cette recherche a mis en évidence différents types de grand-mères mais surtout, elle a fait ressortir une préoccupation généralisée pour les enfants et pour l'avenir de la communauté.

Ces résultats nous permettent d'énoncer certaines pistes de réflexions autour de la pratique du travail social auprès de cette communauté et de la pertinence des programmes psychosociaux actuellement en place. Nos observations tendent en faveur d'une reconnaissance du rôle essentiel des grands-mères Inuit à travers la mise en place de programmes et services mieux adaptés à cette clientèle.

**Mots clés :** Inuit, grand-mère, relation intergénérationnelle, aîné, transmission, travail social.

## Remerciements

C'est grâce au soutien de tout un village que ce projet a pu être mené à terme. Je remercie d'abord ma directrice, Michèle Charpentier, pour qui mon respect et mon admiration n'ont cessé de croître tout au long de ma rédaction. Son appui, à travers des commentaires toujours justes et constructifs, sa disponibilité et surtout sa grande expérience de la supervision et de la recherche sont des qualités rares et précieuses qui m'ont donné le souffle nécessaire pour mener à terme ce projet et ce, malgré mon nouveau rôle de mère.

Je remercie également Micheline Cloutier-Turcotte, secrétaire pour le programme de maîtrise en travail social qui a été très présente pour moi. Micheline est une mine d'informations et son soutien pour traverser les méandres administratifs a contribué en grande partie à l'achèvement de ce mémoire.

Je tiens à souligner l'aide précieuse de Carole Champagne, infirmière pivot du programme de soins à domicile à Inukjuak, dans la mise en contact avec les aînées Inuit qu'elle côtoie depuis plusieurs années. J'ai eu la chance de m'entretenir avec cette femme qui est une des rares intervenantes à vivre dans le Grand Nord depuis assez longtemps pour faire partie de la communauté. Connaissant bien les problématiques en jeu et le système de santé et services sociaux, son point de vue sur la réalité des aînés Inuit fut très instructif pour moi. Merci également à Idel, travailleur social en santé mentale à Inukjuak dont les propos m'ont aidée à étayer ma section sur les services sociaux disponibles au village.

Je suis sincèrement reconnaissante envers les grand-mères Inuit que j'ai rencontrées à Inukjuak. En l'espace d'une rencontre, ces femmes se sont confiées à moi, m'ont livré des témoignages touchants et souvent très personnels. Je les remercie du fond du cœur pour leur générosité. Ce sont des femmes admirables que j'ai eu la chance de côtoyer, elles ont de quoi être fières de ce qu'elles sont et de ce qu'elles accomplissent à tous les jours.

Enfin, merci à ma famille, vous êtes ma force, mon équilibre. Et merci à l'amour de ma vie, Thomas, merci d'être là, toujours.

## Table des matières

Résumé .....	i
Remerciements .....	ii
Introduction .....	1

### Chapitre 1. La problématique

1. Les Inuit du Nunavik .....	2
1.1. Contexte historique : des communautés marquées par une histoire de ruptures, de déracinements .....	3
1.2. Conditions de vie actuelles chez les Inuit du Nunavik .....	6
2. Les femmes Inuit et la question du genre dans la communauté Inuit .....	7
3. Les aînés Inuit .....	10
3.1. Les enjeux de reconnaissance et des services .....	10
3.2. Les grands-parents Inuit et la prise en charge des petits-enfants .....	13
4. Pertinence de l'étude et question de recherche .....	15

### Chapitre 2. Cadre théorique et principaux concepts

1. La position épistémologique .....	18
1.1. L'interactionnisme.....	18
1.2. La perspective interculturelle .....	19
2. Les concepts de base .....	22
2.1. Le Concept de grand-maternité .....	22
2.1.1. La grand-mère dans la culture occidentale .....	22
2.1.2. La grand-mère dans la culture Inuit .....	25
2.2. Le Concept de transmission intergénérationnelle .....	28
2.2.1. La transmission : un processus interactif et en évolution .....	28
2.2.2. Les théories sur les échanges entre générations .....	31
Synthèse .....	33

### Chapitre 3. Méthodologie de recherche

1. Objectifs .....	35
2. Méthodologie.....	35
3. La constitution de l'échantillon .....	36
4. Le recrutement des sujets .....	37
5. Le questionnaire .....	37
5.1. Considérations transculturelles dans l'élaboration des questions .....	38
6. Le rôle de l'intervieweur dans les entrevues .....	40
7. Déroulement des entrevues .....	41
8. Analyse des données .....	42
9. Considérations éthiques .....	42
10. Limites de l'étude .....	43

### Chapitre 4. Résultats

1. Qui sont ces grand-mères Inuit? .....	45
2. La nature des liens intergénérationnels .....	47
2.1 Configuration familiale complexe .....	47
2.2 Des relations singulières .....	48
2.3 Proximité, complicité, tensions (qualité de la relation) .....	50
2.4 Répercussions des écoles résidentielles .....	52
2.5 Sorties dans les terres, contextes de rapprochement .....	53
3. Les rôles des grands-mères dans la famille .....	55
3.1 Implication dans le parentage .....	55
3.1.1 Des grand-mères essentielles dans les soins aux petits-enfants .....	55
3.1.2 L'influence du genre dans l'implication au parentage .....	57
3.1.3 Un rôle naturel, désiré, ou imposé? .....	59
3.2 Entretenir et transmettre la culture traditionnelle Inuit .....	61
3.2.1 Transmettre des valeurs fondamentales et une identité Inuit .....	61
3.2.2 Transmission sexuée de savoir-faire : qu'est-ce qu'on transmet et comment on transmet .....	64

3.2.3	Quel modèle veulent-elles être? L'inévitable ambivalence entre style de vie traditionnel et réalité moderne .....	66
3.2.4	Les aînées : sources précieuses de connaissances .....	67
4.	Le regard des grands-mères sur les enjeux sociaux actuels .....	69
4.1	Les nouvelles réalités des jeunes .....	69
4.2	Les enjeux du système d'enseignement scolaire .....	71
4.3	Sorties nocturnes et problèmes psychosociaux dans la communauté .....	74
4.4	Leur rapport aux ressources communautaires .....	78
	Synthèse de chapitre .....	80
<b>Chapitre 5. Interprétation et discussion</b>		
1.	Qu'a-t-on appris sur la place et le rôle des grands-mères Inuit dans les relations familiales intergénérationnelles? .....	81
1.1.	Implication dans la prise en charge des enfants : des grands-mères omniprésentes et indispensables .....	81
1.2.	Les racines historiques, culturelles et sociales de la prise en charge .....	83
1.3.	La transmission intergénérationnelle, une question de survie .....	86
1.4.	Vers une typologie des grand-mères Inuit? .....	90
2.	Qu'a-t-on appris sur les besoins de soutien et de services psychosociaux des grands-mères Inuit ? .....	91
2.1.	Le non-rapport des grands-mères Inuit avec les services actuels .....	91
2.2.	Repenser le soutien et les services psychosociaux aux grands-mères Inuit .....	92
	Synthèse de chapitre .....	95
	Conclusion .....	97
	Pistes de recherche .....	98
	Bibliographie .....	102
	Annexe A : Formulaire de consentement en anglais et en inuktitut .....	I
	Annexe B : Grilles d'entrevue .....	IV



## Introduction

Depuis quelques années, la grand-parentalité fait l'objet d'études fort intéressantes au Québec (Darveau, 1994; Lefebvre, 1996; Olazabal et Desplanques, 2009) comme en France (Attias-Donfut et Segalen, 2007) et aux États-Unis (Hayslip, Shore, et Henderson, 2000). On ne peut en dire autant des grands-parents autochtones sur lesquels il existe très peu de littérature (Mutchler et al., 2007). C'est suite à la lecture d'un article sur l'adoption coutumière chez les autochtones que l'idée d'explorer les représentations familiales des grand-mères Inuit a vu le jour. Ce type d'adoption, particulièrement fréquent au sein des communautés Inuit, consiste généralement en l'adoption par les grands-parents d'un enfant de leur fille ou fils qui ne peut en assumer la responsabilité. En prenant connaissance de cette pratique, notre première réaction fut un mélange d'admiration et de perplexité devant ces personnes vieillissantes qui prennent sur elles de replonger dans ce que les anglais nomment avec justesse le «parenthood», ou «motherhood» dans le cas des femmes, c'est-à-dire ce temps et cet état à la fois de responsabilités et d'éducation mais aussi de soins, d'attentions et d'inquiétudes. Qui sont donc ces femmes d'expérience, détentrices de la mémoire familiale et de savoirs uniques, témoins des événements historiques marquants pour plusieurs générations, qui assument, dans des conditions de grande précarité, une multitude de fonctions au sein de la famille?

Le présent mémoire se propose d'explorer la place et les rôles des grand-mères Inuit dans les relations familiales intergénérationnelles ainsi que leur rapport aux ressources psychosociales actuellement disponibles. Pour ce faire, nous dresserons en premier lieu une problématique exhaustive basée sur l'état actuel des connaissances sur le sujet. Nous poserons ensuite le cadre théorique et conceptuel dans lequel s'inscrit notre étude, suivi de la méthodologie détaillée que nous avons utilisée. Nous pourrions alors plonger dans le cœur des entrevues effectuées à Inukjuak dans le Nunavik. Après avoir exposé nos résultats, nous terminerons par un chapitre sur l'interprétation et la discussion de ces résultats, à la lumière de la littérature déjà existante.

# Chapitre 1. La problématique

## 1. Les Inuit du Nunavik

Nous tenterons dans cette section d'expliciter la pertinence de l'objet d'étude et cerner la problématique à la base de ce projet de recherche. Dans un premier temps, il importe de définir qui sont les Inuit. Soulignons d'emblée que comme tout peuple ayant une identité culturelle commune, les Inuit ne représentent pas un groupe homogène. Plusieurs sous-cultures coexistent sous cette même désignation (Swinton, 2009). Les études recensées ne portent pas spécifiquement sur une communauté parmi les Inuit, tout au plus, elles peuvent être centrées sur une région en particulier, c'est pourquoi, à moins d'informations plus détaillées sur la sous-culture derrière le label Inuit, cette revue de littérature porte sur les Inuit de façon générale.

Environ 5 % des personnes déclarant une identité autochtone au Canada, soit plus de 45 000, sont des Inuit<sup>1</sup>. La plupart des Inuit du Canada vivent maintenant dans l'une des quatre régions suivantes: la région d'Inuvialuit (le long de la côte arctique des Territoires du Nord-Ouest), le Nunavut (territoire de l'Arctique de l'est), le Nunavik (nord du Québec), et le Nunatsiavut (côte nord du Labrador). Au Nunavik, ils sont près de 11 000 qui vivent répartis dans 14 villages situés dans l'Arctique québécois bordant la baie d'Hudson et la baie d'Ungava (Wilkins et al., 2008). C'est sur cette communauté Inuit, sise au nord du Québec, que porte notre étude. Comparativement aux autres langues autochtones, l'inuktitut demeure fort. La majorité des Inuit, environ 70 %, ont déclaré pouvoir soutenir une conversation en inuktitut et presque autant (65 %) ont dit le parler au moins régulièrement à la maison. (Statistique Canada, 2003).

---

<sup>1</sup> Le terme « Autochtones » désigne les premiers peuples d'Amérique du Nord et leurs descendants. La Constitution canadienne reconnaît trois groupes de peuples autochtones : les Indiens (souvent appelés « Premières nations »), les Métis et les Inuit (Affaires indiennes et du Nord Canada : [www.ainc-inac.gc.ca](http://www.ainc-inac.gc.ca))

Il existe de nombreuses études sur les conditions de vie socioéconomique des Inuit et une littérature importante, surtout anthropologique, s'intéressant à la culture et aux représentations Inuit. À travers toutes ces recherches, le passé douloureux des peuples autochtones reste une trame de fond essentielle à la compréhension du portrait actuel de la communauté Inuit. Lorsque l'on aborde la question de la transmission intergénérationnelle et de l'héritage culturel, on ne peut passer sous silence l'histoire de la colonisation des communautés autochtones puisqu'elle a contribué à façonner la réalité actuelle des relations familiales au sein du peuple Inuit. Bien que dépassant le cadre de ce présent mémoire, nous jugeons essentiel de faire un bref rappel du contexte historique particulier qui a marqué la communauté Inuit du Nunavik.

### **1.1 Contexte historique : des communautés marquées par une histoire de ruptures, de déracinements**

L'histoire des Inuit du Nunavik comme celle de l'ensemble des peuples autochtones de l'Amérique du Nord, porte la cicatrice de la colonisation européenne. C'est une histoire de décimation par maladies infectieuses, guerres et suppression active d'une culture et d'une identité tel un génocide (Kirmayer et al., 2000). Ajoutons que la colonisation est loin d'être le fait d'un passé lointain car celle-ci ne s'est pas terminée avec la Confédération. En effet, au cours du 19<sup>ème</sup> siècle, les politiques gouvernementales canadiennes s'orientèrent davantage vers des mesures contraignantes telles que la sédentarisation forcée, la création de réserves, la relocalisation vers des régions éloignées, les écoles résidentielles et le contrôle bureaucratique. Toutes ces politiques «contemporaines» ont continué à détruire les cultures autochtones (Miller, 2000). L'expérience désastreuse et récente (dans les années 50) de la relocalisation des Inuit dans le Nord éloigné pour protéger la souveraineté canadienne est un exemple éloquent de ce processus de transformation culturelle forcée. Il fait montre de la persistance d'un manque flagrant de respect de la réalité écologique et culturelle de ce peuple (Tester et Kulchyski, 1994; Marcus, 1992; Commission Royale sur les Peuples Autochtones, 1994). Chansonneuve (2005) résume ainsi ces événements :

«La découverte de riches gisements minéraux et la nécessité d'établir des bases aériennes stratégiques pour l'OTAN à l'époque de la guerre froide, dans les années 1950, ont suscité un nouvel intérêt pour le Nord, ce qui a considérablement modifié

la vie culturelle et politique des Inuits. Cet intérêt a marqué le début des réinstallations forcées, au cours de laquelle le gouvernement canadien retira de force les Inuits de leurs foyers et territoires de chasse ancestraux pour les déplacer dans des établissements centralisés créés par le gouvernement. Cette coupure des terres ancestrales a causé une affliction encore ressentie par beaucoup d'Inuits aujourd'hui» (Chansonneuve, 2005 :16).

Les politiques et les pratiques de déracinement ont visé d'autre part les systèmes de prise en charge des enfants autochtones, incluant les Inuit, et marqué des générations dans toutes les communautés au Canada. L'idéologie sous-jacente aux pensionnats était l'isolement des enfants autochtones de leur communauté pour leur inculquer des valeurs considérées supérieures et les mener à la civilisation; l'objectif explicite du gouvernement étant l'assimilation (CRPA-Commission Royale sur les Peuples Autochtones, 1996). Les pensionnats fédéraux sont maintenant largement reconnus comme ayant eu un effet négatif sur le bien-être des autochtones, de leurs familles et de leurs communautés (Statistique Canada, 2003). Les écoles résidentielles et l'adoption à l'extérieur de la communauté par des familles non-autochtones furent imposées dans un effort systématique d'assimilation culturelle dirigé sur les enfants autochtones. Le but avoué de ces placements étaient de les arracher à la culture «sauvage» et, forcément, à leur famille (Milloy, 1999 dans Castellano, 2002). Dans ces écoles, on encourageait les autorités à « lutter par tous les moyens contre tout ce qui pouvait entretenir dans la mémoire des enfants des habitudes et des souvenirs que la formation industrielle a justement pour objet de faire disparaître » (Rapport Reed de 1889 cité dans CRPA, 1996: 365). On interdisait donc aux enfants autochtones de parler leur langue maternelle ou de pratiquer leurs coutumes traditionnelles, anéantissant ainsi l'identité autochtone en séparant des générations d'enfants de leurs familles (CRPA, 1996). Le retour des pensionnats s'avérait particulièrement difficile pour les enfants; ceux-ci revenaient comme des étrangers, « ils n'avaient tissés aucun lien avec leur famille et certains ne pouvaient pas vivre sans la discipline excessive à laquelle ils étaient bien habitués » (Castellano, 2002 : 17). Selon les chercheurs, la privation et les mauvais traitements a laissé des traces, voire des marques, encore perceptibles chez les enfants de la troisième génération.

«Les adultes autochtones, coupés de leur racine pendant leur enfance en raison des placements en famille d'accueil ou de l'adoption, cherchent à renouer avec leurs origines, souvent sans soutien social et émotionnel, mais avec des résultats décevants» (Fournier et Crey, 1997, dans Castellano, 2002 : 17).

Interrogé par Huot (2007), un intervenant social travaillant avec les Inuit dans les Territoires du Nord-Ouest se questionne sur le lien possible entre le décrochage scolaire, les problèmes de comportement à l'école et l'histoire des pensionnats.

«Les enfants sont souvent en conflits avec les enseignants, ils n'arrivent pas à maîtriser leurs sentiments et leur colère et, souvent, il y a de la violence envers les enseignants ou les intervenants. Je ne sais pas s'il s'agit de conséquences ou d'effets des pensionnats, mais le problème perdure et m'inquiète» (Huot, 2007 :37).

C'est seulement récemment que l'ampleur des actes de maltraitance physique, sexuelle et émotionnelle dans ces écoles résidentielles a été reconnue (Chrisjohn et al., 1997). Au-delà de l'impact sur ces individus de la séparation radicale avec leur famille, des multiples pertes, de la privation et de la brutalité, le système des écoles résidentielles a refusé aux communautés autochtones les droits fondamentaux de transmettre leur tradition et de maintenir leur identité culturelle (Kirmayer et al., 2000). Nombreux pensionnaires furent marqués par une perte de sécurité affective, par la destruction de liens familiaux et par l'oubli de l'héritage, pour ne mentionner que quelques conséquences dévastatrices de ces écoles résidentielles (Chrisjohn et al., 1997; Fournier et Crey, 1997). Ces effets négatifs sont encore présents aujourd'hui et doivent être analysés en lien direct avec les problèmes qui sévissent actuellement au Nunavik.

Le retour historique sur les systèmes de prise en charge des enfants est particulièrement pertinent lorsque l'on s'intéresse à la réalité des aînés Inuits. Selon l'Enquête auprès des Peuples Autochtones de 2001, 14 % des Autochtones âgés de 55 ans et plus (incluant les Inuit, les Indiens d'Amérique du Nord et les Métis) ont fréquenté un pensionnat fédéral, tout comme 11 % des Autochtones âgés de 45 à 54 ans. Parmi ces populations, les Inuit âgés entre 45 et 55 ans montrent le pourcentage le plus élevé de fréquentation d'un pensionnat (44 % ont déclaré l'avoir fait) suivis des Inuit âgés de 55 ans et plus (30 %) (Statistique Canada, 2006). Quel impact ont eu ces événements sur la transmission de leur savoir aujourd'hui? Quelles en sont les implications dans les relations intergénérationnelles, particulièrement pour les femmes Inuit devenues aujourd'hui grands-mères?

## 1.2 Conditions de vie actuelles chez les Inuit du Nunavik

Après ce bref survol historique, nous nous intéresserons ici à quelques éléments des conditions de vie actuelles des Inuit. L'enquête de santé auprès des Inuit du Nunavik 2004 fournit un grand nombre de données sociodémographiques sur cette population (Anctil, 2008). Le Nunavik se caractérise d'abord par une forte proportion de jeunes: 40 % des habitants ont moins de 15 ans. Cette proportion est deux fois plus élevée qu'ailleurs au Québec. On y constate également un niveau très bas d'éducation puisque seulement 22 % de la population de 15 ans et plus détient un diplôme d'études secondaires ou plus. Il y a très peu de possibilité d'emplois stables et bien rémunérés au Nunavik. D'ailleurs, 58 % des Inuit vivent sous le seuil de revenu annuel de 20 000\$. Les emplois disponibles sont précaires et généralement à temps partiel (Anctil, 2008). La Commission Royale sur les Peuples Autochtones (CRPA) dans son rapport de 1996 mentionne également le taux élevé de grossesse chez les adolescentes, de problème d'alcoolisme et de dépendance aux drogues au sein des communautés autochtones. À cela, s'ajoutent des problèmes de pauvreté, de crise et de séparation familiale.

La faible espérance de vie au Nunavik, de même que sa baisse substantielle entre 1991 et 2001 (elle a diminué de près de quatre ans) sont des données particulièrement frappantes et importantes pour la présente étude et à mettre en lien avec la précarité des conditions de vie. En 2001, l'espérance de vie y était de 57, 5 ans pour les hommes et de 67,3 ans pour les femmes.<sup>2</sup> De plus, l'espérance de vie dans les régions où vivent les Inuits au Canada était d'environ six ans inférieure à celle des Premières nations du Canada (Wilkins, 2008). Le taux de suicide chez les Inuit est alarmant d'autant plus qu'il ne cesse d'augmenter. En 2004, 14% des Inuit du Nunavik auraient sérieusement pensés s'enlever la vie et 6,7% auraient tentés de se suicider (Anctil, 2008). Le taux de suicide chez les Inuit est 11 fois supérieur à la moyenne nationale (Inuit Tapiriit Kanatami, 2007).

---

<sup>2</sup> Mentionnons à titre indicatif que l'espérance de vie moyenne au Québec est de 79 ans, soit 76 ans pour les hommes et 82 ans pour les femmes (Statistique Canada , 2006).

Enfin, un problème social actuel majeur sévissant dans les villages Inuit du Nunavik est le surpeuplement dû à la pénurie de logement (Statistique Canada, 2006). Ce phénomène n'est pas sans rapport avec la surreprésentation des ménages multigénérationnels chez les autochtones des premières nations. La plupart des Inuits vivent avec d'autres membres de la famille compte tenu du taux élevé de natalité et du problème de pénurie de logement dans la région. Les ménages multigénérationnels représentent donc 31% des ménages du Nunavik alors que cette proportion n'atteint pas 1% ailleurs au Québec (Anctil, 2008). Ces constats ne sont pas sans susciter certains questionnements. Que représente cette cohabitation multigénérationnelle, contexte particulier de proximité, pour les aîné-es de la communauté? Quel impact ce mode de vie a-t-il sur la place et le rôle des grands-parents, sur les relations et la transmission intergénérationnelles plus précisément?

Pour bien saisir les multiples enjeux du rôle des grands-mères Inuit au sein de leur famille, nous nous pencherons à présent sur l'état des connaissances concernant les femmes Inuit avançant en âge et en expérience.

## **2. Les femmes Inuit et la question du genre dans la communauté Inuit**

«Women are the essence and the centre of the family relations» (Beique, 1986: 55). Les femmes Inuit sont chargées essentiellement de donner la vie, de l'entretenir et de la protéger. «Une femme qui n'accomplit pas ces tâches n'a pas sa place dans la société inuit, encore aujourd'hui. C'est par cela qu'une femme se définit, qu'elle existe, que sa vie a un sens» (Beique, 1986 :71).

La colonisation a eu une influence marquée sur les rapports entre hommes et femmes autochtones en survalorisant le domaine public/ masculin. Traditionnellement, la division du travail était basée sur le sexe mais n'était pas rigide, c'est-à-dire que les rôles pouvaient être remplis par le sexe opposé au gré des circonstances. L'autonomie des individus était encouragée de façon à ce que tous puissent, en cas de besoin, se débrouiller seul en exécutant toutes les tâches nécessaires à la survie (Boucher, 2005). Il était socialement admis que chaque individu garde le contrôle du produit de son labeur et ce, peu importe son sexe, ce qui était tout à fait inadmissible aux yeux des autorités coloniales (Clément 1993, Leacock 1979). Un des objectifs des politiques d'assimilation fut donc l'introduction de la structure familiale

européenne, avec l'autorité masculine, la fidélité féminine et l'élimination du droit au divorce (Boucher, 2005). L'imposition du modèle patriarcal fut facilitée par le changement d'occupation et d'utilisation du territoire, la commercialisation des fourrures, la sédentarisation et plus tard par la Loi sur les Indiens (Kenny 2002). Conséquemment, le statut social public des hommes fut majoré, au détriment de celui des femmes. Les propos d'intervenants à Inukjuak abondent dans ce sens en déplorant les rapports inégaux entre les hommes et les femmes de la communauté :

«Nous sommes ici dans une société vraiment patriarcale, les hommes ont beaucoup plus de pouvoir que les femmes. Elles n'ont pas beaucoup l'occasion de s'exprimer. Comme c'est l'homme qui est le chef de la famille, c'est l'homme qui décide et prend toutes les décisions» (Informateur-clé no.1)

«Je sais que les hommes sont 'rough' avec les femmes. La condition féminine n'a pas passé ici encore» (Informatrice-clé no.2)

Aujourd'hui, « les femmes restent maîtresse du domaine privé – famille, santé, entretien domestique -, mais l'accès au domaine public, - politique, économique, etc. - où la présence des hommes est prédominante, leur est difficile, voire refusé » (Boucher, 2005 : section 2.5.2). Ce changement dans la structure sociale a plusieurs conséquences dont la transformation de la nature, des lieux et les modes de transmission des savoirs traditionnels par les femmes dans la communauté. Il appert donc que la famille, via la cohabitation intergénérationnelle et le rôle de grand-parentage, constitue le principal espace de réalisation et de transmission pour les femmes Inuit.

Dans un autre ordre d'idées, le fait d'être une femme ne détermine pas nécessairement l'identité sexuelle. Beique dans sa thèse sur le savoir et sa transmission chez les femmes Inuit du Québec nordique, s'est notamment penchée sur le phénomène de changement de genre, l'«angutirurtitauvup» qui signifie «celle qu'on fait être un homme», c'est-à-dire la fille qu'on élève en garçon (Beique, 1986). Plusieurs femmes qu'elle a rencontrées ont ainsi été élevées en garçon. L'anthropologue Jean L. Briggs avant elle expliquait que cette coutume était bien réelle chez les Inuit et celle-ci «permet de changer le genre d'un enfant [...]. Souvent on agit ainsi pour de pures raisons d'ordre pratique. Si tous les enfants sont des filles et qu'on a besoin d'un chasseur, alors on pourra décider d'élever l'enfant, même si c'est une fille, comme un garçon [...]. Ces enfants sont alors bel et bien élevés et soignés comme s'ils appartenaient aux membres du sexe opposé au leur. On leur enseigne toutes les techniques



nécessaires à l'apprentissage du rôle caractérisant les membres de ce sexe» (Briggs, 1983 : 15, cité dans Beique, 1986). Ces femmes élevées en garçon ont de l'initiative et de l'influence sur le groupe social ; par leur apprentissage de la chasse, elles ont acquis une autonomie qui leur fait occuper une place très valorisée dans la vie familiale et communautaire (Beique, 1986).

Bernard Saladin d'Anglure (1985) évoque également cette particularité propre aux Inuits et propose la construction d'un paradigme ternaire des catégories sociales de sexe en parlant d'un «troisième sexe» social pour ces individus dont la socialisation impliquerait un chevauchement de la frontière des sexes sociaux (Saladin d'Anglure, 1985 dans Hélène Guay, 1988). Les Inuit pensent que c'est l'éponyme de l'enfant à naître - l'éponymie étant le fait de donner à un enfant le nom d'une personne adulte vivante ou morte, peu importe le sexe de cette personne - qui choisit à travers lui s'il veut appartenir à la gent féminine ou masculine (Guay, 1988). À la fin des années 80, la transformation de l'identité sociale de sexe d'un enfant se produit toujours mais sa visibilité est plus atténuée. L'adhésion à la religion chrétienne a sûrement contribué à diminuer la vitalité de cette pratique (Guay, 1988).

Quoi qu'il en soit, certaines femmes rencontrées lors des entrevues auront peut-être été témoins de ce phénomène ou seront peut-être elles-mêmes «angutiruritauvup», élément qu'il faudra alors prendre en compte pour en estimer l'impact sur leur rôle et leur place au sein de la famille. Enfin, de façon plus large, on peut se demander comment les différences de genre dans les rôles et les statuts se traduisent dans la transmission intergénérationnelle, plus précisément dans le mode de transmission et dans la nature de ce qui est transmis aux filles et aux garçons. Ces informations peuvent nous fournir des pistes concernant les perceptions des femmes âgées des rapports hommes-femmes dans la communauté.

### 3. Les aînés Inuit

#### 3.1 Les enjeux de reconnaissance et des services

Nous tenterons ici de dresser un portrait général des aînés Inuit. Précisons d'abord qu'ils vivent au sein de leur famille. En 2001, la vaste majorité des aînés Inuit (84 %) vivaient avec des membres de leur famille (Statistique Canada, 2003). Chez les Innuvialuits, dans les territoires du nord-ouest, à moins d'une situation médicale nécessitant un déplacement à l'extérieur de la communauté, «la famille s'occupe des aînés dans la communauté. Lorsqu'une personne se trouve dans un état où elle devrait être placée en maison d'hébergement, la famille préfère s'en occuper» (Huot, 2007). Mais l'on peut se demander s'il s'agit véritablement d'un choix. Au Nunavik, notamment, les installations permettant des soins de longue durée sont rares et les places limitées (Lévesque, 2005).

«J'ai 4 cas de CHSLD à domicile. [...] C'est lourd pour les familles, des fois j'en retrouve, avec plus ou moins de soins, qui n'ont pas mangé, qu'on ne s'en occupe pas, qui sont tout salis, qui ne sont pas changés» (informatrice clé no.2 Infirmière soins à domicile)

De plus, nous l'avons vu, les Inuit sont actuellement confrontés à une importante pénurie de logement. Les données statistiques font état des maisons ayant besoin de réparations importantes. Environ 9% des aînés autochtones vivent dans des maisons surpeuplées (Statistique Canada, 2003), les aînés Inuits étant encore une fois les plus touchés par ce problème (24% d'entre eux).

Concernant la place des aînés Inuit au sein de la communauté, ils semblent jouir d'un statut privilégié de par leur grande expérience de vie. Plusieurs auteurs ont abordé le rôle des aînés dans la transmission de l'héritage culturel, comme porteurs d'un savoir unique. Le recours aux savoirs et expériences des aînés est un moyen de reprendre contact avec les coutumes traditionnelles (Castellano, 2002; Oosten et Laugrand, 2002).

«Les peuples autochtones partout au Canada participent au processus de retour aux traditions culturelles. Ils demandent l'aide aux Aînés dans leur recherche des connaissances durables qui serviront aux peuples de l'époque contemporaine» (Castellano, 2002, p.22).

