

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA FIGURE DU *QALLUNAAT*. ZEBEDEE NUNGAQ ET LA PRISE DE PAROLE INUIT

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAITRISE EN ÉTUDES LITTÉRAIRES

PAR
CLARA MONGEON-BOURBONNAIS

AOÛT 2014

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.»

REMERCIEMENTS

Dans un premier temps, je tiens à remercier mon directeur, Daniel Chartier, dont les commentaires judicieux et les conseils avisés ont su alimenter mes réflexions et assurer la réalisation de ce projet. Grâce au projet qu'il a dirigé, « Le patrimoine écrit du Nunavik » (en partenariat avec Makivik Corporation, l'Université du Québec à Montréal, McGill University et en collaboration avec l'Institut culturel Avataq), les publications de Makivik ont pu être numérisées et indexées, ce qui a grandement facilité ma recherche des articles de Zebedee Nungak. Par la même occasion, je remercie le Laboratoire international d'étude multidisciplinaire comparée des représentations du Nord, pour la documentation sans limite qu'on y trouve, mais également pour les collègues de travail qu'on y rencontre et qui rendent le travail de recherche si enrichissant.

Je souhaite également remercier mes parents pour leurs lectures attentives et approfondies. Leurs commentaires constructifs et leurs corrections rigoureuses ont assuré la cohérence de ce mémoire. Je leur dis merci, surtout, de toujours croire en moi.

Merci à Annie, à Florence, à Karine, à ces trois femmes accomplies qui m'inspirent, m'écoutent et me supportent en tout temps.

Merci à Hélène N.

Enfin, sans la présence aimante et rassurante de Guillaume, ce mémoire n'aurait probablement jamais abouti. Je le remercie pour sa patience, son calme, son optimisme, mais avant tout, pour son art de me faire rêver et sa façon de m'inviter, toujours avec lui, dans ces moments d'évasion dont j'ai tant besoin.

Finalement, merci à toi, Damien. Simplement, merci d'être arrivé parmi nous et d'illuminer de tes regards tous les moments de notre vie.

AVANT-PROPOS

Avant les premiers contacts avec les Européens, les Inuits formaient une société *sans écriture*. Ils ont toutefois développé une littérature d'expression orale très complexe, qui inclut autant la création de contes et de légendes qui servent à expliquer le monde tant physique que spirituel dans lequel ils évoluent, que des chansons « duels » (« song duels ») servant à rétablir l'ordre social dans la communauté. Chez les Inuits « le récit, la narration, puis le conte et la légende permettent aux faits du réel de perdurer et de survivre par la mémoire¹ ». Depuis une centaine d'années, tout au plus, les Inuits du Canada mettent sur papier leurs histoires et leur mémoire survit aujourd'hui également par l'intermédiaire de l'écrit.

Puisque les traditions inuites sont orales et non écrites, les Inuits ont à faire une transition pour se sentir à l'aise dans le domaine littéraire. Auparavant, l'écriture semblait appartenir « aux autres » et n'était pas du tout une de leurs préoccupations. Pendant longtemps, il semblait qu'on ne s'attendait pas à ce que les Inuits deviennent des écrivains, au sens des Qallunaats qui depuis des siècles étaient des auteurs, des poètes et des rédacteurs de textes écrits².

Effectivement, c'est au contact de l'Autre, du *Qallunaat*³, que les Inuits se sont familiarisés avec l'écriture, et dans le cas des Inuits du Nunavik (et dans une moindre mesure dans celui de certains Inuits du Nunavut), à un alphabet syllabique adapté à la langue inuktitut. Néanmoins, peu à peu, les Inuits ont su adopter le « texte imprimé » dirigé par les *Qallunaat* depuis le début du 20^e siècle et reprendre un certain contrôle de la presse

¹ Daniel Chartier, « Introduction », dans Markoosie, *Le harpon du chasseur*, Québec, Presses de l'Université du Québec, coll. « Jardins de givre », 2011, p. 3.

² Zebedee Nungak, « Réflexion sur la présence inuite en littérature », *Inuktitut Magazine*, n° 104, hiver, 2008 p. 65.