Une infirmière en soins à domicile rencontrée à Inukjuak évoque le respect que permet le statut d'aîné :

«Les aînées ici je les vois aller et elles sont relativement respectées. Si je vois ma M. qui va à la Coop et qui veut aller à la toilette, elle demande à n'importe qui, ils vont l'aider, parce que c'est une aînée. J'ai vu des aînés moi arriver aux caisses puis dire au jeune, c'est moi qui passe. Puis le jeune il dira rien, c'est un aîné. Ils ont un certain pouvoir. [...] P., celle qui a des pertes de mémoire et puis tout, elle est très respectée. Très respectée parce que quand y a un suicide, elle est tout le temps là, elle fait partie du cercle des vieilles femmes quand y a un décès. Ce qui fait que c'est quelqu'un de très respecté » (Informatrice-clé no.2)

Pourtant, les aînés n'ont pas forcément cette perception. Les propos d'un intervenant social travaillant à Inukjuak soulignent plutôt la déception des aînés Inuit face à leur rôle au sein de la communauté, ils ne se sentent pas reconnus à leur juste valeur :

« Ce que j'entends des aînés c'est qu'ils ne sont pas bien traités dans la communauté par les jeunes, c'est ça leur déception, la façon dont ils sont traités par les jeunes. Et en plus, ils se disent qu'ils ont beaucoup de choses à apprendre à leur jeunesse, mais les jeunes ne veulent rien savoir. C'est cette opposition là ou ce fossé entre les jeunes et les adultes qui leur fait vraiment très très mal » (informateur-clé no.1)

Ces besoins de reconnaissance et d'écoute sont-ils considérés dans les services communautaires mis en place au Nunavik? Pour tenter de répondre à cette question, il faudrait d'abord se pencher sur ce qui existe en termes de ressources et de services auprès de cette communauté et plus particulièrement auprès des aînés Inuit. La littérature en sciences sociales sur les Inuit ne touche que rarement aux questions d'intervention ou de pratique auprès de ces communautés. Notre recension des écrits témoigne de cette lacune puisque la plupart des études se situent dans le champ de l'anthropologie et de la sociologie, mais il en existe très peu en travail social. Les quelques travaux recensés sont généralement centrés sur les enfants et les cas de protection de la jeunesse et n'abordent pas le sujet des aînés. Ship et Tarbell, dans un document datant de 1997, constataient déjà ce manque d'intérêt. En faisant référence aux aînés des communautés des Premières Nations, Inuit et des minorités ethnoculturelles, elles remarquaient :

«Leurs besoins particuliers, en tant que membres de groupes culturellement marginalisés, pour des raisons historiques très variables, ne sont pas considérés par les organismes ou les services des cultures dominantes qui oeuvrent auprès des

personnes du troisième âge ni par la littérature traitant de leurs besoins». (Ship et Tarbell, 1998 : Site de l'ONRIISC)

D'une façon générale, les ressources communautaires dans le Nunavik manquent cruellement. Les organismes offrant des services à la famille sont encore malheureusement marginaux (Castellano, 2002).<sup>3</sup>

Il n'y a présentement qu'un seul travailleur social à Inukjuak dont le mandat couvre la clientèle avec des problèmes de santé mentale, la clientèle adulte en général et les personnes en perte d'autonomie liée au vieillissement (PALV selon le jargon du ministère de la santé et des services sociaux)(informateur-clé no.1). Le problème de logement est également en cause dans le manque de personnes ressources pour soutenir les membres de la communauté :

« C'est pas une pénurie de personnel c'est une pénurie de logement. On est supposé avoir deux travailleurs sociaux, puis on en a juste un. C'est à cause du logement! Où tu veux les loger? Là on a eu deux travailleurs sociaux, ils ont été logés à l'hôtel tout l'été! Comprends-tu que ça n'a pas d'allure? » (informatrice-clé no.2)

Pour les programmes ciblant spécifiquement les aînés Inuit, le site de la Régie régionale de la santé et des services sociaux (RRSSS) propose un guide des ressources disponibles à Inukjuak. Une ressource est mentionnée pour les personnes âgées, il s'agit d'un groupe d'aide qui «offre l'opportunité aux personnes âgées, aux personnes en perte d'autonomie et aux personnes avec des troubles physiques ou psychiques de participer à des activités de camping et de randonnée, en bateau ou à pied » (RRSSS Nunavik, 2003). Selon les informations fournies sur le site, cette ressource organise aussi des ateliers de conte, des services de transport et de commissions. Cependant, cette programmation semble désuète. En effet, les intervenants rencontrés sur le terrain n'ont jamais entendu parlé de ce programme ni des activités proposées. Il faut tout de même mentionner les efforts à un niveau local pour entreprendre des projets impliquant la participation des personnes âgées. Ainsi, à Inukjuak, des activités telles que des sessions d'exercice (marche, randonnées) ou des après-midi communautaires (séances de tricot ou parties de carte) sont proposées régulièrement, cependant aucun service de soutien tel qu'un suivi psychosocial n'est disponible :

---

<sup>3</sup> L'auteure évoque un programme comme Bon Départ développé à l'intention des autochtones et qui cible des problématiques liées à l'éducation précoce des enfants mais qui « ne peut régler le problème du stress causé par l'isolement, la pauvreté, les piètres conditions de logement que vivent très fréquemment les jeunes mères monoparentales autochtones » (Castellano, 2002 : 26).

«Oui ils ont besoin d'écoute. Ça serait de tout identifier les gens qui ont besoin d'écoute, mais il n'y a aucune ressource pour répondre à leur besoin. Ça je trouve ça dommage» (informatrice-clé no2)

Ainsi, bien que les aînés Inuit soient respectés pour leur expérience, leur sagesse et leurs conseils, et qu'ils occupent une place symboliquement importante au sein de la communauté, ce statut ne se reflète pas dans les services mis à leur disposition, pour offrir une écoute à leurs besoins, puisqu'en fin de compte, peu de ressources leur sont consacrées. On peut d'ailleurs se demander quelle perception ont les aînés Inuit des ressources communautaires? Sont-elles nécessaires, pertinentes? Peuvent-elles être mises à contribution pour soutenir les aînés dans leur rôle au sein de la famille? Pour développer des pistes d'intervention autour de la famille et des relations intergénérationnelles, et même d'abord en questionner la pertinence, nous pensons qu'il est essentiel d'impliquer les aînées et connaître leur perception à ce sujet.

### **3.2 -Les grands-parents Inuit et la prise en charge des petits-enfants**

Comme nous l'avons souligné précédemment, l'espérance de vie chez les Inuit du Nunavik a chuté de 66, 5 à 62,8 ans entre 1989 et 2003 (Wilkins, 2008). Effet conjugué de la faible espérance de vie et du jeune âge des premières grossesses, 75 % des grands-parents des premières nations ont moins de 65 ans (Anctil, 2008). Pour bien saisir la situation actuelle des grands-mères Inuit, il est impératif de nous attarder un instant sur l'organisation familiale autour des soins et de l'éducation des enfants.

La prise en charge des petits-enfants par les grands-parents, surtout les grands-mères, est un phénomène courant chez les Inuit, de même que chez les Premières Nations en général (Bahr, 1994; Mutchler et al., 2007). L'adoption coutumière, qui est une forme d'adoption spécifique aux peuples autochtones, illustre bien cette tendance normalisée. Depuis 1980 au Québec, l'adoption coutumière chez les peuples autochtones est légalisée et n'implique aucune procédure juridique. C'est une adoption privée entre deux familles autochtones. Aucun travailleur social ou avocat n'est donc impliqué. Une telle adoption est légale si le

Commissaire des adoptions, choisi par la communauté, déclare que cela a été fait selon les traditions et en suivant les coutumes autochtones (Armitage, 1993).

Les motifs de ces adoptions varient grandement; il peut, par exemple, s'agir d'un couple adoptif incapable d'avoir des enfants, ou de parents naturels qui ne veulent ou ne peuvent pas prendre soin de leur enfant. Aussi longtemps qu'une femme ne se jugera pas apte à garder les enfants, ceux-ci seront donnés en adoption. Les grands-parents sont souvent les personnes désignées pour cette prise en charge, dans le cas notamment d'une grossesse non désirée chez une adolescente (Fuller-Thomson, 2005). Des grands-parents vivant avec leurs petits-enfants, sans la présence des parents, est un phénomène très fréquent chez les autochtones et surtout chez les Inuit. Selon Statistique Canada (2003), le Nunavut est la province avec le plus haut taux de ménages caractérisés par l'absence d'une génération (2,3% de tous les enfants de 0 à 14 ans) suivi des territoires du nord-ouest (1,3%).

Adoption ou non, la responsabilité face aux petits-enfants et leurs soins a des effets bénéfiques chez les grands-parents tels que l'amour et la reconnaissance reçus en retour et la tranquillité d'esprit de savoir la famille toujours unie et en sécurité, mais peut également peser très lourd sur les épaules des grands-parents. Selon les propos de certaines femmes âgées Inuit recueillis par Beique (1986 : 80), la responsabilité d'un enfant ou d'un adolescent lorsqu'on est vieux est « plus souvent qu'autrement une cause de souci ». Fuller-Thomson (2005) remarque que la prise en charge des petits-enfants par les grands-parents des Premières Nations, est associée à une plus grande pauvreté, à des risques plus élevés d'épisodes de dépression et à des contraintes dans les activités quotidiennes. Les grands-parents autochtones sont extrêmement sollicités que ce soit au niveau financier, émotionnel ou physique. En effet, comparés aux grands-parents non autochtones, les grands-parents des Premières Nations canadiennes sont plus nombreux à s'occuper d'une personne plus âgée et à dépenser plus de 30 heures semaine dans les soins aux tâches domestiques et aux soins des petits-enfants (Fuller-Thomson, 2005). L'auteure constate chez les grands-parents Inuit, particulièrement ceux qui élèvent seuls les petits-enfants, l'accumulation des rôles : maîtres de maison, époux, parents d'enfants adultes ayant souvent de graves problèmes, employés, en plus de leur rôle de grands-parents. Dans sa thèse, Beique (1986) abonde dans ce sens : « ça

semble toujours avoir été les femmes plus âgées qui ont assumé la part la plus lourde de la tâche, laissant aux plus jeunes [...] le temps de vivre leur maternité » (Beique, 1986 :118). De plus, les 2/3 de ces grands-parents sont sans emploi alors que la majorité a moins de 65 ans (Fuller-Thomson, 2005). Le revenu moyen des grands-parents autochtones est de 70% inférieur à celui des grands-parents non-autochtones. Près de 2/3 des grands-parents autochtones s'occupant des petits-enfants sont des femmes.

Comme nous le verrons lorsque nous aborderons le concept de la grand-parentalité dans le second chapitre, le rôle des grands-mères est central dans l'organisation du système familial Inuit. En plus des études qui témoignent de l'ampleur de cette fonction, les intervenants rencontrés nous ont également fait part de leurs observations en ce sens :

« Je pense que les personnes âgées jouent un rôle très important, au niveau de la stabilisation de la famille et de la cohésion sociale. [...] Presque toutes les grands-mamans ici ont des petits enfants adoptés. Donc je pense que c'est quand même un rôle très important qu'elles jouent. Au niveau de l'éducation, de l'encadrement de leurs petits-enfants, au niveau de la cohésion familiale, de ce côté-là je pense qu'elles méritent des fleurs!» (informateur-clé no.1)

«Elles ont un grand rôle! Si les grands-mères n'étaient pas là... combien est-ce qu'il y a de grands-parents ici qui ont adopté les enfants de leur..., leurs petits-enfants. Énormément. Écoute, elles ont un immense rôle» (Informatrice no.2)

Ainsi, les grands-parents, particulièrement les femmes, doivent assumer de multiples rôles au sein de la famille et ce, dans des conditions de grande pauvreté et de manque de ressources. Comment ces femmes grands-mères perçoivent-elles cette réalité? Qu'ont-elles à dire sur leur rôle et leur place au sein de la famille et des relations intergénérationnelles? Il s'avère impératif de leur donner la parole pour entendre leur point de vue sur leur situation actuelle et de là interpeller les politiques et les pratiques sociales.

#### **4. Pertinence de l'étude et questions de recherche**

Nous ferons ici un bref retour sur ce que l'on peut retenir de cette recension des écrits. Cette synthèse nous permettra de cerner la pertinence de la présente étude et de dégager notre question et nos objectifs de recherche.

Les relations intergénérationnelles chez les Inuit du Nunavik sont à appréhender à la lumière du contexte historique marquant de la colonisation et des écoles résidentielles. Elles se placent également dans un contexte socioéconomique actuellement difficile : les Inuit du Nunavik sont en effet confrontés à une surreprésentation de pluri-toxicomanie, de grossesses précoces, à des conditions économiques précaires, ainsi qu'à des problèmes de logement et de surpeuplement ayant pour conséquence une promiscuité intergénérationnelle. L'impact de ce mode de vie sur les relations familiales et la transmission intergénérationnelle reste à explorer. D'autre part, l'influence de l'Église catholique et son imposition du modèle patriarcal a mené à une dégradation du statut social de la femme Inuit dans le domaine public. La famille, via la cohabitation intergénérationnelle et la grand-maternité notamment, reste aujourd'hui le principal espace de parole, de réalisation et de transmission pour les femmes aînées Inuit.

Plusieurs recherches ont démontré le rôle crucial de ces femmes au sein de la famille, tant au niveau de la cohésion familiale, de la gestion des conflits que de la transmission des savoirs. En outre, les grands-mères Inuit ont une grande responsabilité dans les soins et l'éducation des petits-enfants, qu'ils soient adoptés et élevés comme leur propre enfant ou non. Cette prise en charge s'ajoute aux multiples rôles d'épouse, de mère, d'employée.

D'autre part, les besoins en termes de services sociaux et de santé sont criants au Nunavik et bien qu'il existe un programme pour les personnes âgées en perte d'autonomie, selon les propos des informateurs-clé interrogés à Inukjuak, les personnes âgées ne représentent pas une cible prioritaire pour les intervenants sociaux présents à Inukjuak. Pourtant, de par l'accumulation des rôles au sein de la famille et particulièrement vis-à-vis des enfants, il appert que les aînées Inuit sont extrêmement sollicitées et ainsi plus à risque de souffrir d'épuisement et de malaises physiques. Entre les services pour les personnes en perte d'autonomie et les programmes Enfance-famille, les grand-mères présentées ici se retrouvent entre deux chaises, aucune ressource n'étant finalement adaptée à leurs besoins.

Pour comprendre la réalité de ces femmes qui assument des rôles fondamentaux au sein de la famille et ce, dans des conditions de grande précarité socio-économique, ainsi que pour saisir les enjeux réels de l'adéquation des services aux aînés dans les communautés Inuit, il est essentiel de connaître le point de vue des acteurs en question.



Nos **questions de recherche** sont donc les suivantes:

Quelles sont les perceptions des grand-mères Inuit sur :

- 1- leur place et leurs rôles au sein de la famille?
- 2- leurs relations et liens intergénérationnels?
- 3- la transmission : Que veulent-elles transmettre? Pourquoi le faire?
- 4- les enjeux psychosociaux ainsi que l'intervention sociale auprès de cette communauté?

Le prochain chapitre nous permettra d'explicitier les modèles théoriques qui sous-tendent cette étude ainsi que d'opérationnaliser nos concepts-clé.

## **Chapitre 2. Cadre théorique et principaux concepts**

Ce chapitre présente le cadre théorique dans lequel s'inscrit notre étude ainsi que les principaux concepts que nous avons utilisés pour construire notre objet d'étude.

### **1. La position épistémologique**

Cette première section a pour but de cibler la posture épistémologique qui orientera notre recherche. Nous décrivons donc ici comment notre modèle d'analyse s'inspire à la fois du paradigme interactionniste et de la perspective interculturelle.

#### **1.1. L'interactionnisme**

Notre analyse porte sur l'interprétation que les grand-mères Inuit font de leurs rôles et de leur place au sein de la famille, notamment en termes de transmission, en prenant comme assise que c'est cette perception, en interaction avec celle de leur groupe (famille, communauté) qui construit la définition de la grand-parentalité et de la transmission intergénérationnelle pour cette communauté. Notre modèle d'analyse s'inspire du paradigme interactionniste qui met l'accent sur le processus dynamique par lequel les significations accordées aux objets sont formées ou construites. Selon ce paradigme, «le monde est toujours le fait d'une interprétation d'un acteur puisant dans la boîte à outils de ses références sociales et culturelles» (Le Breton, 2004 : 49). Ces interprétations ne sont pas déterminées à l'avance mais dépendent de ce qui est pris en compte et évalué dans les situations sociales dans lesquelles les comportements sont formés (Blumer, 1969). «Les règles, les normes, les structures sont des processus toujours renaissants. Ce n'est pas le modèle qui importe mais son actualisation dans un contexte particulier» (Le Breton, 2004 : 59).

De même, nous voulons comprendre comment les acteurs perçoivent les enjeux familiaux et sociaux en présence dans leur communauté. En d'autres termes, il nous paraît essentiel de connaître ce qui préoccupe les grand-mères Inuit au niveau de leur famille et de leur communauté plutôt que d'identifier d'emblée des problématiques sociales et tenter de confirmer ensuite des besoins en termes d'intervention psychosociale. Selon la perspective interactionniste, l'organisation d'une société humaine et les changements qui s'y produisent

sont le produit de l'activité des individus, « unités agissantes », et non de forces qui ne prennent pas en compte ces unités (Blumer, 1969). Les gens n'agissent pas sur la culture ou sur la structure sociale mais bien sur des situations. Ils interagissent pour donner un sens aux objets qui les entourent. Dans la présente recherche, nous adoptons cette posture selon laquelle les personnes âgées, soient ici spécifiquement les grand-mères, ont un rôle proactif et agissent comme actrices sur les enjeux familiaux et sociaux et sur les dynamiques de transmissions intergénérationnelles.

## **1.2 La perspective interculturelle**

Bien sûr, ces processus s'inscrivent dans un contexte ethnoculturel unique et très éloigné de celui dans lequel les principes du paradigme interactionniste ont été développés et illustrés. Un contexte également étranger en grande partie à la réalité socioculturelle de la chercheuse. Pour aborder les représentations des grand-mères Inuit sur les relations familiales intergénérationnelles, il nous fallait ainsi, en trame de fond, un cadre théorique mettant l'accent sur cette sensibilité à la différence dans les représentations culturelles individuelles et collectives. Nous nous sommes donc inspirée du modèle interculturel-systémique proposé par Legault et Rachédi (2008) comme modèle d'analyse. Elles-mêmes se sont basées sur les travaux de Cohen-Émerique (2000) en ce qui a trait à l'approche interculturelle et sur ceux de Heffernan (1988) et Lacroix (1990) en ce qui a trait au modèle systémique écologique.

Le modèle que les auteures ont développé peut être considéré comme une grille de lecture de la situation de l'immigrant. Bien qu'il soit conçu à l'origine pour l'intervention auprès des immigrants et des réfugiés, il s'adapte selon nous également aux enjeux du travail auprès des autochtones étant donné les conceptions culturellement divergentes et la similitude avec la situation de l'immigrant, notamment dans son rapport majoritaire-minoritaire entretenu avec la société canadienne (Legault et Rachédi, 2008). Après une brève description de la perspective systémique, nous exposerons les principes de l'approche interculturelle, pour conclure avec la pertinence du modèle interculturel-systémique dans l'analyse de nos résultats de recherche.

La perspective systémique, largement utilisée en travail social au Québec (Mayer, 2002), a l'avantage de prendre en compte l'ensemble des facteurs qui influent sur un problème individuel ou social. Elle se base sur la théorie des systèmes. Un système est défini comme « un ensemble d'éléments interdépendants et en interaction. Ces éléments sont organisés et forment une totalité qui n'est pas réductible à la somme des éléments constituants » (Pascal, 1987 : 50 voir Mayer). La famille représente un des principaux systèmes dans lesquels évolue l'individu, de même que la communauté, les services sociaux et de santé, les organismes communautaires, les politiques sociales, etc. Tous ces systèmes doivent être pris en compte dans la compréhension de la situation telle que perçue et racontée par l'individu.

Quant au terme interculturel, il apparaît dans les années 80 au Québec. Cohen-Émerique (2000) le décrit comme l'interaction de deux identités qui se donnent mutuellement un sens dans un contexte à définir chaque fois. Cette notion implique trois nouvelles perspectives (Abdallah-Preteuille, 1985) : la première est subjectiviste c'est-à-dire qu'il s'agit d'une relation entre deux personnes porteurs de culture, une culture intériorisée, pas nécessairement consciente. Les connaissances sur la culture de l'autre ne suffisent pas puisqu'il reste à découvrir chaque fois la dimension unique de la mise en scène de la culture par l'autre. La seconde perspective est interactionniste et implique que l'on reconnaisse qu'il y a deux acteurs en présence. L'accent doit être mis sur le rapport que le je (individuel ou collectif) entretient avec autrui. Dans le cadre de ce projet de maîtrise, nous ne pouvons nier ce rapport et cette différence entre nous (jeune femme blanche scolarisée appartenant au groupe majoritaire) et les femmes âgées Inuit que nous allons interrogées. La différence culturelle se pose donc toujours relativement à soi-même et ne peut être érigée de façon absolue. Enfin la troisième perspective est situationnelle. En effet, l'interculturel suppose non seulement des différences de normes et de valeurs, mais aussi des différences de statuts étant donné que les cultures s'inscrivent nécessairement dans l'histoire, l'économie et la politique. Les événements historiques, le passé colonial, les guerres laissent leurs traces dans les mémoires collectives. Par conséquent il y aura toujours des cultures jugées supérieures à d'autres, des majoritaires face à des minoritaires, et ces statuts contextuels sous-tendent aussi la relation interculturelle. (Abdallah-Preteuille, 1985).

La rencontre interculturelle en est une de systèmes de valeurs et de croyances potentiellement divergents. Par exemple, notre conception du corps et de la maladie est très éloignée de celle des communautés autochtones. Stewart (1986) remarque ce biais culturel dans l'adéquation des services de soins médicaux. :

«The bio-medical model one-culture system of North American health care service is based on the assumption that one can take a piece of a person and mend it, without reference to the whole person, much less the social environment» (Stewart, 1986: 27).

L'approche interculturelle systémique reconnaît l'importance d'être sensible aux représentations culturelles de la santé, de la maladie, de la famille ou encore des relations intergénérationnelles pour saisir les enjeux au sein de cette famille (Cohen-Emerique, 2000).

Cette perspective nous semble particulièrement appropriée dans un exercice de rencontre de l'autre comme nous nous apprêtons à faire dans notre collecte de données, où les références, au moment d'interpréter une situation (historiques, politiques, économiques, sociales), divergent et ne peuvent donc en aucun cas être négligées de l'analyse.

« [L]es savoirs et pratiques se sont développés dans les sociétés occidentales sur un substrat de connaissances scientifiques, mais aussi sur une conception individualiste de la personne, dimension très importante de la modernité (Dumont, 1978). C'est une représentation de l'humain qui privilégie la primauté du sujet sur le lien social, qui valorise le détachement et la différenciation de la personne par rapport au collectif, à la famille, à la communauté » (Cohen-Emerique, 2000 : 168)

L'accent mis sur la subjectivité, l'interactionnisme et le contexte situationnel permet d'appréhender les représentations des grand-mères Inuit dans toute leur unicité et leur altérité par rapport à nous. Également, cette perspective nous apparaît comme une lunette intéressante pour aborder la pertinence de l'intervention sociale auprès des familles Inuit au Nunavik et plus spécifiquement à Inukjuak. La perspective interculturelle prend en compte l'ensemble des éléments qui entrent en jeu et agissent sur l'expérience des femmes Inuit; mais surtout, elle met en garde contre l'ethnocentrisme traduit par la tendance à vouloir, à travers nos programmes, imposer notre lecture et notre mode de gestion des problèmes sociaux. Ce biais culturel peut se traduire par une tendance inconsciente à victimiser les personnes âgées par exemple, ou encore à prioriser l'autonomie et les rencontres individuelles pour résoudre des problématiques familiales. Le danger est alors d'appréhender

une situation prenant place dans un contexte ethnoculturel divergent du notre, avec notre propre système de valeurs et de croyances et d'utiliser ce filtre d'analyse pour définir et mettre en place des projets ou des programmes d'intervention.

## **2. Les concepts de base**

Cette section présente les concepts principaux que nous avons utilisés et qui sous-tendent notre objet d'étude. Dans un premier temps, nous nous pencherons sur le concept de grand-maternité (en passant par celui, plus général, de la grand-parentalité), tel qu'il est décrit et construit dans la littérature occidentale. Nous tenterons ensuite de l'opérationnaliser en tenant également compte de son ancrage, c'est-à-dire de ce qu'il représente, dans la culture Inuit. En second lieu, nous examinerons le concept-clé de transmission intergénérationnelle pour tenter d'en extraire les différents angles d'analyse pertinents à cette étude.

### **2.1 Le Concept de grand-maternité**

#### **2.1.1 La grand-mère dans la culture occidentale**

Nombreux auteurs se sont penchés sur les nouvelles formes de parentalité telles qu'elles sont apparues dans la foulée des changements sociaux, idéologiques et politiques dans la plupart des pays occidentaux au cours des dernières décennies (Corbeil et Descarries, 2003; statistique Canada, 2007; Fine, 2001; Legall et Martin, 1996). La diversification des formes de famille a contribué à la révision des conceptions des relations parentales et conjugales et à des nouvelles représentations des rôles parentaux. La grand-parentalité, bien qu'elle ne fasse pas autant l'objet d'intérêt et d'attention est également une notion qui évolue et dont les représentations varient selon le contexte social et culturel (Attias-Dunfut et Segalen, 2002).

De nombreux facteurs socio-démographiques sont à considérer dans l'analyse du concept de grand-parentalité d'abord, puis celui de grand-maternité plus spécifiquement. L'allongement de l'espérance de vie, en lui seul, a permis l'extension de la période durant laquelle on est grand-parent, contribuant à la grande variabilité de ce statut et offrant, notamment, un nouveau contexte de relation intergénérationnelle avec les petits-enfants (Milan et Hamm,

2003). D'autre part, avec la fragilité des couples et la recombinaison des familles, le statut de grand-parent est devenu précaire. Une séparation des parents peut léser la relation grand-parent et petits-enfants, du côté de la famille qui n'a pas obtenue la garde, au point de rendre inexistant le rôle de grand-parent. D'un autre côté, un remariage impliquant un ou des nouveaux enfants dans le ménage peut octroyer spontanément un nouveau rôle de grand-parent et multiplier le nombre de grands-parents impliqués auprès de l'enfant (Milan et Hamm, 2003). Également, étant donné les transformations sociales importantes dans le statut des femmes, il existe des différences notables entre les différents types de grand-mères. Langevin (2002) remarque une distinction dans le profil des grand-mères occidentales selon le type de vie menée :

«Les attitudes diffèrent selon la manière dont s'est articulée la dualité famille/salariat. Celles qui furent avant tout mères ou épouses et celles qui mirent au premier plan de leurs contraintes de temps les préoccupations professionnelles ne sont pas les mêmes grands-mères» (Langevin, 2002 :17).

Malgré la diversification des familles et des modèles de grand-parentage, au Québec, comme dans la plupart des sociétés dites modernes, le statut de grand-mère est étroitement associé au vieillissement et à une étape de la vie marquée par un retrait progressif de la sphère publique. Les représentations dominantes sont à l'effet qu'une grand-mère joue avec les petits, les gâte et assiste la vraie personne à charge : le parent. Cette construction culturelle implique d'avoir atteint un certain âge, pas très loin de la retraite, et d'avoir du temps disponible (Attias-Dunfut et Segalen, 2002). De même, on attribue aux grands-parents des qualités telles que la disponibilité, l'écoute, la patience et la compréhension. D'ailleurs comme ces qualités sont traditionnellement du ressort des femmes, il s'opère un glissement sémantique où l'on parle des grands-parents au lieu des grands-mères, quand il est question des soins et de la garde quotidienne des petits-enfants (Gestin, 2002). On associe à la « bonne grand-mère qui se respecte » les activités telles que le tricot, les goûters faits maison, la cuisine traditionnelle et savoureuse, etc. (Gestin, 2002). Olazabal et Desplanques (2009) constatent une forme moderne de la grand-parentalité chez les baby-boomers québécois, basée sur le plaisir et sur du temps de qualité dans le cadre de relations libres et consenties. Ainsi, le contact avec les petits-enfants est davantage suscité par les grand-parents que les parents. Ils entretiennent une «relation événementielle» avec leurs petit-enfants «dans la mesure où les rencontres sont planifiées et sujettes à l'organisation d'activités spéciales» (Olazabal et Desplanques, 2009 :

115). Contrairement aux parents qui gardent un rôle d'éducation, de contrôle et de surveillance, les grands-mères ont davantage une tâche de récréation active, d'écoute et de tendresse (Segalen, 1995). Le rôle de la grand-mère dans nos sociétés modernes est tout de même ambivalent dans le sens où malgré l'entraide et la solidarité, la grand-mère ne doit pas prendre trop de place. On attend d'elle qu'elle fasse bénéficier la mère de son expérience mais qu'elle se garde d'en profiter. Comme le remarque Gestin (2002 :29) : « Elle doit allier disponibilité et discrétion, suppléer la mère, sa fille ou belle-fille, sans jamais vouloir la remplacer ni imposer son point de vue ou sa manière de faire ».

Le statut de grand-mère est associé à celui de la personne âgée et de la vieillesse de façon générale (Gestin, 2002), avec tous les stéréotypes que ces concepts sous-tendent. Pour reprendre les termes d'Attias-Dunfut et Segalen (2002: 281): «Grandparenthood is a disregarded theme because of the historical devaluation of older people and the weak stereotypes of 'grandpas' and 'grandmas' bent over in rocking chairs or with home-made jams».

Qu'entend-t-on par une «personne âgée»? Selon la définition de Statistique Canada, une « personne âgée » est une personne qui a atteint l'âge de 65 ans ou plus (Statistique Canada, 2006, portrait des aînés). Notons que cette définition d'une personne âgée n'est en aucun cas basée sur l'observation de changements physiologiques des personnes désignées comme la puberté marquant l'adolescence par exemple, mais plutôt basée sur les critères des politiques sociales, le seuil de 65 ans coïncidant avec l'âge d'éligibilité à la pension de vieillesse. Or, les femmes qui deviennent grand-mères n'ont pas forcément atteint ce seuil : environ 2 femmes sur 3, âgées entre 55 et 65 ans, sont déjà grand-mères (Statistique Canada, 2006). On peut être grand-mère à différents âges de la vie. De même, une grand-mère âgée de 50 ans n'aura certainement pas le même profil qu'une grand-mère âgée de 75 ans. Gestin (2002) observe cette différence d'image selon l'âge :

« Les grands-parents appartiennent au groupe indéterminé des personnes âgées. Dans ce groupe flou, les plus jeunes bénéficient d'une image valorisante des personnes encore dynamiques, capables d'adaptation, disponibles, attentives et empreintes de sagesse et d'expérience, détentrices de savoir-faire précieux, tandis que les plus âgés, ou plutôt les plus touchés par le vieillissement physique et intellectuel, sont rejetés, stigmatisés comme inutiles, coûteux pour la société. » (Gestin, 2002 :25).



La vieillesse, autre concept étroitement associé à celui de la grand-parentalité, est pour sa part très stéréotypé et généralement connoté négativement, surtout selon les représentations des jeunes adultes. Comme le remarquent Charpentier et al. (2004 : 136) «Être femme et âgée dans une société obsédée par la jeunesse et la productivité, c'est être exposée à la double discrimination : celle de l'âgisme et du sexisme». Les représentations occidentales dominantes oscillent entre une vision utilitariste de la grand-mère (disponible, à l'écoute, aidante, mais discrète et effacée) et une vision négative de la Vieille Femme ou Femme Âgée.

« Pensons aux images de la belle-mère déplaisante et accaparante, qui renvoie à l'archétype de la vieille sorcière, à celles de la bonne grand-mère, passive et isolée, qui se berce en attendant une visite, ou encore à la stigmatisation de « la petite madame », fragile et dépendante, qu'on ne voit pas et qu'on ne veut pas voir. Ces représentations sociales négatives de la vieillesse en général (déclin-fardeau) et plus particulièrement de la vieillesse au féminin sont vivaces, sous des formes plus subtiles ou nuancées peut-être, mais toujours aussi insidieusement dévalorisantes. » (Charpentier et al., 2004: 136)

De plus, Selon Wray (2003) ces conceptions de la grand-mère mériteraient d'être davantage déconstruites culturellement. « There is a need to consider the applicability of concepts used in social gerontology to ageing across ethnicity and culture » (Wray, 2003 : 517). Cette auteure dénonce la trop faible prise en compte, dans la recherche, des différentes représentations de la vieillesse selon les cultures. Les approches en gérontologie sociale sont culturellement construites, s'adaptent mal et ne rendent pas compte des réalités non occidentales dans les représentations de la vieillesse. Dans la section qui suit, nous verrons comment la représentation des femmes âgées et plus particulièrement des grand-mères chez les Inuit divergent de nos conceptions occidentales.

### **2.1.2 La grand-mère dans la culture Inuit**

Nous l'avons vu, les grand-mères dans nos cultures dites modernes sont associées à la catégorie des personnes âgées, avec tout le bagage symbolique que ce statut comporte. Alors que l'on considère une personne âgée, ou un aîné, selon le critère de l'accumulation des années (âgé de 65 ans et plus), le critère pris en compte dans la culture Inuit est celui de l'expérience vécue (Laugrand, 2002). Il arrive un moment où une personne a acquis assez d'expérience, vécu d'épreuves, développé de la sagesse pour endosser le statut d'aîné. D'ailleurs, jadis un individu ne devenait « aîné » qu'au moment où il avait des petits-enfants

(Laugrand, 2002). Nous intéressent aux femmes âgées Inuit et à la transmission intergénérationnelle, l'utilisation du statut de grand-mère s'avère non seulement pratique d'un point de vue opérationnel (par rapport à l'établissement d'un seuil d'âge, tel 65 ans, pour être reconnu aîné chez les Inuit), mais aussi significatif d'un point de vue culturel. Nous reconnaissons toutefois que de nos jours, comme pour les grand-mères occidentales, une division tend à s'opérer graduellement entre le concept de grand-parentalité et celui d'aîné étant donné certains facteurs démographiques, tel que l'allongement de l'espérance de vie (bien que nettement inférieur chez les Inuit (voir chapitre 1, section 1.2)) ou l'augmentation du taux de grossesses chez les adolescentes, ayant pour conséquence une grand-parentalité précoce (Anctil, 2008). Il importe donc ici, à la lumière de la littérature disponible, de mieux comprendre le concept de grand-parentalité et ce qu'il représente pour les peuples autochtones et Inuit.

Les grands-parents des Premières Nations, incluant les Inuit, ont traditionnellement joué un rôle de sages conseillers et gardiens de l'héritage culturel (Castellano, 2002). Ils sont également reconnus dans leur rôle par rapport à la socialisation et à l'instruction de leurs petits-enfants (Bahr, 1994). Toutefois, la prise en charge des soins aux petits-enfants est souvent associée à des contextes de crise familiale, des périodes où les parents ne peuvent plus subvenir aux besoins des enfants, dues à différentes problématiques. Les grands-parents se retrouvent alors à endosser un rôle de co-parent (Fuller-Thomson, 2005).

Bahr (1994) s'est intéressée au rôle des grands-mères chez les Apaches, une communauté amérindienne vivant dans une réserve en Arizona. Son étude se base plus spécifiquement sur une comparaison entre leur rôle et celui des grands-mères de culture anglo-américaine. L'auteure observe que contrairement à ces dernières pour qui les conflits, les exigences et les stress familiaux seraient un signe de pathologie, les grands-mères Apache sont impliquées dans la gestion de ces conflits. Elles sont au paroxysme de leur maturité, et en ce sens, cette implication face aux besoins de la famille va de soi et sous-tend leur rôle de grand-mère. Alors que les grands-mères provenant des sociétés anglo-américaines modernes davantage individualistes, sont définies et perçues comme étant retraitées ou en retrait dans un sens large, c'est-à-dire également face aux responsabilités familiales, les grands-mères Apaches

sont extrêmement sollicitées et acceptent ce rôle (l'auteure parle de résignation) comme allant avec leur statut d'aîné.

«Resourceful, patient, even resigned, most were willing to lose themselves in the service of their families. At a life-stage when many in Anglo society defined themselves as "retired" and perhaps redundant, the Apache grandmothers had arrived at the pinnacle of maturity and responsibility» (Bahr, 1994: 240).

L'auteure explique aussi que ce sont les jeunes mères Apache qui vivent une étape de vie où leurs ambitions sont davantage individualistes, les buts poursuivis sont plus personnels et peuvent être, simplement, de prendre du bon temps. Leurs activités et leurs attitudes, bien que pas nécessairement approuvées par les grands-mères, sont normalisées à ce stade de leur vie. Mais, alors que les mères peuvent parfois éviter les responsabilités de l'éducation et des soins aux enfants, les grands-mères, elles, ne le peuvent pas. «The developmental sequence has run its course, and their time has come» (Bahr, 1994: 240).

Cette notion de responsabilité face aux petits-enfants semble également très présente chez les femmes aînées Inuit. Collings (2001) s'est penché sur la notion du bien vieillir («successful aging») chez les Inuit de Holman dans l'Ouest canadien. Bien que l'auteur ait constaté que le concept du bien vieillir n'était pas significatif pour les Inuit puisque, selon eux, il n'y pas de formule ou de recette pour réussir son vieillissement, il a tout de même observé un écart dans la perception de ce qui est important quand on est âgé entre les hommes et les femmes Inuit. Ces résultats viennent appuyer et justifier les choix conceptuels et méthodologiques que nous avons faits. En effet, alors que pour les hommes, il importe de bien gérer les pertes physiques inévitables et de ne pas se résigner, les femmes considèrent surtout primordial la transmission de leurs connaissances aux générations suivantes et certaines tâches domestiques telles que la présence et l'attention aux petits-enfants (Collings, 2001). Il sera dès lors intéressant de voir si nous observons ces mêmes valeurs de transmission chez les grands-mères Inuit d'Inukjuak que nous allons interroger.

La prise en charge des petits enfants par les grands-parents Inuit à travers la démarche d'adoption, telle que décrite dans le chapitre Problématique (section 3.2) illustre bien aussi ce rôle essentiel dans le soin et l'éducation des enfants. Les grands-mères Inuit sont extrêmement sollicitées au sein de la famille et accumulent généralement une multiplicité de

responsabilités et de fonctions qui leur sont attribuées par le simple fait d'être grands-parents (Fuller-Thomson, 2005).

Ainsi, les concepts de grand-parentalité et de grand-maternité plus spécifiquement divergent considérablement selon qu'on réfère aux études provenant des sociétés occidentales dites modernes ou que l'on s'intéresse aux représentations autochtones. Comment les grands-mères Inuit d'Inukjuak perçoivent-elles ce statut? Qu'ont-elles à dire sur leur rôle et leur place au sein de la famille et dans la transmission intergénérationnelle? Ce dernier questionnement nous amène à définir notre deuxième concept-clé, soit celui de la transmission, en portant attention à sa signification culturelle.

## **2.2 Le Concept de transmission intergénérationnelle**

Le concept de transmission intergénérationnelle est employé comme un concept de base dans cette recherche. Nous tenterons donc ici de définir ce que l'on entend par cette notion et ce qu'elle représente. Puisque transmettre signifie faire parvenir, communiquer ce qu'on a reçu (Le Petit Larousse, 2009), la transmission implique nécessairement une relation entre deux personnes ou deux groupes et fait généralement référence au lien et à l'appartenance au groupe (Ramos, 2005). La transmission peut s'exercer dans divers milieux de socialisation : à l'école, au travail, au sein de diverses associations, etc. Pour ce qui est de la famille, lieu primaire de socialisation et de relation intergénérationnelle, la question de la transmission a été étudiée notamment sous l'angle des échanges de services et de soins, allant des enfants vers les parents âgés, et ce, autant en sociologie qu'en gérontologie (Guberman, Lavoie et Gagnon, 2005; Lavoie, 2000; Attias-Dunfut, 1996; Pitrou, 1992). Dans le cadre de cette recherche, nous aborderons plutôt la transmission du point de vue des aînées, allant des grands-mères vers leurs descendants et ayant comme objet les savoirs et les valeurs.

### **2.2.1 La transmission : un processus interactif et en évolution**

La transmission fut d'abord utilisée dans les premiers balbutiements sociologiques pour rendre compte de la reproduction de l'ordre social (Durkheim, 1922), Durkheim considérait que le renouvellement de la société de génération en génération se réalisait par l'éducation et

que celle-ci consistait en une socialisation méthodique de la jeune génération (Durkheim, 1922). Plus tard, les travaux de Mead (1963) et de Piaget (1977), notamment, vinrent rompre avec ce paradigme déterministe en avançant plutôt que la socialisation était la construction d'une identité sociale à travers les interactions avec les autres. La transmission s'inscrit alors dans un processus de personnalisation où l'individu personnalise ce qu'il reçoit au fur et à mesure des interactions qu'il vit. Leurs approches transformèrent donc les concepts de transmission et de socialisation en leur octroyant une dimension interactive et constructive.

Dans la transmission, il y a l'acte de celui qui transmet (l'émetteur, pour nous la grand-mère), qui communique ou fait parvenir mais il y a également un récepteur (le descendant de la première, deuxième ou même troisième lignée), qui peut nier ce qu'on lui transmet, l'intégrer ou le transformer, c'est pourquoi elle est comprise comme un processus dynamique, imprévisible, interactif, en construction continuelle et nécessitant au moins deux acteurs. À l'image du processus de communication, l'idée d'une simple et traditionnelle dyade émetteur-récepteur est écartée pour parler plutôt d'une communication circulaire. Ainsi par exemple, les petits-enfants doivent aller quérir ce « don inachevé » (Bloch et Buisson, 1991) que les aînés mettent à leur disposition. Don inachevé car c'est à eux de redéfinir et de réutiliser le savoir ainsi acquis. Attias-Donfut, Lapierre et Segalen remettent d'ailleurs en question l'unilatéralité originelle de la transmission soutenant que les jeunes peuvent, de nos jours, avoir une grande influence sur leurs aînés. Ils nomment cette transmission ascendante « la transmission à rebours », la proximité des générations créant un espace de confrontation d'idées et ainsi des « aires d'influence » réciproques (Attias-Donfut, Lapierre et Segalen, 2002).

À l'instar de Charpentier et Quéniart (2007), dans leur étude-mère sur la place et le rôle des femmes aînées, nous définissons la transmission comme étant un processus dynamique dans lequel un acteur socialisateur transmet des valeurs, des savoir-faire, des savoir-être, des connaissances à un autre acteur qui les intègre et les remodèle, d'une manière totale ou partielle et qui les mobilise dans ses actions et interactions (Charpentier, Quéniart, 2007). Les générations les plus jeunes hériteraient d'une représentation du monde des générations aînées qu'elles façonnent, transforment et perpétuent (Attias-Dunfut, 1995). C'est finalement une culture que l'on transmet, dans ses modalités observables.

Nous devons aussi prendre en compte le fait que les transmissions des aînées s'inscrivent dans un circuit de transmission où plusieurs agents de socialisation sont à l'œuvre, tant dans les espaces privés (famille immédiate et élargie) que dans les espaces publics (école, groupes de loisirs, milieux de travail). Cette dynamique se poursuit tout au long de la trajectoire de vie (Rocher, 1969). La transmission intergénérationnelle est donc intimement liée à un tissu d'interactions sociales qui lui-même varie dans le temps. Ainsi, la transmission intergénérationnelle n'est pas conçue ici comme une simple reproduction. Les représentations du monde s'inscrivent dans une relation complexe entre la société, la famille, les socialisations secondaires et la temporalité.

La transmission intergénérationnelle s'est notamment transformée au gré de l'évolution du lien social. Attias-Donfut et Segalen (2007) en abordant les nouvelles formes de grand-parentalité dans les sociétés occidentales, évoquent le nouveau phénomène de transmission directe entre les grands-parents et les petits enfants. Selon les auteures, ce phénomène est lié à des changements socio-démographiques au sein de l'institution familiale (notamment l'allongement de l'espérance de vie, l'entrée des femmes sur le marché du travail). Ces nouveaux liens, plus affectifs, ont eu des effets sur les modalités de la transmission intergénérationnelle (Attias-Donfut, Lapierre, Segalen, 2002). En développant une relation directe avec leurs petits-enfants, en partageant des activités seul à seul avec eux, les aînées ont ainsi eu l'opportunité de leur transmettre directement des valeurs et des aspirations, en plus de devenir un modèle potentiel pour l'enfant. Selon ces auteurs, cette transmission directe serait davantage le fait des sociétés modernes. Pourtant, les Inuit, considérés comme faisant partie des sociétés dites traditionnelles, semblent également correspondre à cette description. En effet, nous l'avons vu dans la section problématique, dû à des contextes de précarité socio-économique (crises familiales, grossesses chez les adolescentes, pénurie de logement et surpeuplement), les relations directes entre les aînés et les petits-enfants sont aujourd'hui monnaie courante. Ainsi pourrions nous supposer que cette communauté expérimente également ces nouvelles formes de relations et de transmissions dont parle Attias-Donfut et Segalen (2007).

### 2.2.2 Les théories sur les échanges entre générations

Nous nous sommes intéressés aux travaux sur les échanges intergénérationnels et plus spécifiquement sur la notion du don au sein de la famille pour comprendre le sens de la transmission entre générations. Les mécanismes d'échanges au sein des familles et à travers les générations ont fait l'objet de nombreux modèles théoriques dont nous ne pourrions faire le tour dans le cadre de ce mémoire. Nous ne retiendrons ici que deux des principales théories sur les échanges intergénérationnels.

La plus classique est la théorie de l'échange social, proposée au départ par l'américain James Dowd (1980). Cette théorie soutient que toute interaction est basée sur un échange de coûts et de dépenses dont on attend qu'ils maintiennent un profit. Les individus dans leurs échanges visent à maintenir la réciprocité, c'est-à-dire l'équité dans l'échange (Dowd, 1980). Ce modèle fait cependant de plus en plus l'objet de critiques dont la principale porte sur l'aspect marchand (économique) de cet échange, l'interaction devant nécessairement rapporter quelque chose (Auger et Tedford-Litle, 2002).

« Nous pensons que toute observation de la circulation pour les acteurs qui ne retient que la quantité des choses qui circulent est condamnée à adopter le cadre de référence marchand [...] et à postuler à plus ou moins long terme une règle de l'équivalence. Autrement dit, à postuler une seule signification, celle d'un échange équilibré. Nous ne faisons pas ce postulat » (Godbout, 2000 :15)

La seconde théorie, développée par Godbout (2000) met plutôt l'accent sur le cycle du don et de la dette dans les échanges intergénérationnels et c'est celle que nous privilégions pour comprendre le sens de la transmission entre les générations. Les travaux de Godbout, qui nous semblent particulièrement pertinents dans leur interprétation du geste de donner, soutiennent que le cycle de donner, recevoir, rendre, est non symétrique contrairement à la théorie de l'échange. Les acteurs n'ont pas forcément l'impression que c'est équitable, que ce qu'ils rendent vaut ce qu'ils ont reçu, ils ont au contraire un sentiment d'être en dette envers l'autre. De plus, selon cette théorie, le don peut se transmettre à d'autres qui ne font pas d'emblée partie de l'échange : on rend éventuellement, ou on rend à la prochaine génération. L'auteur explique que la transmission intergénérationnelle n'est pas une réciprocité généralisée puisque le transmetteur ne donne pas à ses enfants pour recevoir plus tard, l'acte est fondé sur la volonté de donner et de transmettre plus que sur celle de recevoir (Godbout,

2000 :35). Il y a place, dans cette théorie, à une notion de plaisir à aider l'autre qui peut prendre la forme d'une récompense.

Bloch et Buisson (1991) vont dans le même sens dans leur compréhension de la manière dont se construit le lien familial et la transmission. Ainsi, dans une famille, l'échange ne répond pas à des critères de réciprocité strictement égalitaires. Les enfants peuvent sentir qu'ils ont une dette envers leurs parents mais redonner ce qu'ils ont reçu à leurs propres enfants. Également, le sentiment d'être en dette peut être plus fort entre certains membres de la famille qu'entre d'autres. En raison de l'asymétrie des positions et des responsabilités des différents membres, en fonction des circonstances de la vie, l'échange familial construit une succession de situations de dette mutuelle. C'est ce sentiment de dette qui régit le sens des échanges et des transformations. Dans le cycle du don qui s'organise à travers l'obligation de donner, recevoir et rendre, il y a la place centrale du donataire (Karsenti, 1994). Le lien social se constitue davantage dans l'obligation de rendre que dans l'acte de donner (Bloch et Buisson, 1991; Clément & Lavoie, 2005; Vannotti, 2003). Comment ce cycle se traduit-il chez les grands-parents? Le besoin de transmettre aux générations suivantes obéit-il à ce principe? Il serait intéressant d'explorer le sens que prend la transmission chez les grands-mères Inuit à la lumière de ce modèle et voir comment ce dernier s'applique à leur contexte culturel particulier.

Dans la littérature recensée, la transmission est également comprise comme une fonction de la mémoire familiale :« La mémoire est mobilisée pour restituer l'histoire de l'individu dans l'ensemble des liens généalogiques et symboliques qui l'unissent aux autres membres d'une famille à laquelle il a conscience d'appartenir» (Muxel, 1996 : 14).

La mémoire transmise est sans cesse négociée à partir du présent, elle ne retient du passé que ce qui est encore vivant ou capable de vivre dans la conscience du groupe qui l'entretient (Muxel, 1996). L'auteure parle de différentes mémoires dans une famille qui se rallie à une même appartenance et qui ont en commun l'intériorisation d'un nous et la restitution dans une antériorité. La transmission est toujours incarnée en ce sens que ce sont les personnes, leurs qualités, leurs attributs mais aussi les événements de leurs vécus qui oeuvrent à cette transmission. Elle peut être ressentie comme une obligation, la mémoire devenant un devoir,



une lutte contre l'évanescence des êtres, contre la disparition des choses, un moyen de rallier les existences qui, sans elle, resteraient séparées, étrangères (Muxel, 1996). La transmission apparaît alors comme « la résolution de l'inéluctable séparation » (Muxel, 1996 : 193), séparation nécessaire à la possibilité de se construire dans un rapport d'altérité. C'est à partir de cette altérité que peut être instauré un lien social intergénérationnel et que peut s'effectuer la transmission. « Il faut pouvoir quitter les autres pour revenir à eux » (Muxel, 1996 :193). Encore une fois, ces réflexions nous amènent à nous questionner sur le sens de la transmission et sur le besoin de transmettre chez les aînées. Pourquoi est-il important de transmettre, de laisser des traces, une mémoire derrière soi? En allant poser la question du pourquoi de la transmission chez les grands-mères Inuit, nous espérons donc avoir accès non seulement à leur représentation des échanges intergénérationnels mais aussi à ce qui cimenter le système familial et contribue à son équilibre, à sa continuité.

### **Synthèse**

En guise de synthèse du présent chapitre, rappelons que notre modèle d'analyse s'inspire du paradigme interactionniste dans sa prise en compte du rôle proactif et dynamique des individus, ici des grand-mères Inuit, qui, en interaction avec le groupe social, construisent leur propre signification de la grand-parentalité et de la transmission intergénérationnelle.

Notre étude s'inscrit également dans une perspective interculturelle qui permet une relative décentration pour comprendre et analyser une réalité culturelle éloignée de notre cadre de référence classique. Ce que signifie être grand-mère (notamment en termes de statut, de place et de responsabilités) se construit dans une histoire personnelle mais également dans un contexte social et culturel spécifique.

Dans ce sens, pour explorer la place et le rôle des grand-mères Inuit dans les relations familiales intergénérationnelles, il nous fallait d'abord expliciter le concept de grand-parentalité dans sa construction occidentale, pour ensuite le replacer et le comprendre du point de vue des représentations sociales Inuit. Il ressort de cette revue littéraire qu'à la différence des grand-mères occidentales dont on attend disponibilité, soutien mais non ingérence dans le rôle parental, les grand-mères Inuit semblent jouer un rôle très actif dans la

prise en charge des petits-enfants et accumuler une grande part des responsabilités familiales (ménagères, financières, éducatives, etc.).

Enfin, l'exploration des références théoriques autour de la transmission intergénérationnelle nous a permis d'opérationnaliser ce concept pour notre étude. Il s'agit maintenant de comprendre comment la transmission s'opère dans un contexte culturel spécifique et quel sens prend cette transmission intergénérationnelle pour les grand-mères Inuit d'Inukjuak. Nous verrons dans la prochaine section les objectifs spécifiques visés dans le cadre de ce mémoire ainsi que la stratégie de recherche qui nous permettra de les atteindre.

## **Chapitre 3. Méthodologie de recherche**

Ce chapitre porte sur la méthodologie qui jalonne les différentes étapes de la présente étude. Il faut d'emblée mentionner que cette étude s'inscrit dans une recherche plus large menée par Charpentier, M. et Quéniart, A. (CRSH 2008-2011) ayant pour titre : «Les femmes âgées dans l'espace public et privé : quels héritages, legs, transmission ?» et qui a pour but d'explorer la place et les rôles des femmes âgées de 65 ans et plus, sous l'angle de la transmission intergénérationnelle. Ce mémoire apporte toutefois une contribution tout à fait originale et unique à l'étude-mère puisqu'il s'intéresse aux femmes âgées Inuit, ajoutant ainsi un volet transculturel à l'analyse, et met à profit ces représentations pour questionner la pertinence et l'adéquation de l'intervention sociale auprès de cette clientèle spécifique. La rédaction du projet de mémoire ainsi que la collecte de données furent menées par l'étudiante-chercheuse qui a bénéficié du soutien financier du CRSH accordé à l'étude-mère.

### **1. Objectifs**

Cette recherche vise les objectifs principaux suivants, soit : 1) identifier la place et les rôles des femmes âgées Inuit au sein de leur famille et au niveau des relations intergénérationnelles, du point de vue des grands-mères Inuit; 2) analyser leurs liens et leurs relations avec leurs descendants : nature, qualité, quantité, etc. et 3) explorer le sens de la transmission intergénérationnelle pour les grands-mères Inuit. Par ailleurs, dans un objectif d'étayer les connaissances sur les pratiques sociales auprès des femmes âgées Inuit, elle tentera également de : 4) mieux comprendre les dynamiques psychosociales en présence et la pertinence d'une intervention sociale auprès de cette communauté et des femmes âgées Inuit en particulier.

### **2. Méthodologie**

Nous intéressés à un phénomène complexe mettant en jeu plusieurs dimensions et leurs dynamiques, nous avons opté pour une approche qualitative. Cette méthode s'inscrit dans une

perspective d'innovation en restant ouverte aux pistes de recherche suggérées par le terrain. Pour cette étude à caractère ethnographique, l'approche qualitative est particulièrement appropriée puisqu'elle permet la prise en compte du contexte général dans lequel se situent les récits. Angermüller (dans Paillé, 2006 : 228) décrit l'approche qualitative comme une reconstruction du sens que les acteurs donnent au monde.

«Ainsi, en ce qui concerne l'approche qualitative, s'agit-il de «découvrir» et de «reconstruire» un sens qui n'est pas forcément donné à la surface des textes. Le «bon» sens, ce sont les interprétations (*Deutungen*) qu'en font les acteurs dans des contextes précis. En interprétant leurs mondes, les acteurs définissent un terrain d'entente commun et participent à la construction symbolique du monde social».

Nous ferons appel à l'entrevue semi structurée comme outil de collecte des données, outil qui nous permettra d'explorer en profondeur les points de vue des participantes concernant les thèmes choisis.

### **3. La constitution de l'échantillon**

Pour notre terrain de recherche, nous avons choisi le village d'Inukjuak, dans le Nunavik, où nous connaissions quelques personnes ressources dans le domaine de la santé et des services sociaux. C'est grâce à l'aide précieuse de ces personnes que nous avons pu être mise en contact avec des travailleurs communautaires Inuit qui oeuvraient également à titre d'interprète. Pour cette principale raison, Inukjuak, le troisième plus grand village du Nunavik avec ses 1500 habitants, fut notre lieu de recrutement.

Comme nous l'avons expliqué dans le second chapitre, dans un souci de faisabilité et d'opérationnalisation, nous avons choisi de ne pas restreindre le recrutement des femmes à une catégorie spécifique d'âge. Plutôt, le recrutement était basé sur la base des critères du sexe (féminin) et du statut de grand-parent. Comme nous avons choisi de recruter des femmes dont un ou des enfants est parent, notre échantillon pouvait inclure des grands-mères devenues arrière-grand-mères. Bien entendu, les grands-mères recrutées devaient être aptes à comprendre et à participer à une entrevue avec ou sans interprète.

#### **4. Le recrutement des sujets**

Notre projet d'étude a été accueilli avec beaucoup d'enthousiasme à Inukjuak, ce qui nous a considérablement aidé dans nos démarches d'immersion. La préparation du séjour, les premiers contacts et l'organisation des rencontres se sont effectués par téléphone. Il s'agissait de prévoir qui pourrait nous accueillir et nous présenter aux personnes clés, où pourrions nous loger, quel moment serait le plus approprié pour séjourner et effectuer les entrevues.

Concernant le recrutement des participantes à proprement dit, la démarche fut autre que celle, classique chez nous mais carrément inefficace en contexte Inuit, qui consiste à prévoir les rencontres en contactant à l'avance les personnes susceptibles de participer. Au contraire, la plupart des entrevues ont eu lieu au hasard de rencontres au centre de santé d'Inuulitsivik, grâce à la collaboration du personnel de l'équipe médicale et des travailleuses communautaires Inuit y travaillant également. Ainsi, une travailleuse communautaire pouvait, par exemple, contacter par téléphone une dame éligible et si celle-ci était disposée à nous parler, nous nous rendions sur le champ à l'endroit de la rencontre. Une fois les entrevues entamées, le bouche-à-oreille nous a également permis de recruter des femmes (deux) qui étaient intéressées à participer. Mentionnons particulièrement le soutien constant de l'infirmière pivot du programme de soins à domicile, dans la mise en contact avec les aînées Inuit qu'elle côtoie depuis plusieurs années à travers le poste qu'elle occupe.

C'est ainsi que nous avons interviewé au total huit grands-mères Inuit dont deux arrière-grands-mères dans le cadre d'entrevue semi-dirigée. Ce nombre nous paraît suffisant pour une exploration qualitative telle qu'attendue dans le cadre d'un mémoire. Nous avons également pu effectuer deux entrevues avec des intervenants du milieu de santé et de services sociaux. Comme il existe peu de données sur les réalités des personnes âgées et les pratiques sociales au Nunavik, ces deux informateurs-clés nous ont permis d'étayer notre problématique de recherche et de mieux préparer nos entretiens.

#### **5. Le questionnaire**

Celui-ci fut élaboré pour couvrir les thèmes centraux à l'étude. Les grand-mères Inuit étaient d'abord invitées à répondre à un court questionnaire permettant de recueillir des informations

sur le statut marital, le nombre d'enfants et de petits-enfants, l'âge, l'emploi et le mode d'habitation. Une fois ce questionnaire complété, l'intervieweuse poursuivait avec la grille d'entrevue individuelle semi-dirigée auprès des grand-mères Inuit. Le canevas de ces entrevues était construit autour des thèmes suivants : la place et le rôle des femmes âgées au sein de la famille, les liens et les relations avec les jeunes générations au quotidien (enfants, petits-enfants et arrière-petits-enfants), la question de la transmission : ce qui est transmis, à qui, comment et pourquoi, et les problématiques sociales importantes et les besoins de services (voir la grille d'entrevue en annexe).

Les entrevues individuelles d'une durée approximative d'une heure ont été réalisées en face à face au lieu qui convenait aux participantes (généralement dans les locaux du Centre de santé Inuullitsivik mais une fois également au domicile). Elles ont été enregistrées pour fin d'analyse en nous assurant chaque fois du consentement libre et éclairé des participantes (voir Formulaire de consentement en annexe).

### **5.1. Considérations transculturelles dans l'élaboration des questions**

Pour construire une grille d'entrevue adaptée au système de sens et de valeurs Inuit, nous nous sommes basée sur différents travaux ethnographiques soulignant des aspects spécifiques de la culture Inuit et mettant en garde contre certaines tendances occidentales dans l'élaboration de questionnaires.

Ainsi, le fait de n'accorder aucune valeur à la notion d'objectivité ni à celle de généralisation apparaît comme une caractéristique de la mémoire des aînés Inuit; les histoires qu'ils racontent sont marquées du sceau de l'individualité (Laugrand, 2002).

«À la différence de nos sociétés cartésiennes attachées à faire apparaître les mécanismes et disparaître le mystère pour révéler une «vérité» par la critique, les aînés Inuit renvoient souvent le chercheur dans la pensée mythique et d'autres logiques. La véracité d'une déclaration découle davantage de l'autorité d'un aîné que d'un rapport de conformité avec le réel» (Laugrand, 2002 : 109).

De plus, contrairement à la mémoire occidentale, la mémoire Inuit n'a jamais valorisé un quelconque culte des ancêtres ou des grands hommes. Ce sont plutôt leurs actions que les mythes mettent en œuvre (Laugrand, 2002). Le récit de vie ou l'histoire de vie demeure à l'évidence le genre que privilégient toujours les aînés. On peut y voir un souci de préserver et

non de réduire la diversité des expériences contrairement à nos sociétés désireuses de retrouver un système normatif. On observe le même constat dans les travaux de recherche de Marie Beique (1986). La chercheuse en arrivait à la même conclusion dans sa thèse de 1986 sur les femmes Inuit du Québec nordique, soulignant que ces femmes sont davantage une histoire vivante que les détentrices d'un savoir technique.

«Croyant parler des savoir-faire, c'est d'abord d'elles-mêmes que les femmes ont parlé [...] Au-delà des faits historiques, elles ont évoqué, par leur histoire personnelle, une manière de vivre qui s'est transformée avec les décennies» (Beique, 1986 : 52).