³ Selon Minnie Aodla Freeman dans son autobiographie *Ma vie chez les Qallunaat*, le mot « Qallunaat » signifie littéralement « gens qui prennent soin de leurs sourcils ». Par ailleurs, l'expression est plutôt traduite, en français, dans la plupart des textes à l'étude dans ce mémoire et peut-être de manière un peu trop succincte, par « le Blanc ». Je tenterai, tout au long de ce mémoire, de définir le terme *Qallunaat* comme en font usage certains auteurs inuits parmi lesquels Zebedee Nungak.

périodique dans le Nord dans le but de transmettre leurs histoires, de partager leurs expériences et de communiquer des informations à travers tout l'Arctique. Ainsi, comme le souligne Zebedee Nungak dans son article « Réflexions sur la présence inuite en littérature »,

Depuis les années 1950, les Inuits se sont révélés très aptes à la rédaction, et ce, depuis qu'ils ont accès à des revues, des bulletins et d'autres publications partout dans l'Arctique. Cependant, en général, les écrits inuits n'ont pas été très remarqués dans le domaine littéraire courant⁴.

En effet, lorsqu'il ne s'agit pas de transcription d'histoires traditionnelles, les écrits inuits retiennent peu l'attention... Ainsi, « les journaux et les manuscrits oubliés ramassent la poussière sur des tablettes et ne seront jamais portés à l'attention de ceux qui pourraient publier les œuvres d'écrivains inuits⁵ ». Toutefois, même pour ceux qui accordent et manifestent un intérêt certain pour ces textes disséminés çà et là, mettre la main sur ces écrits n'est pas chose aisée. Comme le souligne Daniel Chartier dans son avant-propos consacré au livre *A Bibliography of Canadian Inuit Periodicals*, « le chercheur habitué aux recherches d'archives, de manuscrits et de sources culturelles se confronte, avec le cas inuit, à un problème de base considérable : les traces même récentes, de son émergence n'ont pas été systématiquement institutionnalisées et inventoriées⁶. » En conséquence, les textes publiés dans les périodiques inuits ont peu fait l'objet d'études universitaires, notamment dans le domaine littéraire, et ne sont donc pas reconnus, dans un premier temps, comme « de la littérature ». Pour cette raison, mais pour d'autres également, lorsqu'on parle de littérature inuite, on n'évoque pratiquement jamais les textes d'information, d'opinion et les essais qui abondent pourtant dans les périodiques inuits. On peut, de manière tout à fait légitime, interroger le caractère littéraire de ces textes tirés de magazines, de journaux et même de blogs. Car, pendant longtemps, et peut-être encore aujourd'hui, comme le déplorent Micheline Cambron et Hans-Jürgen Lüsebrink, le journalisme (la presse écrite) a été considéré « comme une forme de communication foncièrement pragmatique » à l'opposé de

⁴ Zebedee Nungak, *op. cit.*, p. 65.

⁵ *Ibid.*, p. 67.

⁶ Sharon Rankin, *A Bibliography of Canadian Inuit Periodicals*, Québec, Presses de l'Université du Québec, « Droit au Pôle », 2011, p. XI-XII.

la littérature, plutôt perçue « comme une forme par essence de communication esthétique⁷ ». Cet apriori, bien qu'il paraisse « dépassé », m'a poursuivie et préoccupée lorsque j'en étais encore à l'élaboration de mon projet, peut-être encore davantage parce que j'étudiais une littérature de tradition orale. Comme le souligne Keavy Martin, en plus de douter du caractère littéraire de l'œuvre d'un journaliste : « [L]iterary scholars have for the most part come around to the idea that their field need not be restricted to the printed page or to the aesthetic productions of only select groups of people⁸ ». Dans ce contexte, comment faire entrer ces textes « journalistiques » dans ce que nous nommons la littérature? Comment justifier leur place dans la discipline des études littéraires au même titre que les œuvres de la littérature mondiale consacrées par l'institution et l'histoire littéraires? Comment les considérer et les étudier comme des objets esthétiques? Ces problèmes et ces questions suscitées par l'étude de la littérature inuite sont en fait liés à la méconnaissance du statut et des conditions d'émergence de cette littérature écrite. Son statut de littérature émergente invite à repenser les frontières de ce qui est traditionnellement entendu par le caractère « littéraire » d'une œuvre, et par extension par tel ou tel genre littéraire. En ce sens, il est important de replacer les textes étudiés dans leur contexte de production, de publication et de diffusion, et de s'intéresser à l'évolution de la technique narrative inuite, cette manière de se raconter en tant que communauté. Car, l'étude de la littérature écrite par les Inuits passe nécessairement par l'étude de son émergence et des fonctions qu'elle remplit dans la communauté.