Ainsi nous avons choisi de privilégier des questions axées sur l'expérience personnelle telles que : «parlez-moi de vos enfants et de vos relations avec eux?» ou encore «qu'est-ce que vos petits-enfants apprennent de vous? Comment leur enseignez-vous?», davantage que sur les familles Inuit en général.

Également, un survol des travaux sur la culture Inuit nous a poussé à éviter autant que possible les questions faisant référence aux dates, à la chronologie.

«L'indifférence évidente des Inuit face à la chronologie constitue une autre caractéristique de leur mémoire [...] Cette indifférence pour le code chronologique transforme les dates en simple approximations, qu'il s'agisse d'une date de naissance, d'un mariage, d'un rite de première fois, etc.» (Laugrand, 2002 : 106)

Par ailleurs, au cours de notre terrain à Inukjuak, la question sur le nombre d'enfants et petits-enfants posée dans le questionnaire préliminaire fut assouplie à une idée approximative étant donné le caractère trop complexe de la réponse. En effet, nous avons réalisé que cette question, toute simple a priori (pour nous), comportait en fait plusieurs réponses possibles. Une grand-mère qui a un enfant et adopte l'enfant de cet enfant, répond qu'elle a deux enfants, l'exercice devient relativement complexe au fur et à mesure que le nombre d'enfants et de petits-enfants augmente. Pour certaines aînées, arrière-grand-mères, cet exercice mental était tout simplement trop laborieux. Nous avons finalement renoncé à noter des chiffres exacts de descendants et nous sommes contentée d'une approximation. De plus, d'une façon générale, la grille d'entrevue a été utilisée comme un outil de base mais qui demeurait souple et ouvert pour lui permettre d'être adaptable et flexible selon les histoires personnelles des participantes, leurs préoccupations et leurs intérêts.

## 6. Le rôle de l'intervieweur dans les entrevues

Les entrevues ont été préparées et effectuées en adoptant une posture ethnographique, c'est-à-dire en gardant toujours à l'esprit le rôle omniprésent de l'intervieweuse dans les données recueillies lors des entrevues. Paillé (2006) résume avec justesse la place du chercheur dans une étude ethnographique :

«On peut dire alors que la beauté et la rigueur de l'enquête de terrain tiennent dans la lucidité et la transparence de l'analyste qui a l'honnêteté de donner à voir sa posture, ses repères, ses méthodes, les contextes de son travail, de ses observations et de ses interprétations. Cela n'est jamais fait une fois pour toutes, le «qui je suis» est également fonction de contextes scientifiques, historiques, politiques, et même personnels puisqu'un événement fort dans la vie d'un chercheur peut bouleverser sa vision du monde et l'ouvrir sur de toutes nouvelles interprétations des phénomènes sociaux.» (Paillé, 2006 : 121)

Pour ce projet, nous avons nous même effectué les entrevues avec les participantes. Celles-ci se confiaient donc à une femme blanche, jeune, étudiante et – manifestement – enceinte. Cette image influençait nécessairement, d'une façon ou d'une autre, le contenu du discours des femmes Inuit. De son côté, l'intervieweuse a reçu des informations et a tenté ensuite de décrire une réalité également nécessairement teintée par ses propres représentations sociales, familiales et culturelles.

Enfin, il est impératif de considérer également le rôle des interprètes (présentes pour trois entrevues) dans l'interprétation des résultats. En effet, certaines femmes Inuit travaillant comme travailleuses communautaires au centre de santé pouvaient également agir en tant qu'interprète lors de consultations médicales. Elles connaissaient les femmes rencontrées, leur famille, leur histoire, étant elles-mêmes Inuit et partageant le passé historique des participantes. Tous ces facteurs ont eu une influence sur la nature des informations échangées, sur le développement d'une alliance. Au moment de l'analyse des résultats, nous devons tenir compte de ces éléments.



## 7. Déroulement des entrevues

Notre séjour à Inukjuak fut extrêmement riche en rencontres et en apprentissage. Le fait d'avoir été introduite préalablement aux femmes par l'intermédiaire de personnes qui les connaissaient depuis longtemps, a eu un impact considérable sur l'établissement du lien de confiance. D'une façon générale, les femmes rencontrées étaient avenantes, chaleureuses, riieuses. Certaines parlaient beaucoup, une seule question déclenchant une avalanche de paroles. D'autres étaient moins bavardes, par concision ou discrétion peut-être, et la grille d'entretien, avec ses sous-questions alternatives, s'avérait alors d'autant plus mise à contribution. À l'exception des 3 entrevues traduites de l'anglais à l'inuktitut, les entrevues se sont toutes déroulées en anglais.

Au cours des entretiens, les questions posées ne portaient pas spécifiquement sur des sujets délicats tels que les effets des écoles résidentielles, elles n'abordaient pas non plus des problématiques sociales particulières telles que la violence ou la toxicomanie. Certaines participantes ont tout de même abordé ces sujets, ouvrant ainsi leur cœur sur des expériences difficiles, des souvenirs douloureux que nous écoutions alors avec respect et empathie. Lorsque l'entrevue se déroulait en inuktitut, la travailleuse communautaire avait également un rôle précieux dans l'établissement de cette relation de confiance. Toutefois il importe de mentionner ici sa position parfois ambiguë par rapport au contenu des échanges. En effet, comme nous l'avons mentionné plus tôt, ces interprètes elles-mêmes Inuit et membres de la communauté d'Inukjuak avaient vraisemblablement elles-mêmes vécues ou été témoins de ces expériences et n'étaient pas nécessairement prêtes à aborder ces sujets. Cependant, ces malaises ont toujours pu être désamorcé avec tact et délicatesse de la part de l'intervieweuse qui, à aucun moment, n'a adopté une attitude intrusive.

## 8. Analyse des données

Les entrevues complétées et sauvegardées sur l'ordinateur en format MP3 ont été par la suite transcrites sous forme de verbatim en format word. Une fois la transcription terminée, nous avons pu entamer l'analyse des entrevues.

Notre démarche analytique pour les entrevues individuelles comportait les étapes suivantes:

**1. l'analyse verticale** (*contenu d'une entrevue*): a) repérage et codage des thèmes (prévus dans le guide et émergents), b) analyse de contenu visant à dégager les éléments organisateurs du récit (noyau central et schèmes périphériques, regroupements en catégories, élaboration d'hypothèses interprétatives).

**2. l'analyse transversale** (*comparaison des entrevues*): a) comparaison des contenus des discours des grands-mères Inuit selon les dimensions pertinentes c) travail sur les catégories créées en minimisant puis en maximisant les différences entre sous-groupes.

## 9. Considérations éthiques

Comme le présent projet est un volet exploratoire d'une plus large étude menée par Michèle Charpentier, il a été approuvé par le même Comité institutionnel d'éthique de la recherche avec des êtres humains de l'UQAM. Également, les grand-mères Inuit devaient signer, si elles désiraient participer à cette étude, un formulaire de consentement leur expliquant le but et les conditions de la recherche. Ce formulaire comporte une version française, anglaise et inuktitut (Voir annexe). L'intervieweuse, ou l'interprète, proposait systématiquement de le lire à voix haute aux participantes. Celles-ci avaient la possibilité de se retirer de la recherche à quelque moment que ce soit sans avoir à se justifier. Pour assurer la confidentialité des entrevues, toutes informations permettant de reconnaître les personnes participantes ont été retirées du rapport final. Tous les prénoms qui apparaissent lors de citations d'entrevues sont fictifs. De plus, un code paraît sur les divers documents et seuls les chercheurs ont accès à ce code. Enfin, les bandes audio seront conservées pendant un an suivant la recherche, puis seront détruites.

## 10. Limites de l'étude

Nous concluons ce chapitre en identifiant certaines limites sous-jacentes à la présente étude qui en restreignent la portée et qu'il importe de prendre en considération dans l'interprétation des résultats.

En premier lieu, mentionnons le nombre relativement restreint de participantes à l'étude. Ce nombre permettait une exploration approfondie des récits et une analyse assez détaillée pour répondre aux exigences d'un travail de maîtrise. Cependant, ce choix méthodologique limite l'analyse transversale comparative. De plus, les participantes ont été recrutées exclusivement dans le village d'Inukjuak où, entre autres choses, le problème de pénurie de logement semble moins marqué qu'ailleurs dans le Nunavik. La réalité des grand-mères Inuit d'Inukjuak est sans doute singulière et les résultats ne peuvent donc pas être extrapolés à l'ensemble des grand-mères Inuit.

Nous nous attendons également à ce qu'un biais culturel altère, ou du moins influence d'une manière ou d'une autre, les résultats obtenus. Comme nous l'avons observé plus tôt, l'identité de l'intervieweuse, ce qu'elle représente socialement et personnellement pour les participantes, tout comme la présence et la subjectivité de l'interprète, ont assurément eu un impact sur le contenu des discours. Il faudra nuancer nos interprétations à la lumière de ce contexte.

D'autre part, il importe de relever les limites associées à la langue utilisée dans les entrevues. Bien que toutes les participantes ne nous l'aient pas confirmé, l'inuktitut semble être la langue maternelle de la majorité d'entre elles. L'utilisation de l'anglais ou la traduction de l'inuktitut à l'anglais dans les entrevues limite nécessairement l'accès au système de significations dans les propos recueillis.

Nous émettons également une réserve concernant l'homogénéité de l'échantillon. Étant donné la complexité des structures (généalogiques) familiales, l'échantillon pouvait inclure des grands-mères devenues arrière-grand-mères. Ce statut différent a pu avoir une incidence sur les propos recueillis, notamment sur la perception des rôles.

Enfin mentionnons les limites inhérentes à la courte durée du terrain. Bien que les contacts préétablis avant le départ dans le grand Nord nous aient assuré une rapide immersion et l'atteinte des objectifs de recrutement, ce court séjour à Inukjuak (une dizaine de jours)

compromettait jusqu'à un certain point le processus itératif usuel en recherche qualitative, en ne permettant pas un recul et un réajustement au fur et à mesure de la collecte des données. Nous devons tenir compte de l'ensemble de ces facteurs au moment de l'analyse des résultats obtenus.

## **Chapitre 4. Résultats**

Le chapitre qui suit a pour objectif d'exposer les données recueillies lors des entrevues avec les huit grand-mères Inuit rencontrées. Après avoir dégagé les éléments organisateurs sous forme de thèmes pour chaque entrevue, nous avons procédé à une comparaison des contenus et à une catégorisation des thèmes s'avérant pertinents à nos questions de recherche. Nous avons choisi de regrouper les résultats obtenus en quatre dimensions, soit d'abord une description des femmes de l'échantillon, puis des liens qu'elles entretiennent avec leurs enfants et leurs petits-enfants. La section suivante est consacrée aux rôles des grand-mères Inuit, et enfin la quatrième section expose leur perception des enjeux actuels au sein de la communauté et de leur famille. Tout au long de ce chapitre, nous illustrerons nos propos par des extraits d'entrevues. Pour éviter de dénaturer les commentaires recueillis et comme le discours de quelques unes des participantes était déjà traduit de l'inuktitut à l'anglais, nous avons choisi de conserver la langue utilisée pendant les entrevues. Les citations extraites demeurent donc en anglais.

### **1. Qui sont ces grand-mères Inuit?**

Notre échantillon a mis en scène huit grand-mères Inuit dont l'âge, l'histoire personnelle, les activités quotidiennes, les relations aux petits-enfants et la vie professionnelle varient considérablement d'une femme à l'autre. Cette diversité nous offre donc un éventail de profils de grand-mères membres de la communauté Inuit, ce qui a l'avantage d'élargir notre spectre de représentations.

Les participantes rencontrées sont des grand-mères (deux sont même arrière-grand-mères) Inuit vivant à Inukjuak dans le Nunavik. Elles sont âgées entre 50 et 85 ans, 5 ont entre 50 et 58 ans, 3 ont 70 ans ou plus. Ces trois femmes plus âgées, contrairement aux plus jeunes qui parlaient anglais, comprenaient uniquement l'inuktitut, leur entrevue s'est donc déroulée en présence d'une interprète. Elles se distinguent également des plus jeunes dans leurs activités, toutes les trois sont actives dans la maison mais n'ont pas d'emploi rémunéré contrairement

aux plus jeunes qui ont toutes un emploi régulier. Concernant le mode d'habitation, les participantes vivaient toutes dans leur propre maison. De plus, à l'exception d'une seule grand-mère vivant seule avec son conjoint, par choix, toutes les grand-mères interrogées vivent avec au moins un de leurs enfants ou petits enfants.

Il est important de souligner ici qu'aucune des participantes rencontrées ne se définissait comme une personne âgée. À la question générale qui sondait comment la participante se définissait ou se décrivait, nous avons reçu une grande diversité de réponses. Elles parlaient notamment de leur travail ou des activités domestiques, de leur rôle de mère, de grand-mère, de leur passe-temps, de leur artisanat. Certaines ont dit quelques mots sur leur personnalité, d'autres sur la vie et les épreuves qu'elles ont traversées. Mais aucune d'elles n'a fait référence à son âge ou n'a parlé de la vieillesse. Voici quelques extraits de réponses des participantes lorsqu'il leur a été demandé de se présenter en quelques mots.

«I am Lisa M., I used to be Lisa T. when my parents were alive» (Lisa)

« I work. I'm a house mother, I mean, I'm a wife, I'm a mother, I'm a grand-mother, and I'm the eldest of 7 children. My parents are both dead now. I usually read at home, watch tv, feed dogs, do house work, go berry picking or fishing every weekend, with my husband.» (Martha)

«Quite of a hard life, single mom, divorce, grand-children... that was not easy. [...] I work, 9 to 5, and I cook, I sew for the family. That's my life.» (Minnie)

«I'm married, I have children, I live in Inukjuak... I was in residence school, I didn't know my parents, just a bit». (Siassi)

Comme en témoigne ce dernier extrait d'entrevue, la vie des grand-mères Inuit d'Inukjuak a été marquée par la politique des écoles résidentielles, que ce soient elles-mêmes ou leurs enfants (dépendant de l'âge des femmes rencontrées) qui y ont été envoyées, littéralement arrachées à leurs parents, à leur famille, à leur culture. Ce passé sombre est inscrit dans la mémoire familiale des Inuit et les grand-mères peuvent témoigner des traces indélébiles que ce déracinement a laissées au cœur des familles. Nous aborderons les effets des écoles résidentielles sur les liens intergénérationnels dans la section 2.d. Malgré cette épreuve, et

nous le verrons dans la section qui suit, les grand-mères rencontrées ont pu attester de la survie des liens familiaux, elles qui sont les pierres angulaires du système familial.

## **2. La nature des liens intergénérationnels**

### **2.1 Configuration familiale complexe**

Dès les premières entrevues, nous avons été frappée par la complexité des liens de parenté. En tentant de comprendre la configuration des familles des grand-mères, nous avons constaté l'ampleur du phénomène des adoptions coutumières au sein de cette communauté. La grande majorité des femmes rencontrées ont adopté au moins un de leurs petits-enfants. Quatre d'entre elles ont actuellement la garde complète d'au moins un enfant mineur qu'elles considèrent comme leur fille ou leur fils. Pour comprendre l'organisation des liens de parenté entre les grand-mères, leurs enfants et leurs petits-enfants, il faut nécessairement prendre en compte ces transferts de prise en charge des enfants dans l'histoire familiale.

À partir du moment où il y a une passation claire de la prise en charge, les grand-mères feront référence à «leurs enfants» et non plus à leurs petits-enfants. Quand elles parlent des «petits-enfants», elles font donc référence à ceux dont les enfants des participantes ont la responsabilité.

L'exemple de Maïna illustre bien cette imbrication dans les liens intergénérationnels. Maïna a 4 enfants aujourd'hui adultes, elle les a tous adoptés dès leur jeune âge. Maïna a également adoptée officiellement Luisa, la fille de l'une de ses filles. Présentement, Maïna vit avec son fils de 18 ans, Tommy, ainsi qu'avec deux de ces petites filles, qui ne sont pas adoptées officiellement mais dont elle a la garde légale depuis une ordonnance de la cour. Dans ce cas particulier qui n'est pas une adoption coutumière, elle les nommera tantôt ses petites-filles, tantôt ses filles.

De même, Martha a deux filles. Sa fille aînée, biologique, a été adoptée par sa mère même si elles vivaient toutes sous le même toit : « It was shearing. My mother adopted my daughter

but we sheared, we took care of her.» (Martha). Sa seconde fille est adoptée, c'est l'enfant de sa première fille. Elle l'appelle donc sa fille.

Luisa a également un enfant qu'elle a adopté officiellement:

« I have three children. Two of my own, a son and a daughter, and an adopted one. The adopted one is the one who is still living with us» (Luisa)

Comme nous le verrons plus précisément au moment d'aborder l'implication des grand-mères dans la prise en charge des enfants, l'adoption officielle et la prise en charge de facto n'impliquent généralement pas le même lien de parenté. Siassi fait clairement la distinction entre ces deux statuts :

«I have six girls and one boy, but I live with two daughters, one 14 year old adopted son and two grand children at my home». (Siassi)

Ces transferts de prise en charge ont un impact majeur sur les rôles attribués aux grand-mères. Ils expliquent peut-être aussi, en partie, les relations particulières que les grand-mères entretiennent avec leurs petits-enfants.

## **2.2 Des relations singulières**

En ce qui concerne la qualité de la relation entre les grand-mères et leurs descendants, la majorité des femmes nous ont confié qu'elles se sentaient très proches de leurs enfants et de leurs petits-enfants.

L'importance de traiter également tous les petits-enfants est revenue à quelques reprises au cours des entretiens. Trois femmes insistent sur ce principe. Minnie, particulièrement, tient à ce que ses petits-enfants sachent qu'ils sont tous égaux à ses yeux, il n'y a pas de différence dans son affection pour eux.

«Most important role (IN) is that they know that they are welcome, everybody is the same, nobody is better than this one, everybody is the same. It's



important because I have another grand-son who is less capable of (*IN*) because of health, of physical health.., I have a Down syndrome grand-child, and I want to not differentiate. That they are treated the same, with love, care, respect. So that's very important.» (Minnie)

Malgré ce principe d'égalité, il appert que la plupart des grand-mères rencontrées entretenaient des relations particulières avec chacun, ou du moins quelques uns, de leurs petits-enfants, démontrant ainsi une réelle individualisation des relations intergénérationnelles. Deux des femmes les plus âgées font cependant référence aux petits-enfants sans faire de distinction. Pour les autres grand-mères, elles parlent d'untel en particulier, de celle-là avec qui elle est plus complice, plutôt que des petits-enfants en général.

Luisa exprime clairement cette individualisation dans ses relations.

«It's different with each child. I try to treat them equally but with each child I guess it is different the way they interact with us; like my grand son he is twelve and he is the one who goes everywhere with us. So, maybe in that way I have a much more closer relationship with him than with the others, because he is the one who wouldn't miss a camping trip.» (Luisa)

Jenny s'attriste de l'éloignement de son petit fils (le plus âgé) avec qui elle était très proche.

«And the 12 year old he's the oldest but .. I was with him when he was growing up but, He's sort of drop drop drop me so..  
-Drop you? What do you mean?  
-He's more with the other grand-parents.[...] So I always hear what's new about him, the grand-mother always tells me what's new about him but since he's more bigger, I sort of lost him...» (Jenny)

Maïna nous raconte en riant des anecdotes au sujet de ses petites filles, d'Helen notamment qui la fait rire avec sa passion pour la chasse et la pêche.

«Helen is more a tomboy than Katy. Helen is beluga hunting, she goes.. it's like she looks for people to go out with, to go along with her, for people who would go hunting cause this is a close relationship, community relationship on hunting. And Helen can be hilarious to go hunting, she anticipates to go hunting. She even finds it hilarious because (la dame rit à côté) Helen at one

time came in the house saying «I'm going beluga hunting to (lieu X)», that's in the middle of (lieu X), that's far away from here! (les deux rient).» (Maïna)

On s'en doute, la cohabitation avec un ou des petits-enfants contribue certainement à un contexte de proximité et d'individualisation des liens.

### **2.3 Proximité, complicité, tensions (qualité de la relation)**

Règle générale, les grand-mères disent avoir des contacts très fréquents avec leurs petits-enfants. Ces contacts ne se limitent pas à des réunions familiales autour de repas, les grand-mères nous parlent d'un grand nombre d'activités qu'elles partagent avec leurs petits-enfants.

«We play, we go visiting, go outside, sliding, go to some place else, swimming...» (Siassi)

«In the summer time, or when they go hunting, they bring, they go with them. Over night or just go outside for, daily. They go camping also.» (Anna)

Pour la majorité des participantes, les relations intergénérationnelles sont dépeintes comme des relations harmonieuses, agréables, faciles, avec les enfants comme avec les petits-enfants.

«I would say I have a pretty good relationship with them.

-Yes? What is a good relationship for you?

-They are open to me. When I ask them to do something for me they always do it. So that's why I say it's a good relationship. And when they need something I'm there for them...so...To me that's a good relationship» (Luisa)

«I always use to say about my first daughter I used to say «she is a perfect daughter», she is still perfect daughter. My second one is even closer to us, I mean we are all very close, we were brought up to be close, to one another.» (Martha)

«She loves her children very much, she is very close to them, she is close to all her children, all of them»; « She is so close to her family, her children but she is more closer to her grand-children, she loves them a lot» (Anna)

Deux grand-mères nous ont toutefois confié les difficultés relationnelles qu'elles vivaient présentement avec un ou des petits-enfants. Dans les deux exemples, il s'agit d'adolescentes. Dans le cas de Luisa, l'aînée de ses petites filles lui donne présentement du fil à retordre. Elle est souvent impolie et manque un peu de respect. Elle pense qu'elle a été trop gâtée, notamment si elle compare ces comportements avec la relation qu'elle-même avait avec ses propres parents.

«I have a close relationship with them also, although the oldest one is hard to handle. But the younger ones, my husband and I a lot camping with them so...the younger one loves to come with us. But it's the oldest one that we have difficulty handling. Because she is the oldest one we spoiled her a bit and now she is kind of...spoiled. (rires)...she is fifteen now and...I think that at that age it is like that for almost teenagers. But her being the oldest, it is kind of difficult»

« She doesn't mind talking back when she doesn't agree. I wasn't like that, I mean, I dared not to talk like that at my mom. I didn't know my grand parents but...I didn't talk like that to my mom or my parents or...She thinks she can. I find that she is a bit disrespectful.»

Maïna, pour sa part, vit présentement beaucoup de difficultés familiales, elle paraît exténuée, dépassée, elle a besoin de ventiler pendant la rencontre. L'interprète lui demande à peine comment est la relation avec les enfants ou les petits-enfants et les vannes sont ouvertes, elle raconte tout ce qui est dur à supporter, les crises, son impuissance devant la situation actuelle. Elle traverse des moments difficiles avec plusieurs de ses filles et petites filles. Mais elle parle aussi de Tommy, son garçon qui vit encore avec elle et qui est celui avec qui elle s'entend le mieux. Tommy représente l'autorité dans la maison et vis-à-vis des plus jeunes, son mari étant décédé.

«Katy, a young teenager, she is acting out now, but she doesn't want her to do it. [...] she has a hard time » (Maïna); « As for Tommy, he always helped with the relationship, making sure they don't stay all night or get into trouble but it's always been difficult to handle because they have been mistreated before. Having Tommy out of town, the younger sister she mist attention»

« Although she has Tommy's help, it's like Tommy is a real adult but he is a young adult.» (Maïna)

De façon générale, les grand-mères se disent donc très proches de leurs enfants et de leurs petits-enfants. Ces derniers, bien qu'ils puissent leur donner du fil à retordre, sont chéris et toutes les occasions semblent propices à passer du temps avec eux.

#### **2.4 Les répercussions des écoles résidentielles**

Nous avons choisi de ne pas questionner directement les participantes sur la question des écoles résidentielles. Malgré cela, trois d'entre elles nous en ont parlé. Elles gardent un souvenir amer de ces années. Lisa a bien senti qu'il s'était passé des choses difficiles dans ces écoles mais elle n'a jamais pu percer ce silence.

«They never spoke up if they have been mistreated or behaved very badly, they never said anything, and she thinks to herself maybe they kept it to themselves. Maybe they kept it to themselves and never said anything and put it under a rock. Maybe it's that.» (Lisa)

Siassi a elle-même vécu l'enfer des pensionnats. Elle en parle avec émotion, les dommages liés au déracinement par rapport à ses origines, à ses parents, ont été terribles.

«It was really bad, we were really damaged. First I can tell you, there was no love, no language (IN), a lot of problems. We missed our families; we missed our mother and father, sisters... I didn't want my children to be like me: no love, so.

Cat: Ummm...It was a difficult time...

Gm: It was the hardest thing in my life. It happened to a lot of families around here. Very, very damaged. » (Siassi)

Les grand-mères qui ont abordé le sujet des écoles résidentielles ont surtout noté la rupture des liens familiaux que cette politique a engendrée. Elles déplorent les effets dévastateurs de ces déracinements, encore observables aujourd'hui, sur les relations parents-enfants. Le lien a été brisé non seulement entre les parents et les enfants de retour de ces écoles, mais aussi entre ces jeunes devenus adultes et leurs propres enfants.

« When they were resided in the school, going to residential school, spending time away from their house, when they back, the bound was cut. The bound

was cut and she could feel it. And that cut it's never been mended, it's not the same anymore. So all the younger generation has that phenomenon now, as how she observed.» (Lisa)

Luisa, présidente de la commission scolaire, observe également cette rupture des liens intergénérationnels, entre les parents et leurs enfants, créée par les écoles résidentielles.

«Because of kids...not kids but people from my generation, because a lot of them were taken away to schools [...] Some of them didn't even know how to be parents. Because they were brought up by a system of...you know the residential school business?

- Yes...

- In a system where they applied strict rules and punishment...but they didn't built their Inuit values that usually come from parents. So, all that was broken»

Aujourd'hui, selon Lisa, il existe même une distance entre frères et sœurs ou cousins. Il y a une barrière entre les jeunes dans une même famille. Les frères et sœurs ne s'entendent plus, n'arrivent plus à résoudre leurs conflits. Ils ne font plus d'activités ensemble comme autrefois.

« It was cut by residential school whereas her children, they are adults now, although they moved to this town and to other cities and other town, when her children come together, the bound is cut. They don't do activities together like they did before. Like hunting together, like working together. Even if her children have a gathering, like getting together, although they don't have conflicts, their activities is separated from each other.» (Lisa)

## **2.5 Sorties dans les terres, contextes de rapprochement**

Pour terminer cette section sur les liens intergénérationnels, il nous semble opportun de souligner ici un autre point saillant qui émane des entrevues. La vie apparemment sédentaire et semi-urbaine des habitants d'Inukjuak est en fait entrecoupée d'excursions dans la nature, qui peuvent s'étendre sur plusieurs semaines. Que ce soit pour chasser, pêcher, cueillir des baies sauvages, il s'agit, du moins selon l'expérience des grand-mères Inuit, de sorties exclusivement familiales. Le groupe se déplace souvent en canot, et campe à différents endroits dans le trajet.

Plusieurs grand-mères, à travers leur récit sur les relations familiales, faisaient référence à ces moments loin du village. Ces sorties, ces moments où les Inuit partent dans les terres pour chasser ou pêcher, sont systématiquement associés à des temps de paix, de bien être, d'entente, de réconciliation, des temps où les problèmes sociaux, de violence ou de toxicomanie sont littéralement inexistantes. Cinq grand-mères évoquent explicitement ces sorties familiales. Il est assez fascinant de constater le bonheur que procurent ces sorties pour, apparemment, la plupart des Inuit.

Pour Siassi, les sorties dans les terres sont les meilleurs moments en famille, des moments de rapprochement, ces sorties sont essentielles pour la cohésion familiale :

«If we go forty-five miles, it is my husband who is controlling the canoe, I cannot ride. I find it more close to my family when we go camping. We stay in a one tent, we are close, but when we are in the house, we are in different rooms. So we are closer in the tent, we talk closer. It is very important to go camping or hunting with your children, so they can learn and hear, and be happy. We go one month camping, with the family. ..With other people who are my husband's family or my family. That's the best part of being a family ... knowing your family better.»

Maïna, pour sa part, regrette le temps où son mari était vivant et pouvait amener les enfants dans les terres. Seule, elle ne peut plus le faire.

«It was easier cause her husband took them out camping and hunting. Especially with the girls, and even Tommy. When they miss to go out hunting or camping, and they ask for their father, she, it's pretty difficult for her.»  
(Maïna)

Ainsi, il s'agit d'activités familiales mais la présence du mari est nécessaire, voire incontournable (essentielle). Comme il s'agit d'activités exigeantes physiquement, la présence d'au moins un homme capable de pourvoir aux autres s'impose. Une fois les grand-mères Inuit veuves, et s'il n'y pas d'autre homme expérimenté, il semble que ces moments magiques tendent à se raréfier.

En résumé, le lien de parenté peut se transformer tout au long de leur vie de grand-mères. Alors que celles-ci se libèrent peu à peu des responsabilités éducatives et de soins parentales lorsque les enfants devenus adultes quittent le nid familial, elles peuvent subitement se

retrouver devant ces responsabilités et ainsi réincarner le rôle de la mère au détour d'une grossesse non planifiée ou d'un autre événement hors de leur contrôle. Ces circonstances rendent complexe la description de la configuration familiale et utopique la tentative d'élaborer un portrait statique des liens de parenté.

Par ailleurs, ces imbrications dans les liens de parenté influent certainement sur les relations entre les grand-mères et les petits-enfants qui sont généralement plus intimes et singulières. Les grand-mères ont des contacts fréquents avec ces derniers et se sentent, pour la plupart, très proches d'eux. Il n'empêche que les relations intergénérationnelles sont marquées, encore aujourd'hui, par le passé et l'expérience des écoles résidentielles, qui a eu un impact majeur notamment sur les compétences parentales des Inuit séparés abruptement de leur famille. D'un autre côté, il ressort des entrevues que les liens intergénérationnels sont protégés, en grande partie, par les moments d'activités familiales en nature, contextes propices aux rapprochements et à l'entretien de l'harmonie familiale.

### **3. Les rôles des grands-mères dans la famille**

#### **3.1 Implication dans le parentage**

##### **3.1.1 Des grand-mères essentielles dans les soins aux petits-enfants**

Comme nous l'avons vu au niveau des liens intergénérationnels entre les grand-mères et leurs descendants, ces femmes se retrouvent la plupart du temps en charge d'enfants en bas âge qu'elles auront adoptés officiellement ou de facto, c'est-à-dire que tout en gardant le statut de grand-mères, elles s'en occupent et les élèvent comme leur propre enfant. Cette prise en charge représente donc un rôle crucial qu'assument les grand-mères rencontrées.

Généralement, les grand-mères, et parfois leur mari s'il est présent, seront impliquées dans l'éducation et les soins de toutes les personnes (enfants, petits-enfants) vivant sous leur toit. Siassi fait une nette distinction entre les petits-enfants qui vivent chez elle et ceux qui vivent avec leurs parents ailleurs. Elle exprime clairement la différence, elle prend en charge et «contrôle» ceux qui vivent chez elle mais elle n'a pas à s'occuper des autres, même si elle les aime aussi. Ceux-là viennent en visite, pour une heure ou deux, pas plus.

« I'm very close to my grand children who live with me, but the grand-children who live in other home, I hardly know them... I mean, I love them but I don't take care of them. They don't bring them to me or visit me, they visit me but they don't let me baby sit or... they have their own life, they have to raise their own children. If they have children, they have to raise them. But the ones I have in my house I want to control them and to take care of them. I love my other children, but they don't let me take care of them.[...] I have contact, but they have different house so I don't take care of them. They have their own mother, their own father.» (Siassi)

Parfois, il n'est pas question d'adoption spécifiquement, mais il apparaît clairement dans le discours que la prise en charge est partagée entre les parents et les grands-parents.

«I have a lot of grand-children [...] three grand-children are more like my children, because they stay with me a lot, they travel with me a lot.» (Minnie)

«Like, my grand son, he is twelve and he is the one who goes everywhere with us.» (Luisa)

Ainsi, le transfert de la prise en charge peut être officiel (c'est alors une adoption) ou de facto, cela dépend des familles. Il peut également être partiel comme c'est le cas ici :

«The first one always stays with us as soon as he got four years old. Even though my daughter owns him, she feeds him, she pampers him, she washes him, we love him so much. We are very close to him. He sleeps with us. Very, very close». (Siassi)

Certaines grand-mères sont extrêmement sollicitées. Maïna est l'exemple d'une grand-mère qui s'est vu attribuer le fardeau de la prise en charge complète de plusieurs de ses petits-enfants. Cette femme, qui heureusement ne représente pas la majorité parmi les grands-mères rencontrées, croule sous l'ampleur des tâches, des responsabilités qu'elle doit assumer auprès de ses filles et petites filles. Entre la négligence parentale des unes, la désobéissance et les comportements délinquants des autres, elle est en perpétuel mode de gestion des crises.

L'interprète nous raconte les difficultés que cette responsabilité représente pour Maïna :

«She's (une des petites filles) tending to be out all night, instead of being calm and to stay at home, cause herself (Maïna) she's an elder she can't go trap her down. So, there is a little bit of trouble there.»



« Her children, little children are staying up all night, she just not wanted them to be in that area, she find it very important that they go home at night. For the young girls, that is more difficult cause they tend to be acting out. When they have that age, wanting to get into relationship where they are younger than they should, and they tend to be talking back at that time» (Maïna)

Enfin, concernant l'implication des grand-mères dans le domaine du parentage par rapport à leurs petits-enfants, mentionnons que plusieurs grand-mères estiment qu'elles ont à intervenir dans la gestion des conflits familiaux, notamment entre leurs enfants et leurs petits-enfants. Elles se sentent concernées et interviennent directement.

«So when there are difficulties or conflict in your family, what is your role?  
- I try to take the situation...I try to deal with it, the best I can. I think I have a more leading role than anybody else and I try to...talk it with whoever is causing the conflict. It's not always easy» (Luisa)

« I'm always involved. They don't hide from me. I'll be involved. [...] I'll intervene like... I'm make sure that they have help available, I'll make sure that, I'm not just going to (IN) I'll be around where ever I have to.  
-It's important for you?  
-Yes. It's important, it's a family. [...] I will help. I won't just go there and, I'm not just going to stay away from their problems I'll try to solve them. I'll try to help as much as I can. » (Jenny)

C'est donc, en grande majorité, des grand-mères extrêmement investies dans la vie de leurs enfants et petits-enfants qui nous éclairent sur les relations intergénérationnelles. À des degrés variables, elles peuvent être sollicitées non seulement dans les activités ludiques ou de loisirs, mais également dans la garde, les soins, l'éducation des petits-enfants et dans la gestion des conflits.

### **3.1.2 L'influence du genre dans l'implication au parentage**

Nous avons vu que les rôles et fonctions des grand-mères pouvaient varier selon différents facteurs tels que leur relation avec leur propre enfant, leur personnalité, leur disponibilité, etc. Un facteur significatif est également le sexe des enfants. En effet, lorsque les grand-mères ont des fils qui fondent une famille, les petits-enfants semblent généralement plus proches des

grands-parents maternels. Les grand-mères de notre échantillon parlaient beaucoup plus des petits-enfants de leurs filles que de ceux de leurs garçons.

Minnie a surtout des fils qui ont eu des petits-enfants. Son rôle est donc particulier. Elle n'est pas la mère de filles qui ont des enfants, il est donc impossible de comparer son implication selon le sexe de ses enfants. Malgré cela, son discours autour de l'importance de ne pas prendre la place des mères (des brus donc), nous éclaire sur la place distincte des grand-mères selon que les petits-enfants soient issus de leur fille ou de leur fils.

Ainsi, lorsque la mère est présente, elle s'immisce moins dans l'éducation et les soins des petits-enfants. Par contre dans le cas d'un de ses fils qui est monoparental, elle est très présente pour l'aider et pallier au modèle féminin manquant.

«The little ones, the parents are very independent (enregistreuse coupe) for the one for who the mom is not there, I say a lot, because the mom is not there. So there's the daughter, I make sure she,.. she understand her, I make sure she understand her, need to be clean, she understand what her period is. Make sure she doesn't get hurt (IN).

-What I understand of what you are saying is that you will intervene more if you see that you have the place to intervene, maybe the girl lack of this motherhood, discipline or .. advice...

-Yes. But all the wifes (IN), I have two boys that, they are very independent.» (Minnie)

En ce qui concerne Maïna, on note que tout son discours tourne autour des enfants de ses filles. Elle a un fils qui a une famille mais ces petits-enfants ne sont jamais nommés quand elle parle de transmission, de responsabilité ou de prise en charge. Pour une raison ou pour une autre, elle semble avoir moins besoin de s'impliquer dans la famille de son fils.

Enfin, dans le cas de Jenny, elle nous raconte qu'elle s'était attachée à un de ses petits-fils (fils de son fils) mais qu'elle ne le voit plus beaucoup, comme c'est davantage les parents de sa bru qui s'en occupent.

«He's more with the others grand-parents. We have two grand-parents right? So my oldest grand-son he's more with mother side grand-parents... so I always hear what's new about him, the grand-mother always tells me what's new about him but since he's more bigger, I sort of lost him...» (Jenny)

Bien que ce constat n'ait pu être vérifié auprès de toutes les grand-mères rencontrées, il semble donc qu'il y ait une certaine différence dans la relation aux petits-enfants selon qu'ils soient les enfants de la fille ou du fils de la répondante.

### 3.1.3 Un rôle naturel, désiré, ou imposé?

Que pensent les grand-mères interrogées de ce rôle vis-à-vis des petits-enfants? Il ressort des entretiens que pour la plupart, la demande de prise en charge des petits enfants est généralement acceptée naturellement, comme allant de soi, par les grand-mères.

«The most important thing in life is food. Food, love, good home and everything that can be useful for the children when they grow up. So when they grow up they will be strong and happy. » (Siassi)

Reste que les grand-mères peuvent refuser cette prise en charge. C'est le cas de Jenny qui semble l'exception qui confirme la règle. Jenny se sent différente des autres grand-mères Inuit, elle considère qu'elle a assez donné, elle ne veut pas prendre en charge les petits-enfants.

«I was sort of raising my children alone, with a husband but he was never around so, I told my children «if you want to ask me to change your babies pampers, I'm sorry, I won't do it anymore, I did yours already!» (elle rit un peu).[...] I had a lot of work to do, when they start having their own children, it was their turn. They had their boyfriend to help them. So I try to, mind their own business, if they need help or anything, I'm available.» (Jenny)

Quand l'occasion d'adopter un de ses petits-enfants s'est présentée, elle n'a pas acceptée ce rôle.

« One time I had to go to youth protection because I couldn't solve.. my daughter try to give away her son, I would go for help because I cannot solve it alone and I don't want end up keeping the child because I'm already too old to be available all the time, so, one time I had to go to youth protection for help. [...] My self, I didn't want to keep him because I know I'm already old to start raising him, I might spoil him. And we are grand-parents, it's easier to spoil a child»

Elle sait qu'elle ne réagit pas comme les autres grand-mères Inuit, elle le remarque elle-même.

«I'm not around them a lot [...] I don't spend as much time as other grandparents. I work Monday to Friday, 9 to 5, and since I'm a grand-mother, I'd rather not ask to baby-sit» (Jenny)

Mais elle n'est pas la seule à avoir opposé une résistance à cette imposition de rôle. Maïna, qui a finalement accepté d'adopter 5 enfants officiellement, s'est également sentie acculée au pied du mur dans son consentement à prendre en charge tous ces enfants.

«They are not her biological children. She took Charlie, her biological nephew, first adoption, she thought he was going to be the only one, the first and last. But she was asked if she could take a baby, Jenny. She resisted cause she was working at that time and one baby was enough for her, she was kept ask if she could take the baby. She ended up taking Jenny. When there was Laura and Lucie, she didn't want to take Lucie, she didn't want to take Laura, but she ended up taking the babies as well thinking they would be of help when they grow up.»

Il peut également arriver qu'une grand-mère n'ait pas autant de place dans la vie des petits-enfants qu'elle l'aurait espéré. C'est le cas d'une des grand-mères rencontrées qui, dans son profil général, ressemblait davantage aux grand-mères blanches que les autres. Mariée à un homme blanc parlant à peine l'inuktitut, ses enfants plutôt indépendants, sa relation avec les petits enfants semble teintée par ce profil différent. Martha nous confie d'ailleurs que son rôle auprès des petits enfants n'est pas aussi significatif qu'elle le voudrait. À un moment, elle explique ainsi la relative distance avec ses petits-enfants : «they never share secrets with me, we are just family», comme si les grands-parents sont à l'extérieur du noyau nucléaire (comme pour les blancs). Elle observe que ses deux filles sont très indépendantes et mieux nanties, du moins matériellement. Celle qui a sa propre famille particulièrement, elle a construit son nid familial, vient visiter mais possède maintenant sa propre famille.

«My daughter is very independent [...] My daughter has taught her daughter how to do things, but not me. I mean their house is their house, my house is my house, they come and go. They live their own life.» (Martha)

Son rôle se limite plutôt à donner de l'affection, de la tendresse inconditionnelle. Les petits-enfants ne dépendent pas vraiment d'elle comme elle le dit elle-même, elle ne tient pas un rôle d'éducatrice, elle ne les élève pas :

« I want them to know that I love them [...] they don't need me as much as I'd like them to, but I don't even think about it! You know... I don't play as much

role as I would have like to, because they were with my daughter and her husband were very young when they got together. And they have more stuff than I do, like they have canoe, Hondas, skidoos, several skidoos, several Hondas. They have more stuff than I do. My husband and I only have one Honda, my daughter has one on her own. We share one skidoo. They don't depend on me for anything» (Martha)

En résumé, dès qu'une jeune femme donne naissance à un enfant dont, pour une raison ou pour une autre, elle ne pourra prendre la responsabilité, l'option du transfert de la prise en charge aux grands-parents est tout de suite envisagée. Les grand-mères se replongent alors dans les défis de la maternité à 60, même à 70 ans parfois. Bien que la demande de prise en charge à la grand-mère semble aller de soi dans des situations de précarité, et bien que la plupart des participantes y trouvent leur compte, certaines acceptent plutôt ce rôle avec résignation. Une des femmes a même fait le choix hors norme de refuser cette responsabilité, assumant aussi les conséquences de cette position.

### **3.2 Entretenir et transmettre la culture traditionnelle Inuit**

#### **3.2.1 Transmettre des valeurs fondamentales et une identité Inuit**

Lorsque les grand-mères étaient interrogées sur leur rôle principal par rapport aux petits-enfants, l'implication dans les soins et l'éducation des petits-enfants n'était pas un des rôles qu'elles nommaient d'emblée. Plutôt, elles nous ont parlé du rôle qu'elles jugeaient le plus important pour une grand-mère, et nous pouvons résumer leurs réponses par l'importance d'assurer la transmission des valeurs et des savoirs, propres à la culture traditionnelle Inuit.

Lorsqu'est venu le temps d'aborder la transmission intergénérationnelle, c'est avec beaucoup de conviction que les grand-mères rencontrées nous ont parlé de l'importance de transmettre certaines valeurs fondamentales. Comme certaines grand-mères le remarquaient, c'est peut-être parce qu'elles sentent que ces valeurs ont tendance à s'effriter aujourd'hui qu'elles les affirment avec autant de passion et d'urgence.

Aux yeux des grands-mères que nous avons rencontrées, les valeurs de solidarité au sein du groupe sont sans conteste ce qu'il faut d'abord transmettre aux enfants et aux petits-enfants.

En effet, ces femmes ont insisté sur l'importance du partage et de la générosité au sein de la communauté (n = 5), sur le respect, l'amitié et la bonté entre pairs, amis, voisins (n=7) et sur l'harmonie, la paix et la cohésion au sein de la famille et de la communauté (n=5).

«I suppose to be calm, to be reliable, to be happy, friendly... We don't pick on others, to depend on each others as a family. Help in every way, whether it's money, food, to share with everyone as a family, and the needing ones too.» (Martha)

«Respect. We have to respect, we have to share, to share food, help others, make sure they are ok.» (Minnie)

«The most important thing from the grand-mother to the younger generation is pointing out, stating out for them to live in harmony, in peace, instead of battering, instead of being aggressive to each other because they are related, they are in relation. Learning to live in harmony is the most important thing past from the grand-mother.»; « What was the most important thing that was past on to them was to share food with their siblings, even if they are mature and living in different household, if they get their food from the wild, to share it with their siblings, with their relatives. [...] If there's food left, to always share it with the less fortunate especially even they are not in the family».  
(Lisa)

«To live in harmony with the people because a lot of young people are misbehaving more and more, misbehaving towards each other. She wants them to live in harmony, live in peace with the people.» (Maïna)

Quand elles évoquent les valeurs de solidarité, de partage et d'harmonie, c'est également de la nécessité d'entretenir le sentiment d'appartenance au groupe dont il s'agit. La transmission de l'identité Inuit fait aussi partie du rôle des grand-mères interrogées. Pour perpétuer cette identité, il faut éviter de s'entredéchirer et de se diviser, au contraire, il est vital de rester unis et forts.

Ainsi, selon Minnie, ces valeurs communes doivent être transmises notamment parce qu'elles sont la base de l'identité Inuit. Elle insiste sur le fait que c'est à elle de veiller à ce que ces valeurs soient transmises. Cette transmission passe par l'entretien des relations avec les petits-enfants, spécifiquement ici avec les petites-filles.

«All the values that we are taught as children, [...] it's very important that they respect each other, that you share, that you hold your identity, very

important. Relationship between grandmother and grand-daughter, that they learn that, sometimes (IN), but they have a relationship. This is how they survived, all the survival, that's incredible. All the... cherish unity, the harmony; we learn that, to make it a part of who they are, that's very important. So I hope my children and my grand-children, they remember that, or they that learn that. So it's my job to teach them today. That's my every day job, that they know.» (Minnie)

Luisa croit également en cette transmission familiale intergénérationnelle des valeurs Inuit.

« I try to pass on the values that my own parents had past on to me, [...] about how to be a good person... how to help other person, how to...how not to try create conflicts, different things like that. A lot of that was past on to me by my mother. I have tried to pass it on to my own kids, maybe not all of it but at least some of it. [...] As a grand mother, that's one of the role that I have to take, to be sure that my grand children are good to other people, that they share what they have to other people, because a lot of that was past on to me by my mom.» (Luisa)

Ces valeurs de solidarité, de respect et de partage sont, selon les répondantes, les valeurs traditionnelles Inuit. Plusieurs d'entre elles font l'apologie du passé ancestral et croient que c'est la connaissance de ce passé, des traditions Inuit, de l'histoire des anciens, qui forme une identité Inuit solide, sécurisante et protectrice.

«I want them to remember me (IN) that I have strong value, I want them to remember me like that, and I have a history, that they know my history, this is very important. Like I want them to know that my grand-father is white, he (IN) me, He came up in the north, he took a chance, he had courage, that's part of our life. He had a hard time all the life, in the cold, with no house... it is very important, that they know who they are». (Minnie)

En entretenant la mémoire du passé, avec les conditions de vie difficiles, les épreuves que les ancêtres ont traversées, ces grand-mères veulent apprendre aux enfants que la vie est dure et qu'il faut travailler fort. Elles sont plusieurs à insister sur cette philosophie de vie qu'il faut transmettre pour être solide aujourd'hui.

«I tell them about our past, we used to be hungry, we were in tent or igloo, we were living in (IN)... so you don't, you have to keep up doing hard work cause we did hard work» (Siassi)

Enfin, deux grand-mères nous mentionnent qu'entretenir la langue inuktitut fait également partie de cette transmission de l'identité Inuit. Même si elles parlent couramment l'anglais, elles tiennent à ce que la langue d'usage à la maison, avec leurs petits-enfants, soit l'inuktitut.

### **3.2.2 Transmission sexuée de savoir-faire : qu'est-ce qu'on transmet et comment on transmet**

Par ailleurs, les grand-mères rencontrées ont également cité certains savoir-faire qu'elles trouvaient importants de transmettre à leurs descendants, notamment à leurs petites-filles en particulier. Parmi ces savoirs techniques, elles ont mentionné la préparation des repas, les tâches ménagères et l'artisanat. On remarque que les savoir-faire traditionnels sont encore très présents dans les activités quotidiennes des femmes Inuit. La couture est ce qui relevait le plus des compétences des grand-mères et le savoir-faire fondamental à transmettre aux petites filles.

C'est en effet une des tâches essentielles des femmes, symbole de l'entraide, de la solidarité familiale. Les grand-mères cousent des manteaux chauds pour l'hiver, pour tous les membres de la famille. La couture est une pratique exclusivement féminine. D'ailleurs, il semble que la plupart des savoir-faire à transmettre sont (partagés, distincts selon les sexes) sont genrés. Ainsi, les garçons doivent connaître les habilités typiquement masculines telle que la pêche, être capable de pourvoir à la famille; et les filles doivent savoir coudre et faire à manger.

«It's very important for...the girls, my grand children, to learn how to be good in sewing, but unfortunately I wouldn't be able to teach them that, I'm not a very good sewer...but in a very harsh environment that we live in, it is important that they learn how to sew warm clothing, (*IN*) are not warm enough for weather when it's winter time. So that's very important for me that they know how to sew. But unfortunately I'm not able to teach them, for the boys I also feel that's very important that they learn how to survive on the land, like to be able to provide food from their environment.» (Luisa)

Les garçons font donc des activités d'hommes avec le grand-père et les filles, des activités de filles avec la grand-mère.

«I would say the twelve years old grand son is much more closer to his grand father, I guess because of all these activities they do together. They go camping, fishing, hunting...With the girls, I think it's maybe different.  
-In which way?



-That they maybe are not as close to their grand father as the grand son because of the different activities we do, maybe.» (Luisa)

Une des données qui a retenu notre attention est le souci de la liberté des petits-enfants à apprendre ou non ces savoirs. Plusieurs grand-mères ont tenu à spécifier que l'apprentissage est libre, sans contrainte. En ce sens, la transmission des savoir-faire se fait par observation, par modèle, en regardant et en imitant. Mais il n'y a pas d'enseignement de techniques, à proprement dit.

«She, for her grand-children, she will show them how to do cooking, cleaning, country food, other things but, she just let them see. She really doesn't teach them, but she let them see what she do.

-Ok. So by looking at you doing ...

-Sewing

-Sewing, or cooking. That's the way they learn from you.

-Yes, she doesn't force them». (Anna)

Maïna spécifie que c'est à l'école que les enfants reçoivent des cours. À la maison, ils apprennent ce qu'ils veulent bien apprendre.

«She leaves them as they, what they are willing to do and stuff like that. Whereas in the school system, they are taught how to sew and with their sewing activities, it comes around the house as well.[...] For sewing it goes around as it is taught in school as well. It goes around the house.»

Lisa croit que cette façon de transmettre les techniques et savoir-faire, par observation directe des plus vieux, tend à disparaître aujourd'hui et elle trouve cela désolant.

«For her grand-children who comes here, she goes on with her activities, like doing the eider down and the skins, making clothing. When they were children, herself, they learned from their parents on real events, real activities and in there actual lifestyle which was past down, they learned from their parents by watching them and living it. Whereas now, when her grand-children come here, they don't focus on her handicraft. But, if they would ask question on how it should be, she teaches them, but generally, they don't focus on her works. Cause she does a lot of work here.» (Lisa)

Ainsi, les grands-parents transmettent aux enfants et aux petits enfants certains savoir-faire, nécessaires aux besoins de la famille, telle que la couture, pratique exclusivement féminine. Cependant, les grand-mères insistent pour dire qu'il n'y a pas d'obligation d'enseignement de

ces savoir-faire à proprement dit, les plus jeunes apprenant en observant et en imitant, sans aucun devoir, sans contrainte. Il s'agit, du moins, de la façon traditionnelle de transmettre les savoir-faire.

### **3.2.3 Quel modèle veulent-elles être? L'inévitable ambivalence entre style de vie traditionnel et réalité moderne**

Incarner un modèle de femme pour les générations suivantes, c'est aussi un rôle que s'octroient les grand-mères. Elles sont quelques unes à valoriser le travail et à être fière d'avoir travaillé fort dans leur vie. La grand-mère doit être un modèle, un exemple à suivre. Elles tiennent à ce que les plus jeunes se rappellent de leur ardeur au travail, leur générosité, leurs bonnes habitudes de vie.

«She would like her children, grand-children, great grand children to see her, she was helping, she was working hard, she was not drinking, she was happy, she would like to remember her, that person, working hard» (Anna)

«I also want them to remember me as.. I try to do my work as I should, a hard work. I don't want them just to end up like in the street... I tried to work all through my life so I want them to be like me, work hard». (Jenny)

Luisa est un modèle de femme très investie dans son travail, elle fait partie de ces quelques femmes qui occupent un emploi de direction à Inukjuak. C'est une femme qui travaille et elle tient à transmettre également ce modèle à ses petits-enfants. Comme on l'observe dans l'extrait suivant, pour Luisa, le travail salarié est aussi une question d'adaptation à la modernité.

« I think from the way they see me, I work hard in what I do. I hope at least they learn that from me: to work hard, we have no choice but earning money these days, so I work hard on that and I hope they learn that from me.»

Le récit de cette femme est fascinant, on y perçoit un équilibre dépouillé d'ambivalence entre sa carrière de femme moderne et son attachement aux valeurs traditionnelles Inuit. Et c'est cet équilibre qu'elle tient à transmettre, en s'attribuant un rôle de guide, de «leader» :

«I have to be them...to guide them to be good people, to be able to survive, to be able to make a living. I feel that's my role to guide them. And, it's very important, you know, not to get into drugs, alcohol...to try to lead a good life, a healthy life.»

«I would like them to remember as a hardworking person, as a caring person...as someone who love them, you know, all these things that matter.»

D'autres grand-mères s'inquiéteront davantage des transformations sociales dont elles sont témoins. C'est pourquoi elles insistent davantage sur l'importance de promouvoir le style de vie traditionnel inuit. Cet extrait des propos de Lisa illustre bien cette glorification du passé.

«The main important thing she would want to younger generation to know is that live the lifestyle as it should be, like even in the past, even before the money, they lived intently live the lifestyle as it should be with... They were vigilant, they intently and purposely lived their lifestyle as it should be».  
(Lisa)

En dehors de la transmission de valeurs et de savoirs, les grand-mères inuit veulent transmettre des modèles de vie, des images positives. Mais avoir de saines habitudes de vie, travailler avec ardeur, et s'investir largement dans la vie des petits-enfants peut être difficile à concilier. Jenny est un exemple de femme qui a fait le choix de la modernité: en priorisant le travail et son couple sur le temps investi dans les petits-enfants.

«You feel you are a good model?  
-hum... yes and no (petit rire)! Yes because I tried to work hard as much as I can and no because I'd rather be by myself when I'm tired...» (Jenny)

Ici encore, Jenny semble être une exception à la règle chez les grand-mères Inuit qui consacrent une grande partie de leur quotidien aux petits-enfants.

### **3.2.4 Les aînées : sources précieuses de connaissances**

Comme nous l'avons vu, les grand-mères ont à coeur cette responsabilité de transmettre les valeurs et savoirs traditionnels Inuit. Mais elles ne se sentent pas toujours sollicitées à leur juste valeur dans ce rôle, alors que toutes ces connaissances qu'elles possèdent restent souvent inutilisées.

En ce sens, plusieurs nous ont témoigné leur reconnaissance d'avoir été écoutées. En effet, elles sont plusieurs à avoir terminé l'entretien en nous remerciant de les avoir interrogées, de les avoir consultées, d'avoir su reconnaître l'importance de ce qu'elles avaient à dire. Lisa a insisté particulièrement sur ce fait.

«She thanks you very much as well. When she thinks about those things, she doesn't pass it to anyone, when she thinks about those things, she thinks about passing those words to the teachers, the teachers should get this information, but they don't have it themselves. And the younger generation has to know that stuff as well. [...] So she is very happy to have been interviewed.» (Lisa)

Ces grand-mères sont conscientes d'être des témoins précieux du passé et du présent. C'est en les consultant que cette mémoire se conserve.

«The transmission of values is very much important to me and I think I covered most of the things I wanted to say.» (Luisa)

«She thanks you as well, she's happy to have live until seeing all this, all things that has happens. And she thanks you for having interviewing her.» (Maïna)

Les aînés sont une source essentielle de savoirs, ils sont les gardiens et surtout les porteurs de l'histoire, de l'identité Inuit. Minnie a tenu des propos touchants sur la place des aînés dans la communauté Inuit. Auparavant, les aînés étaient les grands-parents de toute la communauté alors qu'aujourd'hui, l'aîné est grand-parent dans sa famille, qui incarne le seul lien de transmission intergénérationnelle. Par conséquent, s'il n'a pas de descendants, le savoir se perd avec lui. Pour Minnie, le statut d'aîné et celui de grand-parent est bien distinct. Elle qui est arrière-grand-mère, ne se définit pas comme une aînée, ce qui n'est pas étonnant vu son «jeune» âge (dans la cinquantaine).

«This is what we learn from them, is that we make it important. Even if they are not a grand-parent, it is important that we see it and we learn that. That's how they raise (IN) in the community, it's that we see and we learn. That's why... when I was young, I was her age (petite fille à côté) I remember all the grand-mothers and all the grand-fathers, it was like we were the children of them, we had many grand-mothers and many grand-fathers, everybody was raising us the same in the community. It was amazing, when I think about it... all those grand-mothers I remember, and all the grand-fathers, all the same...»

-And you have the impression it has changed?

-Yes, oh yes, it changed a lot... For us, they are not all the grand-mothers anymore, individual. Before, it was communal. Because it's bigger too... so for me it's: how I can make that, how do I continue that... and we have a lot to learn. When I remember the grand-mothers and the grand-fathers... yes...» (Minnie)

Ces propos témoignent d'une conscience de changement de place des personnes âgées au sein de la communauté. Si les Inuit qui avancent en âge et en expérience n'ont plus le même statut qu'autrefois, n'empêche qu'ils demeurent les gardiens de la mémoire et en quelque sorte de la culture Inuit. Et celle-ci ne se limite pas au partage d'une histoire commune, d'une langue, d'une identité, ni à un mode de vie ou à de l'artisanat. Pour les grand-mères rencontrées, cette culture passe aussi par la transmission d'un modèle de femmes travaillantes, courageuses et bienveillantes.

#### **4. Regards des grands-mères sur les enjeux sociaux actuels**

Nous avons également interrogé les grand-mères sur leur perception des enjeux sociaux auxquels sont confrontés leurs descendants et la communauté en général. Quels regards portent-elles sur les « problèmes sociaux » et les façons d'y faire face ?

##### **4.1 Les nouvelles réalités des jeunes**

Les grand-mères Inuit rencontrées sont bien conscientes des transformations sociales en cours, elles assistent à l'émergence d'une nouvelle génération qui fait face à des défis, des enjeux et des épreuves bien différents du temps de leur propre jeunesse. Alors que certaines se sentent inquiètes ou attristées devant ces changements, d'autres envisagent l'avenir avec optimisme.

Nous l'avons vu, le système économique monétaire est quelque chose d'assez récent au sein de la communauté et la gestion des finances est une habileté complexe à maîtriser. Elles sont quelques unes à relever cette nouvelle réalité et les écueils qu'elle engendre. Il est essentiel d'apprendre aux enfants la valeur de l'argent, l'importance de faire des économies et le danger des dépenses non raisonnables.

«Her children, the older children, they have a good life style, because they know traditional lifestyle as well. But the younger generation, they are jobless, because they never learned how to manage their finance. They (IN) going alone with the mainstream, spending their money in one shut not thinking about how to manage it.» (Lisa)

«She would like her children to be taught how to manage their own finances instead of spending it on non-.. , negative substances. Instead of spending it away in one shut, she would want them to know how to manage their own finance.» (Lisa)

«My son was twelve years old and I teach him about money. You know money, like one dollar. You have to save your money, you are gonna buy what you want but you gonna help me with shopping, but you are gonna win this money. He is using money since he is twelve years old, buying pop, or apple at the corner. I don't want it. Because I see a lot of children who we give a lot of money and they take a lot of junk food and asking more.» (Siassi)

La valeur de l'argent doit être intégrée chez les jeunes. Selon Lisa, le fait que l'argent n'existait pas dans le passé expliquerait pourquoi les jeunes n'y font pas assez attention, ne lui portent pas assez de valeur.

«[In the past,] they were vigilant, they intently and purposely lived their lifestyle as it should be. But even, for today, even with the money, it has to be the same, she doesn't want the younger generation to spend away the money for no reason, just because there was no money in the past, it doesn't mean you have to mistreated it. So she would like this to be learned. Just because it's money it doesn't mean you have to misuse it». (Lisa)

Autre enjeu contemporain, les relations entre les jeunes filles et garçons. Selon deux grand-mères interrogées, les adolescents ont des relations amoureuses précoces («young relationship») et le danger lié à cette promiscuité est une grossesse non désirée et l'obligation de fonder une famille impliquant souvent le décrochage scolaire et la dépendance financière à l'aide gouvernementale. Maïna peut malheureusement témoigner de ce risque puisque ses filles se sont retrouvées dans cet engrenage.

«For the young girls, that is more difficult cause they tend to be acting out. When they have that age, wanting to get into relationship where they are younger than they should, and they tend to be talking back at that time.» (Maïna)

« When they get into relationship, they stop their education, they drop out of school and end up having welfare. That's for Jenny, the oldest daughter, and Jenny's daughter, Luisa, who got into a young relationship and ended up having a young family, dropped out of school. Although they were just about to finish their secondary level and they get into relationship, they have no back up to stopping the relationship.» (Maïna)

Anna observe beaucoup de changements dans les comportements des jeunes d'aujourd'hui, ils sont plus pressés, plus précoces dans leur relation amoureuse. Elle remarque qu'ils adoptent de plus en plus le mode de vie des blancs.

«She thinks ... a lot difference, big change, the children she had and grandchildren. Younger people now our days are, very young they start to be in love or something like, they are active hyper, growing very fast even in trying to be in love, even when they are small. Big change...[...].

-Do you feel that they are changing even in the values?

-The older ones, they have great value but the younger ones, they are more like, different world like, english, white people style» (Anna)

Certaines participantes soulèvent également des influences occidentales au niveau de l'alimentation, moins traditionnelle et davantage du type de la malbouffe, et au niveau des valeurs plus individualistes, comme nous l'avons souligné dans la section 3.b.4). C'est avec émotion que les grand-mères assistent ou prennent part, pour certaines, à toutes ces transformations sociales en cours au sein de leur communauté.

#### **4.2 Les enjeux du système d'enseignement scolaire**

L'école, source complémentaire de transmission de savoirs et d'habiletés, est sujette à des débats d'ordre idéologique concernant son contenu et ses effets sur l'avenir de la culture Inuit. La plupart des grand-mères rencontrées, lorsque le sujet de l'école était abordé, appuyaient la scolarisation des jeunes, croyaient en sa mission et désapprouvaient le décrochage trop répandu chez les jeunes de la communauté.

«Although they were just about to finish their secondary level and they get into relationship, they have no back up» (Maïna)

«What is really important, I find, is that they get educated and they learn how to be providers in the kind of environment that we live in» (Luisa)

Mais au-delà des bienfaits de l'enseignement scolaire d'un point de vue strictement éducatif, l'école est un vecteur de socialisation, elle véhicule des idées, des manières de penser. En ce sens, elle incarne la modernité et une certaine forme d'acculturation avec le monde occidental.

Jenny croit qu'il faut s'adapter à la réalité moderne pour survivre dans ce monde qui est en train de changer. L'influence des valeurs et du style de vie occidental est réelle. Il faut ouvrir les yeux et se mettre rapidement au diapason du «fast world» comme elle le nomme. Le système d'éducation public permet, selon elle, cette intégration dans la modernité. Jenny ne partage toutefois pas les mêmes vues sur le sujet que sa fille qui est moins prompte à envoyer ses enfants dans le système public.

«It's very good that they start to go to daycare. Because they will know more what is going on on the fast world.  
-on the fast world...?  
-Yes like, everything is happening everyday. [...] They are more with their parents, like they go to school but... Especially my middle daughter she won't, she rather refuses for them to be by themselves in public places, alone without the parents» (Jenny)

Elle est également déçue du décrochage de ses enfants pour fonder une famille, ils n'ont pas terminé leurs études, chose très importante pour elle.

«I wish they would have graduated before they start their family but they dropped out and start their family. That's what I would have preferred them to do this before starting a family.»

À travers nos entrevues, nous avons eu l'occasion d'entendre deux discours diamétralement opposés concernant l'impact de la scolarisation sur les valeurs traditionnelles et la culture inuit en général. Ainsi, Lisa, arrière-grand-mère qui a vu les effets destructeurs des écoles résidentielles sur ses enfants, se méfie du système scolaire qui représente une menace à la survie des traditions inuit. Elle remarque que contrairement à la façon traditionnelle de transmettre les connaissances ancestrales, à travers une transmission orale et par observation de la «vraie vie», la formule du système scolaire public ne permet pas la transmission des traditions inuit.

«When they were children, herself, they learned from their parents on real events, real activities and in there actual lifestyle which was past down, they learned from their parents by watching them and living it. [...] Whereas now the grandchildren they don't learn from their parents now. They learn from the school, [...] she would like them to learn like she did before.» (Lisa)



« When she thinks about those things, she doesn't pass it to anyone, she thinks about passing those words to the teachers, the teachers should get this information, but they don't have it themselves. [...] There's a lot of her grandchildren that go to school but it's like nothing come out of it, it's always in the same level. It's not spoken out» (Lisa)

Au contraire, pour Luisa, l'école permet non seulement de transmettre des savoirs et des valeurs ancestraux mais également de promouvoir une image identitaire Inuit positive. Gm4 va plus loin et croit que l'école peut être la clé face aux problèmes sociaux qui affligent la communauté, en palliant les lacunes des parents victimes des déracinements culturels et identitaires suite aux pensionnats.

«Today, parents weren't taught these values therefore they can not teach them to their own kids or grand children. So, maybe it's...What we have to look at is maybe start those kinds of...find a way to educate young people, with the school, about Inuit values. I think, if I may go a little further, because of kids...not kids but people from my generation, because a lot of them were taken away to schools and the knowledge that their parents had was not past on to them, the Inuit values. So, unfortunately they are not able to past it on to their children.»; « Some of them didn't even know how to be parents. Because they were brought up by a system of...you know the residential school business?

- Hummm...

- In a system where they applied strict rules and punishment...but they didn't built their Inuit values that usually come from parents. So, all that was broken, and we have to somehow try to get it back to have... to build a foundation on Inuit values. So that maybe, all the problems of violence, suicide will start to diminish. That's how I see it anyway.» (Luisa)

Consciente du danger de la perte des savoirs transmis traditionnellement par voie orale, elle voit en l'école un moyen de sauvegarder ces savoirs bien que la manière de les transmettre doive être adaptée à la réalité moderne, d'où l'importance de la scolarisation des enfants Inuit.

« And do you think that school, today, can give them back these Inuit values?  
- I think the school can play a role...first we have to make materials, school materials for that, because I don't think any of the values are written down anywhere; because it was always oral. Then, passing on knowledge was always done orally, so...First we will have to collect all that information and then, I think that school will be one of the good places to build on that »  
(Luisa)

Que la formule d'enseignement à l'école soit valorisée ou critiquée, les grand-mères s'entendent sur l'importance de lutter contre le décrochage scolaire des jeunes Inuit. La transmission des valeurs traditionnelles Inuit tient à cœur aux grand-mères rencontrées et l'école, courroie importante de transmission, devrait entretenir la culture Inuit en véhiculant ces valeurs traditionnelles.

#### **4.3 Sorties nocturnes et problèmes psychosociaux dans la communauté**

Le décrochage scolaire est malheureusement loin d'être le sujet le plus préoccupant dans la communauté Inuit d'Inukjuak. Certaines situations sont difficiles à supporter pour les grand-mères que nous avons rencontrées, notamment la violence, celle qui s'exerce entre les jeunes, la violence conjugale ou encore violence familiale. Plusieurs grand-mères témoignent de ce phénomène qu'elles condamnent vivement.

«Such as violence. I find that really hard...I mean, I can't really...it is hard for me to see things such as violence. Our community, the girlfriends or the females is likely a target for a man to beat on...And I find it really wrong...So that's the kind of things I don't like.

- How do you react?

- I try to stop it whenever I can. In general, I try to stay...It's not right for a man to beat up on his girlfriend or wife, because that's value that had been taught to me by my mother, and...It's really hard for me to see young girls or women with blues...I find that hard to see.» (Luisa)

« My sister lives in PUV. My nephew lives here, taking heavy equipment mechanic in our center. He got beating up Friday and he wants to leave today. That's the kind of society they growing up in... to me that's very destructive»  
(Martha)

«Even at that time, she (Maïna) didn't know they were, there was abuse, physical abuse from their mother toward the girls. So they didn't know about it until she learned with her daughter that there is physical abuse, like beating to the girls from the mother. The mother was mistreating them physically cause she has broken up with their father and the mother had kept it to herself alone and they never knew about it with the younger daughter.» (Maïna)

L'abus d'alcool et de drogues est également un problème dans la communauté. D'autres problématiques telles que les grossesses non désirées chez les jeunes filles, le vandalisme, le suicide ont également été évoqués par certaines grand-mères. Un catalyseur de la plupart de ces problématiques psychosociales chez les jeunes Inuit est le phénomène des sorties nocturnes. Ce phénomène représente une préoccupation majeure pour les grand-mères interrogées. C'est une crainte qui revient fréquemment dans les discours, celle des adolescents qui sortent et qui traînent dehors la nuit. Ces sorties sont malsaines et inquiètent parce qu'elles impliquent généralement abus de drogues et d'alcool, promiscuité sexuelle, violence, vol ou vandalisme. Il semble que quelque soit la personnalité des adolescents qui y participent, la vie nocturne à l'extérieur des foyers les expose inévitablement à ces pratiques.

«I find they are too many kids on the road. And they go angry and they do vandalism, and they speed around all night long. And then they steal some Hondas and skidoos, they steal some gas from either the shed or anywhere. We hear about that through FM because FM is on all the time. And when somebody's Honda is missing, we know because the person could go «my Honda is missing, it was outside, it's red, who ever sees it, please let me know». A lot, a lot, a lot of that is happening and I find that very disturbing» (Martha)

« Too many accident are happening, too many drugs and alcohol everywhere, bootlegging. That's the sort of things that really troubles me. And I don't see it going away tomorrow. And that troubles me.» (Martha)

Maïna est aux prises avec ce fléau, ses petites filles passant régulièrement leurs nuits dehors.

« Her children, little children are staying up all night, she just not wanted them to be in that area, she find it very important that they go home at night. For the young girls, that is more difficult cause they tend to be acting out. When they have that age, wanting to get into relationship where they are younger than they should, and they tend to be talking back at that time. She wants them to keep out of that system, the 'staying up all night system'. Cause she knows it's a huge area around here..» (Maïna)

«There is a lot of happening, a lot of bad happening in that town, it shocks her. Not.. even out of the family, this community. After she, after her husband left her, things started happen and it's quite a shock to her what is happening, that go around the town. Her family and outside the family as well. [...] A lot of tragic events that happens, to everyone inside the community. They are... they hurt you, they shock you, they shock everyone else, they hurt everyone else.» (Maïna)

Certaines grand-mères sentent davantage leur famille à l'abri de ces activités illicites que d'autres. Le phénomène des sorties nocturnes peut alors être cité pour illustrer la différence entre les jeunes sur le bon chemin et les jeunes plus «difficiles».

«I never see big problem in my family... I'm honest. I don't want them to be...I always told them: if you like it like that, you're gonna end up like this. They listen to me. [...]I tell them: you have to go home, brush your teeth, be nice with others, don't go out side at night. Or... don't ever think of murder yourself, or like that... I don't know...[...] I teach how to be a nice person, if you're a nice person, everybody will be nice to you» (Siassi)

Anna a toujours imposé un couvre-feu pour éviter que ses enfants ne se retrouvent dehors la nuit.

«She give curfew, she won't let her children to be outside or being up all night. When children were small she wouldn't let them to stay up after night at all. She would look for them. Even her grand-children, even her great-grand-children, curfew. She would look for them not to be late for the curfew.  
- Would she go outside and look for them?  
- Yes, she goes. Her children are doing the same to their children. They are old enough now.» (Anna)

Le sujet émerge surtout lorsqu'il est question d'éducation. Les enfants doivent apprendre à ne pas traîner dehors la nuit, à respecter le couvre-feu. Les activités délinquantes liées aux sorties nocturnes sont évoquées, la plupart du temps, pour être mis en lien avec le rôle des grand-mères. En effet, comme il est question d'éducation des petits-enfants, les tenir éloignés de ces dangers fait également partie de leur mandat.

Pour Martha, c'est aux grand-mères d'intervenir et de veiller à empêcher ces sorties. Il est étonnant de constater qu'alors qu'elle-même n'a pas le profil typique des grand-mères Inuit dans son implication auprès des petits-enfants, elle endosse pourtant un discours plutôt culpabilisateur à l'endroit des grand-mères et de leur rôle attendu.

«I find there are too many grand-mothers who doesn't, who just go to sleep without knowing their grand-children is on the road. To me, I find that very irresponsible and ... I even find there is not a good leadership in town. I would like more leadership in town, who would have a control over the grand-parents, the children out late at night.» (Martha)

On peut aisément imaginer la difficulté de certaines de ces grand-mères à accomplir cette tâche. Aucune des grand-mères de l'échantillon ne peut encore se permettre aujourd'hui d'aller courir la nuit pour ramener les enfants à la maison. Deux d'entre elles expliquent qu'elles n'ont plus l'âge pour faire cette discipline.

« Because I'm not going to be at night, eleven o'clock, telling everyone to go home. I would go mad! That's what I used to do though. The last time we moved up, up here, 1999. and I lived in one of the teacher's housing. Eleven o'clock I would be in bed, and some kids would be making noise. So I just get dressed up, take my Honda, go there and I would say: «so you are the group of people who go vandalising everywhere, and you steal? They would say Oh no! no that's not us!..» (Martha)

«She find it very important that they keep away from that and stay home, although she has difficulty to trap them down, she still tell them not to staying up all night, she call them up to see if they are home» (Maïna)

«Although she's not able to go around the town anymore, to trap them down, she had her husband at that time but that is not possible anymore.» (Maïna)

En résumé, la communauté d'Inukjuak est malheureusement affligée par de graves problèmes sociaux, touchant surtout les jeunes, et qui préoccupent les grand-mères interrogées. Celles-ci assistent, parfois avec impuissance, souvent avec révolte, à ce mal-être des jeunes générations. Il s'agit là des principales inquiétudes des grand-mères qui, par ailleurs, n'ont jamais mentionné de difficultés les concernant elles directement. Nous exposerons enfin, dans la section suivante, le point de vue des répondantes sur les besoins en termes de ressources et de soutien dans la communauté.

#### 4.4 Leur rapport aux ressources communautaires

Pour recueillir le point de vue des grand-mères sur les ressources disponibles pour la communauté d'Inukjuak, tout en tentant de minimiser le biais de désirabilité, nous leur avons demandé si elles pouvaient compter sur de l'aide à l'extérieur de la famille dans des moments ou des situations difficiles. Quelques unes nous ont affirmé que les problèmes se réglaient généralement en privé, dans la famille.

«When there is a problem, we share it as a family. But we've never gone to nurse, (IN), police, social services... I've never known all my sisters nor brothers having gone to these services.» (Martha)

Plusieurs grand-mères ont eu affaire, de près ou de loin, aux services de protection de la jeunesse, que ce soit lors d'une situation dont elles ont entendu parler ou parce qu'elles l'ont vraiment vécue au sein de leur famille. Elles ont trouvé le service efficace, les intervenants disponibles. Jenny, par exemple, a eu recours à ces services alors que sa fille voulait lui transférer la charge de son enfant.

«They were already there. Like, they were available. And they could help too.» (Jenny)

Maïna a utilisé les services d'un travailleur social pour l'aider dans la gestion des conflits familiaux. Un autre intervenant social a également été impliqué pour dénoncer les abus d'une fille de Maïna envers ses enfants. Maïna paraît satisfaite de l'aide reçue par les services sociaux.

« Laura told the social services what was going on, and the girls they would be walking on to their grand-mothers, from home. She always took them in. The social workers help with the family. The mother got into another relationship with another man. And the girls never wanted to go back home, so they never did. The social worker always intervenes after, so the relationship was better.»

Personnellement, Maïna n'est pas en contact avec le travailleur social qui suit la famille et particulièrement les jeunes filles sous la garde de Maïna. C'est son fils de 18 ans qui fait le lien avec l'intervenant.

«She has a social worker, she is letting in a social worker to help her out.

- And does she feel it helps?

- She doesn't talk to the social worker directly but her son Tommy keep in touch with them, to straighten up the girls, Katy» (Maïna)

À l'exception des services de protection de la jeunesse, aucune autre ressource n'est évoquée par les grand-mères. Pour sa part, Luisa est catégorique sur le sujet, il y a un manque criant de services spécialisés à Inukjuak, un manque de thérapeutes pour des problèmes spécifiques tels que des problèmes conjugaux, la violence, l'alcoolisme, le suicide. Quand il y a une crise, comme il n'y a aucun soutien disponible, il ne reste que l'intervention policière pour gérer la situation.

«When there is a problem in the family, can you rely on outside help, or do...How do you find the help you apparently get into the community? Do you say there is outside help or...

- Not really. I think, what we need in the community is more... euh... counselling services... different counselling services aside from social services, like, maybe, marriage counsellors ...Counsellors in different fields, I think that's what we need more because when anger escalate, with no counselling involve, then it turns to violence and the only source of help we can turn to when it turns to violence is the police. That's really the only source of assistance that we, that seems to be available» (Luisa)

Elle croit que si ces services étaient disponibles, les gens les utiliseraient, en particulier des services de prévention du suicide ou du soutien aux personnes aux prises avec des problèmes de dépendance à l'alcool.

Enfin, notons l'absence totale de référence aux besoins d'assistance des personnes âgées. Alors que la question des besoins en ressources communautaire fut abordée avec toutes les grand-mères, aucune d'entre elles n'a fait référence aux services s'adressant aux personnes âgées à quelque moment que ce soit au cours de la rencontre. Selon elles, les besoins dans la communauté concernaient surtout les jeunes.

En résumé, les grand-mères semblent gérer les problèmes sans avoir recours à des ressources extra-familiales. Mais ce choix est peut-être attribuable à la non-disponibilité de ces services puisque – bien que ce constat n'ait pas été souvent relevé - il semble aussi y avoir un manque

réel de ressources disponibles à Inukjuak. D'autre part, l'utilisation des services sociaux par les grand-mères Inuit rencontrées se limite aux problématiques impliquant les enfants. Bien que plusieurs grand-mères nous aient paru particulièrement reconnaissantes d'avoir été écoutées et d'avoir pu partager leurs expériences avec nous, l'enjeu de l'isolement et du manque d'écoute, pourtant évoqué par les intervenants d'Inukjuak, n'a pas été soulevé comme besoin particulier par les grand-mères.

### **Synthèse de chapitre**

Nous terminerons ce chapitre sur une brève synthèse des résultats obtenus à travers l'analyse des huit entrevues effectuées auprès des grand-mères Inuit. Ces femmes, très différentes les unes des autres, que ce soit au niveau de l'âge, du statut ou de la personnalité, ont chacune d'elles apporté des éléments essentiels à notre compréhension des relations intergénérationnelles chez les Inuit et ont livré des témoignages riches et précieux autour des rôles qu'elles assument au sein de leur famille et même de la communauté.

Retenons d'abord un investissement hors du commun dans la prise en charge, les soins et l'éducation des petits-enfants, qui se concrétise en une grande proximité, en des liens plus intimes et complices, quoi que parfois houleux et tendus. Si cette implication dans la prise en charge des enfants est remarquable, ce n'est pourtant pas celle-ci que les grand-mères retiennent pour représenter leur rôle au sein de leur famille. C'est plutôt la transmission des valeurs et des savoirs traditionnels Inuit qui est leur véritable mission auprès des générations qui les suivent. Mais l'un ne va pas sans l'autre puisque pour transmettre la culture et les valeurs Inuit - des valeurs de solidarité, de partage et d'ardeur au travail - il est essentiel d'entretenir et de cultiver le lien qui les unit aux enfants et aux petits-enfants. Enfin, témoins de l'histoire passée mais aussi des transformations sociales actuelles, les grand-mères croient à la force des liens familiaux pour pallier aux problèmes sociaux qui affligent les jeunes Inuit. Les ressources communautaires sont surtout envisagées en terme de soutien aux enfants mais aucun service ciblant spécifiquement les grand-mères ou les personnes âgées n'a été soulevé dans les rencontres. L'analyse interprétative de ces résultats fera l'objet du chapitre suivant.



## **Chapitre 5. Interprétation et discussion**

Nous reprendrons ici les points saillants des données recueillies et les interpréterons à la lumière des études recensées dans notre problématique et du cadre théorique et conceptuel que nous avons retenu (voir chapitres 1 et 2). En outre, nous discuterons des implications de ces résultats dans ce qu'ils appuient ou nuancent les recherches précédentes sur le sujet. Pour ce faire, nous reviendrons donc d'abord sur la relation singulière des grand-mères avec leurs petits-enfants pour tenter de comprendre ce phénomène en explorant son contexte d'émergence. Nous aborderons ensuite le sens de la transmission pour les grand-mères Inuit en proposant un parallèle avec les groupes ethniques minoritaires. Enfin, nous terminerons ce chapitre en discutant des enseignements et des retombées que suggèrent nos résultats d'un point de vue de l'intervention sociale, ouvrant une réflexion sur la pratique du travail social auprès de cette clientèle.

### **1. Qu'a-t-on appris sur la place et le rôle des grands-mères Inuit dans les relations familiales intergénérationnelles?**

#### **1.1. Implication dans la prise en charge des enfants : des grands-mères omniprésentes et indispensables**

Un des points saillants émergeant de l'analyse des entrevues concerne la relation particulière que les grand-mères Inuit entretiennent avec leurs petits-enfants. Le seul fait que la grande majorité des grand-mères rencontrées pour cette étude avait adopté au moins un de leurs petits-enfants, témoigne de la généralisation du phénomène d'adoption coutumière chez les Inuit. L'analyse des entrevues a mis en évidence la grande implication des participantes dans les soins et l'éducation des petits-enfants, contribuant au développement de relations intimes et continues entre ces deux générations. La prise en charge de ces enfants, qui s'ajoutent pourtant aux autres tâches et responsabilités quotidiennes des grand-mères, semble être dans l'ordre naturel des choses pour la plupart d'entre elles.

Que peut-on dire de ces résultats à la lumière de notre recension de la littérature scientifique? D'abord, dans une perspective transculturelle, il semble que la perception des grand-mères Inuit concernant leur rôle et les attentes dont elles font l'objet, diverge largement des représentations québécoises, voire occidentales. En effet, comme nous l'avons vu dans la section 2.1.1 du chapitre 2, les auteurs qui se sont attardés sur le sujet ont décrit une forme moderne, même post-moderne de la grand-parentalité, basée sur le plaisir et sur du temps de qualité dans le cadre de relations non contraignantes, libres et consenties (Olazabal et Desplanques, 2009; Attias-Donfut et Segalen, 2007). Contrairement aux parents qui gardent un rôle d'éducation, de contrôle et de surveillance, les grands-mères ont davantage une tâche de récréation active, d'écoute et de tendresse (Segalen, 1995). Le rôle de la grand-mère dans nos sociétés modernes est tout de même ambivalent dans le sens où malgré l'entraide et la solidarité, la grand-mère ne doit pas prendre trop de place. On attend d'elle qu'elle fasse bénéficier la mère de son expérience sans pour autant imposer son point de vue ou sa manière de faire (Gestin, 2002).

Une seule grand-mère de notre échantillon ressemblait à ce portrait dans sa représentation des rôles d'une grand-mère et elle se décrivait justement comme une exception, différente des autres grand-mères Inuit, une femme qui refuse le rôle attendu de gardienne et «changeuse de couches». Pour la majorité, les grand-mères de notre étude jouent un rôle central et indispensable dans la garde, l'éducation et les soins aux petits-enfants. Ces résultats font échos à l'étude de Bahr (1994) qui comparait le rôle des grand-mères de culture anglo-américaine aux grand-mères Apache (voir chapitre 2, section 2.1.2). Pour ces dernières, un peu à l'instar des grands-mères Inuit que nous avons rencontrées, l'implication face aux besoins de la famille est totalement normalisée et sous-tend leur statut de grand-mère, contrairement aux grands-mères provenant des sociétés anglo-américaines modernes qualifiées de plutôt individualistes ou plutôt en retrait des responsabilités familiales. Dans cet article intitulé «Strengths of Apache grandmothers», Bahr valorise énormément la place des grand-mères dans la communauté Apache, elles sont décrites comme les participantes les plus influentes et les plus actives dans la vie communautaire. Pour celles-ci, la grandparentalité signifie de lourdes obligations et responsabilités qui vont jusqu'à la substitution du rôle parental dans le système familiale, ce que l'on a pu également constaté

chez certaines grand-mères interrogées. L'auteure termine son article en saluant le don de soi de ces aînées, pour le bien de la communauté. Les grand-mères Apache sont surmenées, énormément sollicitées, l'auteur parle d'«efforts surhumains», mais comme ces rôles profitent aux jeunes et à la communauté, l'auteure ne voit que du positif dans ce modèle.

«The combination of high role expectations and the sheer scale of physical and emotional need they confront seem to inspire almost superhuman efforts from them. Looking at their lives and challenges, one may conclude that Apache grandmothering is very hard on the grandmothers. On the other hand, it plainly is very good for the Apache community as a whole, and for the Apache posterity.» (Bahr, 1994: 233)

Pour notre part, plutôt que d'applaudir un don de soi qui va parfois jusqu'au détriment de la santé physique et mentale de ces femmes (Fuller-Thomson, 2005), nous dirons simplement que les grand-mères autochtones, Inuit en ce qui nous concerne, sont un pilier indispensable à l'équilibre (et même à la survie) du groupe. Leur rôle s'inscrit dans une conception culturelle de la famille et dans un contexte social particulier, comme nous le verrons maintenant.

## **1.2 Les racines historiques, culturelles et sociales de la prise en charge**

Une question demeure: pourquoi ce transfert de rôle dans la prise en charge des enfants est-il si fréquent et pourquoi les grand-mères endossent sans broncher ce rôle de *'caregiver'* même à un âge avancé? Il semble y avoir deux grands axes d'explications recensées dans la littérature. D'une part, c'est généralement dans un contexte de crise ou de précarité socio-économique que le transfert de prise en charge des enfants aux grands-parents a lieu, et ce, dans la population en général comme dans les communautés autochtones en particulier (Inwood, 2002). Selon l'auteure, plusieurs études américaines ont démontré que la maltraitance (abus, négligence, abandon) d'un enfant est la raison la plus fréquente pour transférer la prise en charge de l'enfant aux grands-parents. Cette maltraitance est généralement liée à un problème de consommation d'alcool ou de drogues chez les parents. Les grands-parents sont alors perçus comme le «dernier recours» pour offrir une stabilité à des enfants dont les parents sont emprisonnés, négligents ou intoxiqués (Mutchler et al., 2007). Une étude au Ghana est particulièrement significative dans son illustration du rôle central des grand-mères dans les situations de crises (McGadney-Douglass et Douglass, 2008). Les auteurs constatent que les grands-mères sont les pierres angulaires au sein de la

famille dans des situations de crises tel que les guerres interethniques, en assurant la survie des enfants, en protégeant la famille de la dissolution et en assurant la transmission culturelle intergénérationnelle (McGadney-Douglass et Douglass, 2008). En ce qui nous concerne, les nombreux problèmes sociaux répertoriés dans les communautés Inuit, dont les problèmes de délinquance et de sorties nocturnes des jeunes, l'abus d'alcool et de drogues, le suicide, etc. (voir le chapitre Problématique) entraînent eux aussi des crises familiales telles que les grands-parents doivent souvent être mis à contribution. Ce serait donc en partie le contexte social qui les placerait dans ce rôle.

Les propos de deux grand-mères de notre échantillon nous laissent penser que c'est dans ces circonstances que ces grand-mères se sont retrouvées devant la nécessité de prendre en charge un ou plusieurs petits enfants. Les autres grand-mères rencontrées n'ont pas abordé la question de ces adoptions en termes d'urgence, de nécessité ou de résignation. Cette pratique semblait aller de soi et être généralement satisfaisante. Des participantes nous ont même confié le plaisir que leur procure cette relation privilégiée avec les petits-enfants vivant sous leur toit. La seconde explication à la normalisation de cette pratique avancée par les chercheurs qui s'y sont intéressés semble davantage collée à la plupart des situations des grand-mères rencontrées et fait référence à la culture autochtone. En effet, les recherches qualitatives ont montré que les grands-parents autochtones sont particulièrement ouverts à la prise en charge et que leur implication dans les soins aux enfants est même traditionnellement valorisée dans les cultures autochtones traditionnelles (Bahr, 1994; Benally, 1999; Jacobs, 1999; Schweitzer, 1999; Weibel-Orlando, 1988, 1997, 1999 cités dans Mutchler et al., 2007). L'étude de Mutchler et ses collaborateurs (2007) démontre l'existence d'un lien entre la culture traditionnelle autochtone et la prise en charge des petits-enfants par les grands-parents autochtones.

«The current article establishes an association between being responsible for a grandchild and having characteristics that may reflect stronger ethnic embeddedness; in short, all else equal, those who strongly identify with their AIAN [American Indian/Alaska Native] background may be most likely to take responsibility for a grandchild. [...] These results do provide evidence consistent with a cultural component hypothesis regarding taking responsibility for a grandchild in this population.» (Mutchler et al., 2007: 1005)

Cette prise en charge serait donc une pratique culturelle répandue et généralement valorisée chez les autochtones. D'autre part, comme l'étude de Bahr le laisse supposer, il y a derrière cette pratique une conception de la femme plus âgée qui prend sur elle les responsabilités, voire le sacrifice, de la maternité contrairement à sa fille qui a des comportements et une philosophie plus individualistes, basée d'abord sur son bien-être et ses besoins personnels (Bahr, 1994). Cette représentation de la jeune fille un peu immature qui n'a pas encore développé son bagage de compétences parentales nous rappelle les propos de Castellano (2002) lorsqu'elle évoque les effets des pensionnats sur les savoirs parentaux des nouvelles générations d'Inuit. L'auteure rapporte les données recueillies à l'occasion des audiences de la Commission Royale sur les Peuples Autochtones. Selon ses recherches, l'expérience des pensionnats a eu un impact majeur sur les autochtones devenus parents en venant fragiliser la confiance en soi, et en créant une rupture dans l'acquisition de savoirs par l'absence de modèle parental. Dans son ouvrage, elle cite les propos d'un chef de bande qui constatait que les enfants de retour des pensionnats revenaient «comme des étrangers» puisqu'ils «n'avaient tissé aucun lien avec leur famille».

«Par conséquent, quand ces enfants sont devenus parents- et la plupart le sont devenus très jeunes- ils n'avaient aucune compétence parentale. Ils n'étaient pas capables de démontrer de l'affection. Ils ont mis au monde des enfants, sans être capables de communiquer avec eux à quelque niveau que ce soit» (Castellano, 2002 :17)

Comme nous l'avons observé dans nos résultats, les propos de certaines participantes de notre étude corroborent le constat d'une perte des savoirs due à l'absence de modèle, et ces lacunes ont laissé des traces sur des générations. Pour reprendre les mots d'une grand-mère, dans ces écoles, il n'y avait pas d'amour. Les enfants étaient, la plupart du temps, perçus et traités comme des sauvages. Une fois adulte, chacun a donc donné ce qu'il a pu comme parent, l'amour, la tendresse, les soins. Les femmes qui nous ont parlé de ce passé constatent les effets dévastateurs de ces déracinements, encore observables aujourd'hui, sur les relations parents-enfants. Celles qui ont vécu les pensionnats (certaines sont plus âgées et ont plutôt vu partir leurs enfants) ont-elles même dû improviser et rebâtir leur bagage de savoirs parentaux *ad hoc*. On peut supposer qu'après avoir pris de l'expérience de la vie, elles peuvent maintenant réexpérimenter la maternité, tenter de «refaire mieux» et peut-être réparer.

Comme Bahr (1994) le remarquait : «Some grandmothers might appear to be overly tolerant or generous because they were trying to make up for past mistakes» (Bahr, 1994 : 240).

En tous les cas, que ce soit pour pallier à la carence des jeunes mères, pour réparer des erreurs de leur propre passé ou pour encourager le contact des jeunes avec les traditions ancestrales, il semble que les grand-mères autochtones y trouvent leur compte et en profitent pour donner à ces enfants qu'elles prennent sous leurs ailes, tout l'amour et la tendresse dont elles sont aujourd'hui capables. La prochaine section abordera la transmission d'un bagage familial et culturel qui est justement facilitée par cette prise en charge.

### **1.3 La transmission intergénérationnelle, une question de survie**

La prise en charge des petits-enfants par les grands-parents est donc non seulement une pratique normalisée voire quasi coutumière chez les Inuit mais elle est même valorisée au sein de la communauté. Une des raisons de cette perception positive de l'implication des grands-parents dans la vie des petits-enfants réside dans l'accès aux savoirs traditionnels des aînés et donc dans la transmission de la culture Inuit que permet cette proximité. Lors de l'analyse des entrevues, il fut particulièrement frappant de constater que le rôle le plus important que les grand-mères s'octroyaient n'était pas leur implication quotidienne dans les soins, l'alimentation ou l'éducation des petits-enfants, mais bien la transmission des valeurs et des savoirs, propres à la culture traditionnelle Inuit. Les grand-mères Inuit veulent transmettre des valeurs pacifiques et de solidarité aux enfants. Elles ont insisté sur l'importance du partage et de la générosité au sein de la communauté, sur le respect, l'amitié et la bonté entre pairs, amis, voisins et sur l'harmonie, la paix et la cohésion au sein de la famille et de la communauté. Ces observations ont déjà été mentionnées par certains auteurs. Ainsi, Oosten et Laugrand (2002) ont rapporté les propos recueillis lors d'un atelier avec des aînés Inuit. Ils rappellent que la priorité des aînés est l'harmonie et la paix au sein des familles Inuit.

«All elders agree that passing traditional knowledge on to the younger generation is of great importance (...)Young people should work with elders to help them begin to think more and keep harmony in the family» (Oosten et Laugrand, 2002: 33-34).

Les grand-mères Inuit sentent qu'elles doivent être les gardiennes de l'harmonie, ce rôle leur incombe. On retrouve ce rôle des grand-mères dans les sociétés occidentales également. En effet, certaines études empiriques s'inscrivant dans une perspective féministe, sociale et plus critique en gérontologie ont mis en évidence le rôle de pivot, d'aidante et de gardienne de la famille exercé par les femmes âgées (Firth, Hubert et Forge, 1969 cités dans Brannen, 2006; Attias-Dunfut 2009) et leur rôle de « gardienne des relations harmonieuses» (Soulières et Charpentier, 2009 : p. 281-285) qui s'inscrivent en continuité avec les rôles sexuels qui leur ont été traditionnels dévolus. Ce parallèle entre les femmes âgées Inuit et nord-américaines démontre l'intérêt d'adopter une perspective transculturelle et l'importance d'être nuancée dans l'interprétation de nos résultats pour ne pas entretenir une image culturellement stéréotypée du rôle des grands-mères qui chez les Inuit seraient «dédiées pour ne pas dire sacrifiées » à leur famille et chez les occidentaux seraient égocentriques et non investies au niveau familial.

«Vivre en harmonie» est une valeur essentielle pour les grand-mères Inuit rencontrées. Si elles ont mis l'accent sur l'importance de la transmission de valeurs, ces femmes tenaient également à transmettre des habiletés, qu'elles ne veulent pas voir disparaître, telles que savoir coudre, dépecer les animaux ou cuisiner, comprendre et parler l'inuktitut. Elles ont évoqué le passé, l'Histoire qu'il faut connaître, les traditions et le mode de vie ancestral. L'enjeu de l'enseignement scolaire qui soulève des préoccupations quant à la survie de la transmission orale et de l'apprentissage par observation, chères à plusieurs grand-mères rencontrées, illustre bien cette volonté de sauvegarder les savoirs et savoir-faire traditionnels. En ce sens, elles sont conscientes d'être des témoins précieux du passé et du présent et la transmission leur permet de prendre du passé ce qui importe, ce qui est encore vivant ou capable de vivre dans la conscience du groupe qui l'entretient.

Ainsi, au-delà de la perpétuation de principes et de valeurs Inuit, les grand-mères contribuent à la survie du groupe en entretenant le sentiment d'appartenance. C'est en insistant sur l'importance de la solidarité qu'elles luttent contre les conflits, les divisions qui ne font qu'affaiblir la communauté. La transmission intergénérationnelle, comme le constate Muxel

(1996), contribue au ralliement à une même appartenance et à l'intériorisation d'un nous, d'où son importance dans la survie identitaire du groupe. Cette réflexion autour de l'importance de la transmission pour entretenir une identité forte, rejoint ici encore les recommandations des aînés lors des ateliers rapportés par Oosten et Laugrand, (2002). En effet, les auteurs ont rappelé l'urgence de reconnaître les valeurs de la société et de la culture Inuit pour construire une nouvelle fierté chez les Inuit et une nouvelle confiance en soi dans les communautés où ces qualités font trop souvent défaut.

Bien que modestes, les données recueillies dans notre recherche nous permettent d'abonder dans ce sens et même d'aller plus loin dans les fonctions de la transmission. Si l'on poursuit cette théorie de la transmission comme moyen de perpétuer l'appartenance identitaire, on peut penser que le besoin de transmettre se fait encore plus urgent dans un contexte d'oppression, quand la culture d'une communauté est menacée. Weibel-Orlando (1997) avance également cette idée en affirmant que le rôle de conservateurs de la culture que les grands-parents autochtones endossent («cultural conservator grandparenting») est le propre des membres de groupes minoritaires dont l'identité est menacée.

«I suggest that the cultural conservator grandparenting style, if not particularly American Indian, is essentially a phenomenon of general ethnic minority-group membership. Fearing loss of identity as a people because of the relentless assimilationist influences of contemporary life, many ethnic minority members view their elders as vital cultural resources for their children» (Weibel-Orlando, 1997: 140)

Vatz-Laaroussi (2007) dont le travail se situe davantage avec les familles immigrantes, croit que la transmission est d'autant plus vitale pour des familles qui privilégient des valeurs familiales et collectivistes mais qui aujourd'hui évoluent dans une société individualiste. Ces familles veulent transmettre «une histoire familiale qui constituera pour leurs jeunes une forme de mémoire familiale. C'est pour eux le gage du développement d'une identité adaptative, ancrée et solide». (2007 [en ligne] paragraphe 11).

On transmet pour ne pas disparaître ou être absorbé par la culture dominante. Inutile de rappeler que les Inuit n'ont pas échappé à la menace de déculturation et d'assimilation. Ils sont le groupe qui a été le plus touché par les politiques des écoles résidentielles (voir



chapitre 1, section 1.1 ), dont l'ampleur et la férocité commencent à peine à être reconnues et dénoncées. Dans ce contexte de domination perpétuelle, la priorité pour les grand-mères Inuit de transmettre pour unir et rallier la communauté prend tout son sens et témoigne de leur attachement profond pour leurs valeurs, leurs savoirs, leurs traditions et leur langue, en un mot leur culture.

Enfin, nos résultats sur le besoin de transmettre des grands-mères Inuit nous permettent de dresser certains parallèles avec les travaux de Godbout (2000) sur le don dans les relations familiales. Rappelons que l'auteur s'inscrit en faux avec la théorie classique de l'échange sociale postulant que les individus dans leurs échanges visent à maintenir la réciprocité, c'est-à-dire l'équité dans l'échange. Selon Godbout, la transmission intergénérationnelle n'est pas une réciprocité généralisée puisque le transmetteur ne donne pas à ses enfants pour recevoir plus tard, l'acte est fondé sur la volonté de donner et de transmettre plus que sur celle de recevoir (Godbout, 2000 :35). De même, il semble que le besoin de transmission des grand-mères Inuit rencontrées ne réponde pas à un rapport équilibré de profits et de dette, elles ne transmettent pas pour recevoir, bien que le plaisir de ce don puisse leur procurer une sorte de récompense.

Godbout comme Bloch et Buisson (1991) ont analysé les échanges au sein de la famille en termes de don et de dette. Ils expliquent que le lien social familial se construit grosso modo à travers le cycle du don et de l'obligation de rendre. Nous n'avons pas exploré en profondeur la dynamique du don et de la dette dans les relations intergénérationnelles Inuit. Toutefois, les ruptures familiales créées par la politique des écoles résidentielles des enfants Inuit soulèvent pour nous certaines questions autour de cette dynamique d'échange. Si le lien se construit par la dette, qu'en est-il pour ces femmes qui n'ont pas reçu ou mal reçu? Cette participante en particulier qui explique qu'elle donne à ses petits-enfants ce qu'elle n'a pas eu, ce qu'elle aurait aimé recevoir. Lahaye et al. (2007) parlent du «contre modelage» dans ce type de cas. Dans des situations de maltraitance par exemple, «l'enfant peut travailler le modèle reçu et le transformer, voire produire un modèle opposé à celui auquel il a été confronté. C'est le principe du contre-modelage. Il s'agit d'une décision consciente d'agir à l'encontre d'un modèle humain» (Lahaye et al., 2007 : 80). La transmission prend alors une fonction réparatrice. Pour les grand-mères Inuit, notamment celles correspondant au

modèle dit « contre modelage», des recherches plus en profondeur sont nécessaires pour établir des liens avec la théorie des échanges et mieux nuancer son application autour du concept de la dette. À tout le moins, les témoignages des grand-mères rencontrées viennent appuyer l'importance d'explorer et de comprendre le processus de transmission en le situant dans son contexte culturel et historique.

Ainsi, que les grand-mères Inuit transmettent pour survivre, pour rendre ou pour réparer, la transmission occupe une large place dans leur perception de leur rôle auprès des enfants et petits-enfants. Si la transmission de savoirs, de valeurs, d'une histoire familiale et d'une identité Inuit est vitale et permet d'entretenir le sentiment d'appartenance au groupe, elle passe nécessairement par une relation intergénérationnelle réelle et concrète, un lien que la prise en charge des petits-enfants par les grands-parents entretient et facilite.

#### **1.4 Vers une typologie des grand-mères Inuit?**

L'étude de Weibel-Orlando (1997) sur les modèles grand-parentaux chez les amérindiens (dont les conceptions des relations familiales s'apparentent à celles des Inuit), renforce l'idée selon laquelle il y aurait deux profils de grand-mères qui prennent en charge. D'une part, l'auteure distingue les grands-parents «gardiens», qui se retrouvent souvent à prendre la garde des petits-enfants sans y être préparés, suite à des situations de crises, et qui acceptent le rôle par obligation. D'autre part, elle décrit des grands-parents «conservateurs de cultures» qui eux font le choix de s'occuper d'un ou de plusieurs petits-enfants pour pouvoir transmettre les valeurs et savoirs ancestraux.

«Rather than accept an imposed role, the conservator grandparents actively solicit their children to allow the grandchildren to live with them for extended periods of time for the expressed purpose of exposing them to the American Indian way of life» (Weibel-Orlando, 1997:149)

Dans son étude, la plupart des grands-parents font partie de cette deuxième catégorie en sollicitant la prise en charge des petits-enfants pour accroître leur exposition au style de vie traditionnel. Peut-on appliquer la même classification pour les grand-mères Inuit de notre étude, c'est-à-dire celles qui ont pris en charge par choix et celles qui se sont senties acculées

au mur suite à une crise familiale? En fait, nos résultats ont plutôt révélé plusieurs regroupements possibles. En effet, en plus de cette classification, les grand-mères peuvent également être distinguées selon les valeurs qu'elles adoptent et promeuvent – certaines étant plus attachées aux valeurs traditionnelles, d'autres adoptant plutôt les valeurs autonomistes propres aux sociétés post-modernes-; ou encore selon leur place au sein de la famille c'est-à-dire qu'elles soient dans un rôle de substitut parental, ou qu'elles soient moins impliquées dans la petite enfance et portent un regard davantage contemplatif sur la jeunesse.

Nous ne pourrions donc statuer d'une seule typologie à partir de nos entrevues. Mais, d'une façon générale, nous pouvons affirmer qu'aucune des grand-mères rencontrées ne s'est « retirée » de la société comme on a tendance à représenter, souvent à tort d'ailleurs, les personnes âgées. Elles sont toutes préoccupées par l'avenir de la communauté, par les enjeux sociaux actuels, par le sort des jeunes Inuit. Elles se donnent aujourd'hui comme mandat rien de moins que la transmission des savoirs, des valeurs et de l'identité Inuit aux générations suivantes, elles considèrent qu'elles doivent être un modèle pour les plus jeunes et cette conviction les anime d'une volonté de vivre une existence saine et équilibrée. Loin d'être des témoins passives de la vie qui grouille et qui souvent éprouve, les grand-mères Inuit que nous avons rencontrées sont des femmes énergiques, travaillantes, courageuses et surtout bienveillantes.

## **2. Qu'a-t-on appris sur les besoins de soutien et de services psychosociaux des grand-mères Inuit ?**

Cette section a pour but d'explorer les implications de nos observations sur la pratique du travail social. Qu'ont donc montré nos résultats en termes de ressources et de services en place pour soutenir les grand-mères Inuit?

### **2.1 Le non-rapport des grand-mères Inuit avec les services actuels**

D'une façon générale, les ressources communautaires dans le Nunavik manquent cruellement. Rappelons qu'au moment de la collecte des données pour notre étude, il n'y avait qu'un seul travailleur social à Inukjuak dont le mandat couvrait la clientèle avec des

problèmes de santé mentale, la clientèle adulte en général et les personnes en perte d'autonomie liée au vieillissement (PALV selon le jargon du ministère de la santé et des services sociaux). Nos résultats quant à l'utilisation des services sociaux des grand-mères Inuit ont montré que les grand-mères Inuit semblent gérer les problèmes en privé, c'est-à-dire sans avoir recours à des ressources extra-familiales. Le rapport des grand-mères Inuit rencontrées avec les services sociaux se limite en fait aux problématiques impliquant les enfants. Plusieurs grand-mères ont en effet eu affaire, de près ou de loin, aux services de protection de la jeunesse, que ce soit lors d'une situation dont elles ont entendu parler ou parce qu'elles l'ont vraiment vécue au sein de leur famille. Elles ont trouvé le service efficace, les intervenants disponibles. Mais à l'exception de ces services de protection de la jeunesse, aucune autre ressource n'a été évoquée par les grand-mères.

Le fait de ne pas avoir recours aux ressources extra-familiales est peut-être attribuable à la non-disponibilité de ces services puisque il semble aussi y avoir un manque réel de ressources disponibles à Inukjuak, des ressources communautaires mais également des services spécialisés pour des problèmes spécifiques tels que les problèmes conjugaux, la violence, l'alcoolisme, le suicide. Nous avons par ailleurs rapporté dans le chapitre problématique (voir section 3.1) des efforts à un niveau local pour entreprendre des projets communautaires impliquant la participation des personnes âgées. Quoique ces efforts de briser l'isolement tout en améliorant la santé générale des personnes âgées soient louables, ils ne ciblent visiblement pas les grand-mères décrites dans la littérature et rencontrées au cours de notre projet. Les grand-mères Inuit, pour la majorité, ne sont pas des personnes âgées au sens des critères occidentaux de l'âge, ni de l'état physique ou de leur représentation qu'elles se font d'elles-mêmes. Rappelons que 75 % des grands-parents autochtones ont moins de 65 ans (Anctil, 2008). À notre connaissance, il n'existe présentement aucune ressource à Inukjuak, ciblant spécifiquement les grands-parents.

## **2.2 Repenser le soutien et les services psychosociaux aux grands-mères Inuit**

Pourtant, nous l'avons vu, les grands-parents autochtones qui prennent en charge des petits-enfants sont exposés à plus de risque de pauvreté, de détresse psychologique et de problèmes

physiques (Fuller-Thomson, 2005; Inwood, 2002). Dans ses recommandations, Inwood (2002) rappelle d'ailleurs les besoins urgents de soutien financier et de ressources psychosociales pour les grand-parents autochtones du Canada:

«Federal policies are needed to promote funding for grand-parents, to develop a national database of resources for grandparents raising grandchildren and to enhance support and education for these grandparents and their health care providers» (Inwood, 2002: 26).

Malgré cette grande vulnérabilité psycho-socio-économique, les chercheurs observent une sous-utilisation des services sociaux par ces grands-parents (Fuller-Thomson et Minkler, 2005). Plusieurs hypothèses ont été soulevées pour expliquer ce phénomène, parmi lesquelles la mauvaise adaptation des services à la réalité culturelle de ces communautés (ACCESSS, 2006; Fuller et Minkler, 2005). Mutchler et ses collaborateurs reprennent d'ailleurs ces conclusions de l'étude de Fuller et Minkler (2005) et proposent certaines suggestions pour offrir des services mieux adaptés aux grands-parents en charge. Ces recommandations visent un meilleur accès aux programmes d'aide financière mais aussi un développement des compétences interculturelles des intervenants sur place:

« For example, because many ALAN [American Indian/Alaska Native] grandparents are not receiving services for which they or their grandchildren are eligible, more effective efforts are needed to ensure broad awareness of and access to economic support and health programs. Caseworkers need to be made aware of the intergenerational family systems prevalent among AIAN families, and must bring this sensitivity into their work with children and grandparents» (Mutchler et al., 2007: 1005)

Cette sensibilité interculturelle à promouvoir dans l'élaboration des programmes tout comme au sein de l'équipe d'intervention est, selon nous, le premier pas pour comprendre les besoins des grand-mères telles qu'elles les formulent. En effet, par choix ou par manque de ressources, les grands-mères Inuit utilisent peu les services sociaux, et ce malgré leurs besoins financiers, psychologiques et physiques. Pour comprendre ce qui, en apparence, semble être un paradoxe, il nous semble essentiel d'écouter ce que ces personnes définissent comme besoins, comme priorités pour elles.

À partir des entrevues effectuées, il appert que si les grand-mères veulent être soutenues, c'est dans leur propre rôle de soutien à la famille. Elles ne demandent pas, ni ne revendiquent

des services pour elles-mêmes, mais pour les membres de leur famille. Ce qui leur importe présentement, c'est leur famille, leurs enfants et leurs petits-enfants. Ce qui les inquiète, c'est l'avenir des enfants du village, ce qu'elles veulent c'est l'harmonie et la non-violence au sein de leur famille et de la communauté.

Dans un objectif de véritable rapprochement interculturel avec des personnes dont les représentations de la famille, de la spiritualité, de la guérison, divergent largement des nôtres, est-il possible de repenser carrément le soutien psychosocial? Les réponses évasives et un brin indifférentes des grand-mères sur l'utilisation des ressources disponibles nous ont questionné sur la nature même de l'aide psychosociale telle qu'elle est proposée actuellement. Leur conception du soutien dont elles ont besoin n'est peut-être pas celle, typiquement occidentale, d'une rencontre organisée avec un intervenant qui les accompagne que ce soit sous forme d'un suivi classique ou d'une intervention de groupe. Nos résultats sur les bienfaits des sorties familiales dans les terres étaient frappants et nous semblent importants à mettre en parallèle avec cette recherche du bien-être, du comment améliorer, comment soutenir le mieux possible dans nos interventions. En effet, du point de vue des grands-mères, ces moments où les Inuit partent dans les terres pour chasser ou pêcher, sont systématiquement associés à des temps de paix, de bien être, d'entente, de réconciliation, des temps où les problèmes sociaux, de violence ou de toxicomanie sont littéralement inexistantes. En ce sens, on peut sans conteste parler de facteur de protection pour ces familles alors que ces moments en nature sont des contextes propices aux rapprochements et à l'entretien de l'harmonie familiale.

Nous n'avons pas de réponse ou de solution toute faite pour mieux soutenir ces femmes mais elle ne réside sûrement pas uniquement dans l'augmentation de ressources disponibles telles qu'existantes actuellement. Il faut peut-être revoir nos méthodes, intervenir et soutenir autrement. Mais est-on prêt à le faire, à questionner jusqu'à notre identité même d'intervenant qui accompagne par ses qualités interpersonnelles, son écoute, son attitude, son lien avec les ressources, sa connaissance des services complémentaires disponibles? Fournir des services semblables à ceux mis en place dans le reste de la province, qui ne ciblent pourtant pas la bonne clientèle, dans une approche psychosocial de counselling occidental,

c'est, d'une certaine façon, encore une fois imposer notre modèle, nos conceptions, nos représentations du monde, de la santé et du bien-être. Jusqu'à un certain point, on reproduit encore, malgré nous et malgré eux, des pratiques colonialistes c'est-à-dire perpétuant un rapport de dominant à dominé. Pour offrir dans le grand Nord des services adaptés à la population et répondant véritablement à ses besoins, il faut être prêt à remettre en question nos conceptions de l'intervention et ce malgré l'incertitude, toujours déstabilisante pour l'intervenant, que cette démarche implique.

### **Synthèse de chapitre**

En guise de synthèse du présent chapitre rappelons que l'importante responsabilité des grands-mères Inuit dans les soins et l'éducation des petits-enfants, que l'on a constatée dans cette recherche, va dans le sens des recherches antérieures sur le sujet et confirme un modèle de grand-mère largement divergent de celui qui prévaut dans la culture blanche occidentale. Selon les auteurs consultés, et selon les témoignages que nous avons recueillis, il semble que cette prise en charge des petits-enfants par les grands-parents Inuit soit une pratique répandue et certainement valorisée culturellement. La prise en charge peut constituer un choix des grand-mères dans leur souci de transmettre des valeurs et des savoirs traditionnels mais plus souvent qu'autrement, cette pratique est déterminée par des situations de crises entraînant des besoins urgents de soutien aux petits-enfants. La prise en charge apparaît alors davantage comme une obligation morale et sociale à laquelle les grands-mères se résignent.

Transmettre des principes et des savoirs est le rôle le plus important pour les grand-mères Inuit auprès de leurs petits-enfants, du moins pour les grands-mères rencontrées pour cette recherche. Pour comprendre l'importance de cette transmission, nous avons comparé ces observations à d'autres recherches sur le processus de transmission et avons constaté que ce besoin de transmettre est particulièrement généralisé au sein des groupes minoritaires dont l'identité est menacée. La volonté des grands-mères Inuit de transmettre des valeurs de solidarité, de partage, de paix et de cohésion témoigne de cette préoccupation pour la survie du groupe, de leur communauté.

Cette recherche a mis en évidence différents types de grand-mères, certaines plus traditionnelles que d'autres, certaines davantage dans un rôle de substitut parental que

d'autres, mais surtout, elle a fait ressortir une préoccupation généralisée pour les enfants, pour l'avenir de la communauté, elle a mis en avant des femmes engagées et actives.

Enfin, notre recension des écrits a montré que si les grand-mères Inuit semblent gérer les problèmes en privé, c'est-à-dire sans avoir recours à des ressources extra-familiales, c'est peut-être en partie parce que les ressources sont rares et mal adaptées aux besoins de cette clientèle. La pratique du travail social a intérêt à être questionnée, repensée et renouvelée si elle veut véritablement répondre aux besoins des grands-mères Inuit, tels qu'elles les conçoivent et les formulent.



## Conclusion

En guise de conclusion, rappelons d'abord quels étaient les objectifs de cette étude. Celle-ci visait à 1) connaître le point de vue des grand-mères Inuit sur leur place et leurs rôles au sein de leur famille et au niveau des relations intergénérationnelles; 2) analyser leurs liens et leurs relations avec leurs descendants : nature, qualité, quantité, etc.; 3) explorer le sens de la transmission intergénérationnelle pour les grands-mères Inuit et 4) mieux comprendre les dynamiques psychosociales en présence en regard de l'intervention sociale auprès des grands-mères Inuit.

Dans ce projet, plusieurs éléments ont retenu notre attention. Il appert d'abord que les relations intergénérationnelles chez les Inuit du Nunavik sont à appréhender à la lumière du contexte historique marquant de la colonisation et des écoles résidentielles. Elles se placent également dans un contexte socioéconomique actuellement difficile. Cette recherche a mis en évidence la place centrale des grand-mères au sein de la famille, tant au niveau de la cohésion familiale, de la gestion des conflits que de la transmission des savoirs. Les grands-mères Inuit endossent un rôle indispensable dans les soins et l'éducation des petits-enfants, qu'ils soient adoptés et élevés comme leur propre enfant ou non. Cette prise en charge s'ajoute à leurs multiples rôles d'épouse, de mère, d'employée. En ce sens, les concepts de grand-parentalité, et plus spécifiquement de grand-maternité, divergent considérablement selon qu'on réfère aux études provenant des sociétés occidentales ou que l'on s'intéresse aux représentations autochtones.

Pourtant, comme partout ailleurs, les individus et les familles ne sont pas à l'abri des influences postmodernes et expérimentent ces transformations sur les mœurs et les rôles sociaux. Une des grand-mères rencontrées a tenté de décrire ce nouveau contexte dans lequel elles incarnent leur rôle.

«When I was young, I remember all the grand-mothers and all the grand-fathers, it was like we were the children of them, we had many grand-mothers and many grand-fathers, everybody was raising us the same in the community. [...] It changed a lot... For us, they are not all the grand-mothers anymore, individual. Before, it was communal. Because it's bigger too...» (Minnie)

Si l'on compare au passé que cette femme décrit, on peut penser que les grand-mères Inuit aujourd'hui sont plutôt isolées dans leur rôle de transmetteur d'une mémoire collective et dans le modèle qu'elles représentent. On peut supposer que ces transformations sociales, en ayant un impact sur le mode de vie et sur les représentations collectivistes, contribuent aussi à l'ampleur de la fonction qu'elles assument.

En tenant compte de leur implication dans la vie familiale, il n'est pas étonnant de constater que les préoccupations des grand-mères Inuit rencontrées se concentrent sur le bien-être de leur famille et surtout des enfants. L'harmonie et la paix au sein de la famille et entre les membres de la communauté est ce qui leur tient le plus à cœur et c'est d'ailleurs la transmission de ces principes qui, à leurs yeux, représente leur plus grande responsabilité auprès des petits-enfants.

Ces données ont des implications sur la pratique du travail social dans cette communauté. Les programmes et les interventions doivent témoigner d'une reconnaissance du rôle de pilier des grand-mères Inuit au sein des familles et ce, en élaborant des stratégies et des projets visant à les soutenir dans ce rôle. Il y a donc nécessité de repenser l'accompagnement des grands-parents dans leur rôle fondamental auprès des petits-enfants. Ce soutien aux grand-mères Inuit passe par une meilleure connaissance du système familial intergénérationnel et la reconnaissance de leur statut au sein de la famille.

### **Pistes de recherche**

La présente étude suggère quelques pistes à suivre pour un éventuel approfondissement du sujet dans des recherches futures. En premier lieu, rappelons qu'il existe encore trop peu de recherches sur les soins et le soutien des grands-parents aux petits-enfants de façon générale et chez les autochtones en particulier (Mutchler et al., 2007), alors que la prise en charge des petits-enfants est un phénomène très répandu dans ces communautés et sous-tend des implications majeures pour les grands-parents qui prennent ces responsabilités.

D'autre part, les études qui nous ont inspirée explorent soit les rôles des grands-parents (Collings, 2000; Fuller-Thomson, 2005; Mutchler et al., 2007; Weibel-Orlando, 1997) ou des grand-mères autochtones au sein de la famille (Bahr, 1994; Beique, 1986). Nos analyses n'ont donc pas pris en compte le rôle spécifique des grands-pères dans leur relation aux petits-enfants. Il serait pourtant intéressant de connaître également la perception des grands-pères Inuit sur ce rôle et sur la question de la transmission. Nos résultats laissent supposer que les activités qui réunissent les grands-parents et les petits-enfants sont généralement conditionnées par le genre, c'est-à-dire qu'elles sont associées à des rôles sexuels. Les grands-pères Inuit ont aussi sûrement une place importante au sein des relations intergénérationnelles, quoi que différente des femmes aînées Inuit.

Par ailleurs, il aurait été intéressant de recueillir le point de vue des descendants des grand-mères Inuit sur les relations intergénérationnelles ainsi que sur les savoirs et les valeurs qu'on leur a transmis. Pouvoir comparer ces deux discours « jeunes et vieux », héritiers et légataires, nous aurait donné accès au mouvement, au processus relationnel et à la dynamique de transmission entre ces deux acteurs. Des recherches futures sur les familles Inuit incluant différentes générations au sein d'une même famille pourraient mieux documenter le rôle des grand-mères en prenant en compte la dynamique interactive dans les relations familiales. Connaître la place de la négociation et même de la reconstruction de ce qui a été transmis, ce que les plus jeunes intègrent, rejettent, transforment, permettrait un portrait plus large de la place des grands-mères Inuit au sein des familles.

Concernant maintenant les pistes d'intervention, à la lumière des études sur le sujet et des résultats de notre projet, il s'avère urgent de repenser les pratiques sociales auprès de cette clientèle, cesser de «parachuter des programmes développés dans le sud» et inadaptés à la réalité des Inuit, comme nous le répètent les intervenants sur place. Une des pistes pourrait être d'élargir la notion de famille, limitée à la famille nucléaire dans notre vision occidentale et imposée au moment de nos interventions, afin d'intégrer les grands-parents dans des interventions systémiques familiales.

Également, nous avons vu que l'histoire des pensionnats a marqué les relations familiales Inuit et laisse des traces encore palpables aujourd'hui. Reconnaître cette réalité passe par la mise en place de projets visant à accompagner les familles dans un objectif de réparation de ces blessures et des liens brisés. La transmission de la mémoire familiale, qui tient tant à cœur aux grands-mères rencontrées est peut-être l'outil à mettre à profit dans cet objectif. Vatz-Laaroussi (2007) évoque d'ailleurs différents projets novateurs dans les organismes auprès des populations plus défavorisées, qui visent à promouvoir la transmission des histoires familiales pour réparer les ruptures intergénérationnelles.

«On tente de faire renaître la mémoire familiale pour retrouver le lien entre un avant et un maintenant fort différents, mais aussi pour légitimer le changement tout en valorisant le passé. Ce sont ces mêmes processus qui sont mis de l'avant avec des familles immigrantes de pays pauvres et anciennement colonisés dans les sociétés occidentales (Catherine Delcroix, 1999). Là encore, il s'agit, et cette fois pour leurs enfants, de redonner sens à l'espace familial passé pour mieux comprendre le présent. Il s'agit aussi de créer une continuité ascendante entre l'avant et le maintenant, entre l'ici et le là-bas.» (Vatz-Laaroussi, 2007 [en ligne] paragraphe 16)

Les dirigeants et concepteurs de projets dans le grand Nord québécois auraient avantage à s'inspirer de ces modèles qui représentent des avenues prometteuses dans la lutte aux problèmes sociaux qui assaillent présentement les communautés Inuit.

Enfin une autre piste pour repenser les pratiques sociales auprès des Inuit se trouve peut-être dans la mise à contribution des facteurs de protections tels que les sorties familiales dans les terres. Mais comment utiliser cet élément dans les approches thérapeutiques? Oosten et Laugrand en citant les recommandations des aînés, ont évoqué la nécessité de développer des programmes permettant de faciliter le transfert des connaissances des aînés aux générations plus jeunes, en amenant notamment les jeunes dans des activités de chasse avec des chasseurs expérimentés et en leur apprenant les habilités et techniques Inuit traditionnelles (Oosten et Laugrand, 2002). Des projets pilotes autour des activités dans la nature, semblent donc non seulement nécessaires selon les recherches sur le sujet mais également souhaités explicitement par les aînés Inuit.

Ainsi s'achève notre mémoire. Retenons au final que les grand-mères Inuit s'investissent énormément dans la vie des enfants en tenant à leur transmettre des valeurs et des traditions

contribuant au sentiment identitaire Inuit. C'est dans un contexte aride, où violence, abus, drogues et suicides sont omniprésents dans le paysage épuré du Nunavik, que les grand-mères Inuit soignent, nourrissent, transmettent. Inspirées par leurs enfants, par leurs ancêtres, par la nature, elles pardonnent et tentent de réparer ce qui a été brisé. Leur place et leurs rôles dans la famille témoignent avant tout de l'amour, jusqu'à l'abnégation, pour leurs enfants et leur peuple.

## Bibliographie

- Abdallah-Preteuille, M. (1985) Pédagogie interculturelle : bilan et perspectives. L'interculturel en éducation et en sciences humaines, tome 1. Toulouse : Le Mirail.
- ACCESSS (2006) Alliance des communautés culturelles pour l'égalité dans la santé et services sociaux. Mémoire D'ACCESSS sur le livre blanc du MSSS «Garantir l'accès : Un défi d'équité, d'efficience et de qualité». Lien URL : [www.accesss.net/documents/File/livreblanc.doc](http://www.accesss.net/documents/File/livreblanc.doc)
- Anctil, M. (2008) Les faits saillants de l'enquête. Enquête de Santé auprès des Inuits du Nunavik 2004. Qanuippitaa? Comment allons-nous? Québec : Institut national de santé publique du Québec (INSPQ) et Régie régionale de la santé et des services sociaux du Nunavik (RRSSSN).
- Armitage, A. (1993) Family and child welfare in First Nation communities, In Wharf, B. Rethinking child welfare in Canada, Toronto: McClelland & Stewart (p. 131-171).
- Attias-Donfut, C. (1995) Transferts publics et transferts privés In Attias-Donfut, C. et Rozenkier, A. (sous la direction de) Les solidarités entre générations vieillesse, familles, État, Paris: F. Nathan. p. 5-23.
- Attias-Donfut, C. (2009) Les grand-mères au centre des solidarités familiales, In Charpentier, M. et Quéniart, A. (sous la direction de) Vieilles, et après ! Femmes, Vieillesse et Société, Montréal, Ed. du remue-ménage, p.189-205.
- Attias-Donfut, C. & Segalen, M. (2002) The construction of grandparenthood. *Current Sociology*. 50 (2), p.281-294.
- Attias-Donfut, C., Lapierre, N. et Segalen, M. (2002). Le nouvel esprit de famille. Paris: Éditions O. Jacob, 294 p.
- Attias-Donfut, C. & Segalen, M. (2007) Grands-parents, la famille à travers les générations. Paris : Odile Jacob, 336p.
- Auger, J.A. et Tedford-Litle, D. (2002) From the inside looking out. Chapitre 2. Theories of aging and their practical applications. Halifax, Fernwood Publishing, 252 p.
- Bahr, K.S. (1994) The strengths of Apache grandmothers: Observations on commitment, culture and caretaking, *Journal of Comparative Family Studies*. 25 (2), p. 233

- Beique M. (1986) *Gestes et parole ou le savoir et sa transmission chez les femmes Inuit du Québec nordique (Kangirsuk)*. Faculté des Lettres, Thèse de Maîtrise, Québec, Université Laval.
- Bloch, F. & Buisson, M. (1991) Du don à la dette: la construction du lien social familial. *Revue du Mauss*, 11, p.54-71.
- Blumer, H. (1969) L'interactionnisme symbolique. In Berthelot, Jean-Michel, Ed. Sociologie, textes fondamentaux. De Boeck Université. Bruxelles.
- Boucher, Nathalie, (2005) *La transmission intergénérationnelle des savoirs dans la communauté innue de Mashteuiatsh. Les savoir-faire et les savoir-être au cœur des relations entre les Pekuakamiulnuatsh*. Mémoire de maîtrise en anthropologie, Université Laval.
- Brannen, J. (2006) Cultures of intergenerational transmission in four generation families. *The Sociological Review*, 54 (1), p. 133-154.
- Briggs, J.L. (1974) Eskimo Women: Makers of Men. In C.J. Matthiasson (Ed), Many sisters. Women in cross-cultural perspective. New York, London: The Free Press, MacMillan Publishing Co. p.261-304.
- Briggs J. L. (1979) *Aspects of Inuit value socialization*. Service canadien d'ethnologie, dossier 56, Ottawa, Musées nationaux du Canada.
- Briggs, J.-L. (1983) Le modèle traditionnel d'éducation chez les Inuit : différentes formes d'expérimentation face à l'inconnu, *Recherches Amérindiennes au Québec*, 13 (1), p.13-25.
- Castallano, M.B (2002) Tendances familiales autochtones: les familles élargies, les familles nucléaires, les familles du coeur. Tendances contemporaines de la famille. Institut Vanier de la famille. Adresse URL : [http://www.vifamily.ca/library/cft/aboriginal\\_fr.pdf](http://www.vifamily.ca/library/cft/aboriginal_fr.pdf)
- Chansonneuve, D. (2005) Retisser nos liens : comprendre les traumatismes vécus dans les pensionnats indiens par les Autochtones. Un manuel ressource. Fondation autochtone de guérison. Ottawa (Ontario), 188 p. ISBN : 0-9736647-5-4 site internet : <http://celarc.ca/cppcdoc1-12/203463.pdf>
- Charpentier M. et Quéniart, A. ( 2007) Protocole pour le projet : Les femmes âgées dans l'espace privé et public : Quels héritages, legs, transmission ? (CRSH 2007-2008)
- Charpentier M., Quéniart A., Guberman N. et N. Blanchard (2004) «Les femmes âgées et l'engagement social : une analyse exploratoire à partir du cas des Mémés déchaînées» *Lien social et politique*, no 51. p.135-143

- Chrisjohn R, Young, S.; Maraun, M. (1997) *The circle game: shadows and substance in the Indian residential school experience in Canada*. Penticton (BC): Theytus Books.
- Clément D. (1993) *Aitnanu ; La vie quotidienne d'Hélène et de William-Mathieu Mark*. Québec : Libre-Expression.
- Clément, S. & Lavoie, J.P. (2005) *Prendre soin d'un proche âgé – Les enseignements de la France et du Québec*. Toulouse : Érès.
- Cohen-Emerique, M. (2000) « L'approche interculturelle auprès des migrants »  
L'intervention interculturelle sous la direction de G. Legault, Gaëtan Morin éditeur,  
Chap.7, p.161-184
- Collings, P. (2000) Aging and life course development in an Inuit community. *Arctic Anthropology*, Vol. 37, No. 2, p. 111-125.
- Collings, P. (2001) If you got everything, it's good enough": perspectives on successful aging in a Canadian Inuit community. *Journal of Cross-Cultural Gerontology*, Vol. 16, No. 2, p. 127-155.
- Commission royale sur les peuples autochtones, (René Dussault; Georges Erasmus), (1996) *Rapport de la CRPA*. Vol.1, p.361. Ottawa.
- Corbeil, C. et Descarries, F. (2003). «Présentation : La Famille : une institution sociale en mouvance», *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 16, no 1, 16-26.
- Denton, F.T. et Spencer, B.G. (2002) Revising the Definition of "Old" Age. *Canadian Journal on Aging*. vol. 21. p. 349-356.
- Dowd, J.J. (1980) Exchange Rates and Old People. *The Journal of Gerontology*. Vol. 35: 596-602
- Durkheim, E. (1922) *Éducation et sociologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 130 p.
- Fine, A. (2001) Pluriparentalités et système de filiation dans les sociétés occidentales. La pluriparentalité, Le Gall D. et Bettahar Y., Paris, Presses universitaires de France, p.69-94.
- Fournier, S. & Crey, E. (1997) *Stolen from our embrace*. Vancouver: Douglas and McIntyre.
- Fuller-Thomson, E. (2005) Canadian First Nations grandparents raising grandchildren: a portrait in resilience, *International Journal of Aging and Human Development*, 60 (4), p.331-342.



- Fuller-Thomson, E. et Minkler, M. (2005) American Indian/ Alaskan Native grandparents raising grandchildren: findings from the Census 2000 Supplementary Survey. *Social Work*, 50 (2), p. 131-138.
- Gagnon, L. et Vissandjée, B. (2001) Que signifie pour les aînées inuites le soin offert par leurs proches? *L'infirmière du Québec*. Vol. 8 , no 5 , pages 44-47
- Gestin, A. (2002) «Supermamie» : émergence et ambivalence d'une nouvelle figure de grands-mères. *DIALOGUE – Recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille*, no.158, p.22-30.
- Girard C., (1997) Culture et dynamique interculturelle; Trois femmes et trois hommes témoignent de leur vie. Chicoutimi, JCL.
- Godbout, J. (2000) Le don, la dette et l'identité : homo donator versus homo oeconomicus. Paris, La Découverte. 190 p.
- Goffman E. (1973) La mise en scène de la vie quotidienne; 1. La présentation de soi, Paris, de Minuit.
- Goulet J.-G. (1998) Ways of knowing; experience, knowledge, and power among the Dene Tha. Vancouver, UBC Press.
- Goulet J.-G. (2004) Une question éthique venue de l'autre monde. Au-delà du Grand Partage entre nous et les autres. *Anthropologie et Sociétés*, vol. 28, n. 1: 109-126.
- Guay, H. (1988) Femmes inuit, développement et catégories sociales de sexe. *Recherches féministes*, 1 (2), p.91- 102.
- Hayslip, B., Jr., Shore, R. J., & Henderson, C. E. (2000). Perceptions of grandparents' influence in the lives of their grandchildren. In B. Hayslip Jr., & R. Goldberg-Glen (Eds.), *Grandparents raising grandchildren: Theoretical, empirical, and clinical perspectives*. (pp. 35-46). New York, NY, US: Springer Publishing Co.
- Houde, E. (2003) *L'éponymie et l'adoption dans la tradition inuit du Nunavik : une mise en scène de l'altérité*. Thèse, Québec, Université Laval, Département d'anthropologie , 330 p.
- Huot, F. (2007) Un Ivoirien chez les Innuvialuits : réflexions sur l'intervention sociale dans les Territoires du Nord-Ouest : Entrevue avec Kouakou Fiendi Pira, intervenant au Centre de santé et de services sociaux de Paulatuk, Territoires du Nord-Ouest (Canada), *Nouvelles Pratiques Sociales*, 20 (1), p.29-38.
- Inuit Tapiriit Kanatami, (2007) Inuit Statistical Profile, Ottawa, publié au mois d'août 2007.

- Inwood, S. (2002) Grandparents raising grandchildren. *The Canadian Nurse*, 98 (4), p. 21
- Karsenti, B. (1994) Marcel Mauss. *Le fait social total*. Paris, Presses universitaires de France.
- Kenny C. (2002) À Coeur ouvert: des Indiennes, des Métisses et des Inuites d'Amérique du Nord parlent de culture, d'instruction et de travail. Canada, *Condition féminine*.
- Kirmayer, L. J., Brass, G., & Tait, C. (2000). The mental health of Aboriginal peoples: Transformations of identity and community. *Canadian Journal of Psychiatry*, 45, 607-616.
- Kirmayer, L. J., Fletcher, C., & Boothroyd, L. J. (1997). Inuit attitudes toward deviant behavior: A vignette study. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 185(2), 78-86.
- Langevin, A. (2002) Salariat féminin et construction de l'identité de grand-mère. *DIALOGUE – Recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille*, no.158, p.11-21.
- Laugrand, F. (2002) Écrire pour prendre la parole: conscience historique, mémoires d'aînés et régimes d'historicité au Nunavut, *Anthropologie et Sociétés*, 26 (2-3), p.91-116
- Lavoie K., 1999, *Savoir raconter ou l'art de transmettre. Territoire, transmission dynamique et relations intergénérationnelles chez les Wemotaci Iriniwok (Haute-Mauricie)*. Faculté des Sciences Sociales, Mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval.
- Leacock, E. (1979) Montagnais Women and the Jesuit Program for Colonization In M. Étienne et E. Leacock, 1979, *Women and colonization; Anthropological Perspectives*. s.l., Praeger. P.25-42.
- LeBreton, D. (2004) *L'interactionnisme symbolique*. Quadrige/ Presses de l'Université de France. Paris
- Le Gall, D. et Martin, C., dir. (1996) *Familles et politiques sociales. Dix questions sur le lien familial contemporain*, Paris, L'Harmattan.
- Legault, G. et Raché, L. (2008) *L'intervention interculturelle*, 2<sup>ème</sup> édition. Montréal : Gaëtan Morin.
- Lévesque, G. (2005) Centres de santé et de services sociaux du Nord-du-Québec, du Nunavik et de la Baie-James : Notes de synthèse. Ordre des infirmières et infirmiers auxiliaires du Québec. [http://www.oiiq.org/publication/rapports-etudes-memoires/MultilingualFile15/fr/10-CSSS\\_Nord-du-Qu%C3%A9bec.pdf](http://www.oiiq.org/publication/rapports-etudes-memoires/MultilingualFile15/fr/10-CSSS_Nord-du-Qu%C3%A9bec.pdf)
- Marcus, AR. (1992) *Out in the cold: the legacy of Canada's Inuit relocation experiment in the high arctic*. Copenhagen: IWGIA.

- Mayer, R. (2002) *Évolution des pratiques en service social*. Gaëtan Morin, Éditeur. Québec.
- McGadney-Douglas, B. F. & Douglass, R. L. (2008) Collective familial decision-making in times of troubles: intergenerational solidarity in Ghana. *Journal of Cross- Cultural Gerontology*, 23, p. 147-160.
- Mead, G.H. (1963) *L'esprit, le soi et la société*. Bibliothèque de sociologie contemporaine. Paris: Presses universitaires de France, 332 p.
- Milan, A. et Hamm, B. (2003) Les liens entre les générations : grands-parents et petits-enfants. *Tendances Sociales Canadiennes*, Vol.71, p.2-8. Statistique Canada no 11-008.
- Miller, JR (2000) *Skyscrapers hide the heavens : a history of Indian-White relations In Canada*. Toronto : University of Toronto Press
- Mutchler, J.E.; Baker, L.A. and S. Lee. (2007) Grandparents Responsible for Grandchildren in Native-American Families. *Social Science Quarterly*. Déc.Vol. 88 (4), p. 990, 20 p.
- Muxel, A. (1996) *Individu et mémoire familiale*. Paris : Nathan.
- Olazabal, I. et Desplanques, A.-C. (2009) Temps sociaux et relations grand-parentales chez les baby-boomers québécois. In *Génération et cycles de vie : au carrefour des temps biologiques et psychosociaux*. L. Charton et J. J. Levy (dir.) Collection Santé et Société. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Oosten, J. et Laugrand, F. (2002) Qaujimajatuqangit and social problems in modern Inuit society. An elder workshop on angakkuuniq, *Études Inuit*, 26 (1), p.17-44.
- Paillé, P. (2006) *La méthodologie qualitative. Postures de recherche et travail de terrain*. Paris : Armand Colin Éditeur
- Piaget, J. (1977) *Études sociologiques. Travaux de droit, d'économie, de sociologie et de sciences politiques*, 32. Genève: Droz, 361 p.
- Régie régionale de la santé et des services sociaux (RRSSS) Nunavik, 2003 : <http://www.rrss17.gouv.qc.ca/fr/nunavik/communautes/inukjuak.aspx>
- Rocher, G. (1968) *Introduction à la sociologie générale. Regards sur la réalité sociale*. Montreal: Editions HMH, 2 v.
- Royal Commission on Aboriginal Peoples (1994). *The high arctic relocation: a report on the 1953-1955 relocation*. Ottawa: Minister of Supply and Services.

- Saladin d'Anglure, B. (2000) Pijariurniq : performances et rituels inuit de la première fois, *Études Inuit*. Vol. 24 , no 2 , p. 89-113
- Saladin d'Anglure, B. (1977) Mythe de la femme et pouvoir de l'homme chez les Inuit de l'Arctique central (Canada), *Anthropologie et Sociétés* 1 (3), p.79-98.
- Segalen, M. (1995) Continuités et discontinuités familiales : approche socio-historique du lien intergénérationnel, In ATTIAS-DONFUT, C. (sous la direction de), Les solidarités entre générations. Vieillesse, familles, État. Paris, Nathan, coll. Essais et recherche, 355p, p.27-40.
- Ship, S.J. et Tarbell, R. (1997) Les Aînés de nos Nations parlent: Le vieillissement et la diversité culturelle. Organisation nationale des représentants indiens et inuit en santé communautaire (ONRIISC) Lien URL : <http://www.niichro.com/EldersF/Eld7F.html>
- Soulières, M. et Charpentier, M. (2009) Quel pouvoir pour les résidentes? Le quotidien des femmes âgées en milieu d'hébergement, In Charpentier, M. et Quéniart, A. (sous la direction de), Vieilles, et après! Femmes, Vieillissement et Société, Montréal, Ed. du remue-ménage, p. 271-291
- Statistique Canada (2003) Peuples autochtones du Canada : un profil démographique. Profil No. 96F0030XIF2001007 au catalogue. Lien URL : <http://www12.statcan.ca/francais/census01/Products/Analytic/companion/abor/pdf/96F0030XIF2001007.pdf>
- Statistique Canada, « Espérance de vie – table de mortalité abrégée, à la naissance et intervalle de confiance, selon le sexe, moyenne de trois ans, Canada, provinces, territoires, régions sociosanitaires et groupes de régions homologues, 2001 », Indicateurs de la santé, 5(3), 2005 (Statistique Canada, n° 82-221-XIF au catalogue).
- Statistique Canada (2006) Un portrait des aînés au Canada No 89-519-XIF au catalogue ISBN 978-0-662-73448-2. Lien URL : <http://www.statcan.ca/francais/freepub/89-519-XIF/89-519-XIF2006001.pdf>
- Statistique Canada (2007) Portrait de famille : continuité et changement dans les familles et les ménages du Canada en 2006. Recensement de 2006, Ottawa, 56p.
- Stewart, M. (1986). "Partnership in Responding to a Multicultural Society - A Social Work Perspective." in Ralph Masi, ed. Partnerships in Health in a Multicultural Society. Toronto, Multicultural Health Coalition: 27.
- Swinton, G. (2009) Art Inuit. Tiré de l'Encyclopédie Canadienne. Fondation Historica. Lien URL : <http://www.thecanadianencyclopedia.com/index.cfm?PgNm=TCE&Params=F1ARTF0004041>

- Tester, FJ; Kulchyski, P. ( 1994) Tammarniit (mistakes) : Inuit relocation in the eastern arctic 1939-1963. Vancouver: University of British Columbia Press
- Therrien M. (2002) Ce que précise la langue inuit au sujet de la remémoration, *Anthropologie et Sociétés*, vol. 26, n. 2-3 :117-135.
- Vannotti, M. (2003) Échanges inter-générationnels et soins aux personnes âgées. *Cahiers Critiques de Thérapie Familiale et de Pratiques de Réseaux*, 31(2), p.33-51
- Vatz-Laaroussi (2007) Les usages sociaux et politiques de la mémoire familiale : de la réparation de soi à la réparation des chaos de l'histoire. *Enfances, Familles, Générations* ,Vol. 7, automne. ISSN : 1708-6310 (numérique)
- Weibel-Orlando, J. (1997) Grandparenting styles : the contemporary American Indian experience. In *The cultural context of aging: worldwide perspectives*. J. Sokolovsky (Ed.) Westport: Bergin et Garvin.
- Winkin Y. (2000) *La nouvelle communication*. France : Du Seuil.
- Winkin Y. (2001) *Anthropologie de la communication; De la théorie au terrain*. Belgique, De Boeck Université.
- Wilkins, R; Uppal, S.; Finès, P. Senécal, S.; Guimond, E. et Dion R. (2008) Espérance de vie dans les régions où vivent les Inuits au Canada, 1989 à 2003. *Rapports sur la santé*, vol. 19, no 1, mars 2008. Statistique Canada, no 82-003 au catalogue.

## **Annexe A**

### **Formulaires de consentement en anglais et en inuktitut**

## PARTICIPANT CONSENT FORM

### **Research project: Place and role of older Inuit women in the family intergenerational relationship**

I agree to participate in the research project conducted by Catherine Sigouin, student in social work at l'Université du Québec à Montréal (UQAM) and supervised by Michèle Charpentier, teacher at UQAM social work school. The aim of this project is to explore Inuit grand-mother's place and roles regarding intergenerational transmission.

I have been informed of the study objectives and procedures. I've agreed to be interviewed by a member of the research team. I understand that the goal of my participation is to hear my point of view on my place and roles in the family and on knowledge and values transmitted to the next generation.

I agree that the meeting, which can take place where and when I want, be recorded on audio tape, knowing that only members of the research team will have access to this tape and that it will be destroyed once the research is completed.

I can be assured that my name and surname will not be presented in the final research report or in any publications, and that information collected will remain strictly confidential.

I remain free to end the interview and to withdraw from the research project at any moment without any penalty.

I am informed that, for any other questions, I can address to the UQAM Research ethical comity (Service de la recherche et de la création, Université du Québec à Montréal, C.P. 8888, succursale Centre-ville, Montréal, QC, H3C 3P8 – phone number : 987-3000 ext. 7753). I will receive a 30\$ compensation for my participation.

I, the undersigned, agree to participate in this study.

Participant : \_\_\_\_\_

Researcher : \_\_\_\_\_

Date : \_\_\_\_\_





**Annexe B**  
**Grilles d'entrevue**

## Grille d'entrevue

### **1) Place et rôle des femmes âgées.** Avec qui elles ont des liens et dans quels contextes

- Pour commencer, pourriez-vous me parler de vous, me décrire qui vous êtes?
- Combien avez-vous d'enfants et de petits-enfants?
- Qui habite avec vous dans la maison?
- Vous vivez tous ensemble dans la même maison. Comment se passe cette cohabitation?
  - Qu'est ce que vous aimez de cette cohabitation?
  - Qu'est-ce qui est difficile avec cette situation?
- Comment se passe vos journées? Ou : qu'est-ce que vous faites dans une journée?
- De façon générale, comment décririez-vous la place que vous occupez dans votre famille?

### **2) Liens et relations avec les jeunes générations :** nature, qualité, quantité, etc. (positif négatif, fardeau, responsabilité, plaisir..)

#### *Partie sur ses enfants :*

- Parlez moi de vos enfants et de vos relations avec eux?
  - Avez-vous des contacts avec eux? Dans quels contextes? (dans quelles situations passez vous le plus de temps avec eux?)
  - Qu'est-ce que vous faites avec eux (ou encore : Quelles activités partagez-vous avec eux)?
  - Comment vos enfants vous perçoivent-ils?
- Comment vous entendez-vous avec vos enfants? Quelles sont vos ressemblances? Vos différences?

#### *Ses petits-enfants :*

- Parlez-moi de vos petits-enfants et de vos relations avec eux?
  - Avez-vous des contacts avec eux? Dans quels contextes? (dans quelles situations passez vous le plus de temps avec eux?)
  - Qu'est-ce que vous faites vous avec eux (ou encore : Quelles activités partagez-vous avec eux)?
  - Comment vos petits-enfants vous perçoivent-ils?

- Comment vous entendez-vous avec vos petits enfants ?
- Comment vos petits-enfants s'adressent à vous? Comment vous appellent-ils? Est-ce la même chose avec leur grand père? Ont-ils la même relation avec lui?
- Y en a-t-il avec qui vous vous sentez plus proche?
- Est-ce que vos petits-enfants se confient à vous? Sur quels sujets? (Exemple : si petite fille en amour, est-ce qu'elle vous en parle?)
- Quand il y a des conflits dans la famille, quel est votre rôle? Est-ce que vous intervenez? (Exemple : si un de vos petits-enfants fait une grosse bêtise, est-ce que vous intervenez?)
- [*Question en plus* : Est-ce qu'il y a des situations/ choses/événements dont vous êtes témoins qui sont difficiles à vivre pour vous?]
- Quand il y a un problème dans la famille, une difficulté, une épreuve, pouvez-vous compter sur de l'aide de l'extérieur? Ou encore : comment vous jugez l'aide que vous recevez dans la communauté? (ratisser plus large pour voir si elle parle ou non des intervenants sociaux comme aide significative)

### 3) Sens de la transmission

- Qu'est-ce que vous apprenez/enseignez à vos enfants et petits enfants? Ou qu'est-ce que vos petits-enfants apprennent de vous? Comment leur enseignez-vous? (explorer savoirs, savoir-faire, savoir être)

Vous m'avez parlé des rôles que vous aviez dans votre famille (y revenir.. énumérer)

- Est-ce qu'il y en a un qui soit plus important que les autres ? ou encore : qu'est-ce qui est le plus important dans votre rôle par rapport à vos petits-enfants?
  - Pourquoi ce rôle est-il plus important?

[*Question en plus* : Les enfants apprennent aussi de leur parent, de leur ami, de l'école..

- Qu'est-ce qui selon vous est unique à vous dans ce qu'ils peuvent recevoir, apprendre? Ou : qu'est-ce que vous seule pouvez transmettre?]
- Enfin, avant de terminer, j'aimerais vous demander : De quoi voudriez-vous qu'ils se souviennent de vous? Qu'ils retiennent de votre passage? Qu'est-ce que vous voudriez laisser?...
- Concernant la transmission entre générations, y a-t-il autres choses dont je ne vous ai pas parlé mais qui vous semble importants à dire?

**Je vous remercie énormément pour votre collaboration et votre générosité**

**1) Place et rôle des femmes âgées.** Avec qui elles ont des liens et dans quels contextes

- To begin, could you tell me a few words about you? How would you describe yourself?
- How many children and grand-children do you have?
- Who lives with you in the house?
- You all live in the same house. How is this cohabitation going?
  - What do you like about living all together?
  - Is it difficult sometimes?
- What are you doing in your daily life? Or can you tell me about your daily life?
- In general, how would you describe your place in the family?

**2) Liens et relations avec les jeunes générations :** nature, qualité, quantité, etc. (positif négatif, fardeau, responsabilité, plaisir..)

*Partie sur ses enfants :*

- Tell me about your children and your relationship with them?
  - Do you have contact with them? In what context? (In which situation do you spend most of your time with them?)
  - What do you do with them (In which activities do you spend time with them?)
  - How do your children perceive you?
- How do you get along with your children? What do you have in common? What do you feel are your differences?

*Ses petits-enfants :*

- Tell me about your grand-children and your relationship with them?
  - Do you have contact with them? In what context? (In which situation do you spend most of your time with them?)
  - What do you do with them (In which activities do you spend time with them?)
  - How do your grand-children perceive you?
- How do you get along with your grand-children?

- How do your grand-children address you? How do they call you? Is it the same with their grand-father? Do they have the same relationship with him?
- Do you feel particularly close to some of them?
- Do your grand-children confide in you? For example, if your grand daughter is in love, does she tell you about it?
- When conflicts occur in your family, what is your role? Do you intervene? (Ex. if one of your grand children make a big mistake, do you intervene?)
- [*Question en plus* : Are you a witness to situations that are hard for you to deal with?]
- When there's a problem in the family, can you rely on outside help? How would you rate the help you're currently getting in the community? (ratisser plus large pour voir si elle parle ou non des intervenants sociaux comme aide significative)

### 3) Sens de la transmission

- What do you teach your children and your grand children? Or what do your grand children learn from you? (explorer savoirs, savoir-faire, savoir être)

You told me about the roles you play in your family (y revenir.. énumérer)

- Is there one that's more important than the others? Or: What's most important in your role with your grand children?
  - Why is that the most important role?

[*Question en plus* : children learn from their parents, friends, school...]

- According to you, what is unique and special in what they receive and learn from you?]
- Finally, before ending, I would like to ask you: What would you like them to remember you by? What would you like to leave behind?
- Concerning transmission between generations, Is there other things that I didn't asked you but are important for you to say?

**Thank you very much for your collaboration and your generosity**

## Caractéristiques des répondantes

Code d'entrevue : \_\_\_\_\_

Statut marital : \_\_\_\_\_

Âge : \_\_\_\_\_

Nombre d'enfants : \_\_\_\_\_

Nombre de petits-enfants : \_\_\_\_\_

Arrière-petits-enfants : \_\_\_\_\_

Mode d'habitation : \_\_\_\_\_

Nombre de personnes avec qui elle vit : \_\_\_\_\_

Emploi rémunéré : \_\_\_\_\_

## **Grille exploratoire pour les intervenants**

### **1) Rôle et fonctions au sein du réseau de services**

Pouvez-vous me décrire brièvement en quoi consiste votre travail? Dans quel programme travaillez-vous?

Qu'est-ce qui se fait comme travail social auprès des personnes âgées?  
(Explorer la question des CHSLD inexistant, comment se passe le placement, y en a-t-il?)

### **2) Perception des besoins des personnes âgées**

À votre avis, qu'est-ce qui caractérise la vie des aînés ici? :  
(Explorer aussi les enjeux tels que la pauvreté, problèmes de logement, abus ou négligence, alternative au placement) Qu'est-ce qui les préoccupe?

Notre étude s'intéresse aux femmes âgées, qu'est-ce que vous considérez comme des personnes âgées? Aîné chez les Inuit (est-ce similaire aux personnes âgées au Québec? )

Que pensez vous (que diriez-vous) de la place et du rôle des femmes âgées (grand-mères) dans la communauté, au sein de leur famille?

Quels sont, selon vous, les besoins des grands-mères (âgées) Inuit ? sur le plan psychosocial? Y-a-t-il des services, des ressources pour les femmes âgées à Inukjuak?

### **3) Perception de l'adéquation des services**

Enfin, selon vous, est-ce que les services sont adaptés aux besoins des personnes âgées, et des femmes âgées inuit plus spécifiquement? Que pensez-vous de l'aide psychosociale au Nunavik?

Y a-t-il autres choses dont je ne vous ai pas parlé mais qui vous semble importants à dire?