⁷ Micheline Cambron et Hans-Jürgen Lüsebrink, « Presse, littérature et espace public: de la lecture et du politique », *Études françaises*, vol. 36, n°3, 2000, p. 129.

⁸ Keavy Martin, *Stories in a New Skin : Approaches to Inuit Literature*, University of Manitoba Press, Winnipeg, 2012, p. 43.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	III
RÉSUMÉ.....	VIII
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE PREMIER	9
LA FIGURE DU <i>QALLUNAAT</i>	9
1.1 Penser l'altérité : l'Autre dans le discours	10
1.2 L'Autre des récits de voyage	16
1.3 La figure de l'Inuit dans l'imaginaire occidental.....	20
1.4 L'identité inuite et l'apparition de l'Autre pour l'Inuit : le <i>Qallunaat</i>	23
1.5 Le <i>Qallunaat</i> dans trois autobiographies inuites	30
CHAPITRE 2	46
LE <i>QALLUNAAT</i> , UNE FIGURE DE LA PRISE DE PAROLE	46
2.1 Le « postcolonial ».....	48
2.2 L'Autre et le discours colonial.....	51
2.3 Les Inuits et le discours colonial.....	54
2.4 L'Autre et sa parole	65
2.5 Une littérature en émergence	71
2.6 Partir à la quête de l'Autre : la poétique de Nungak.....	81
CHAPITRE 3	90
LA SATIRE DE NUNGAK, VERS UNE POÉTIQUE DE LA RELATION	90
3.1 Les <i>Nasivvik</i>	91
3.2 La <i>qallunologie</i> , une satire ?	93
3.3 La satire inuite.....	96

3.4 La satire chez Nungak.....	99
CONCLUSION	114
BIBLIOGRAPHIE	119

RÉSUMÉ

L'objectif principal de ce mémoire est d'examiner la production littéraire de Zebedee Nungak, un auteur inuit du Nunavik, dans le traitement qu'il réserve à la figure de l'Autre, du *Qallunaat* (le Blanc). La figure de l'Autre, telle qu'elle apparaît dans les textes de Nungak, fait naître et favorise une prise de parole *postcoloniale*, puisque l'Inuit produit lui-même le discours au lieu d'en être l'objet.

Dans l'idée d'explorer la figure de l'Autre telle qu'elle est construite par trois auteurs inuits parmi lesquels Nungak, le premier chapitre de ce mémoire étudie le concept d'altérité en privilégiant l'approche sémiotique. Lorsque l'Inuit opère un changement de statut et devient le sujet de son propre discours, il désigne à son tour son « Autre » : le « *Qallunaat* ». L'étude de la figure du *Qallunaat* dans trois textes autobiographiques inuits révèle de quelles manières la présence de cet Autre permet aux auteurs de porter un jugement critique sur leur culture et leur identité en plein changement.

Dans le second chapitre, je définis ce qui est entendu, dans le cas des Inuits, par « l'élaboration d'une prise de parole postcoloniale » en accordant une attention spéciale à la pensée d'Édouard Glissant. Le choix d'une telle approche favorise la mise en perspective des conditions d'émergence de la littérature inuite écrite au Nunavik. J'analyse comment, au moyen de la figure du *Qallunaat* construite par Nungak dans ses textes, la prise de parole prend forme et en quoi elle est associée à un acte politique et culturel.

Dans le dernier chapitre, je m'intéresse spécialement à l'usage que fait Nungak de la satire dans son traitement de la qallunologie (cette science qu'a inventée Nungak pour son étude des *Qallunaat*), mais également dans la plupart de ses textes. La satire qui se déploie dans les textes de Nungak témoigne du « choc des cultures » et agit comme un instrument de prise de parole. Dans cet esprit, j'examine comment, en favorisant le dialogue entre Inuits et *Qallunaat*, la satire s'apparente à ce que Glissant nomme une « poétique de la Relation ».

Mots clés : *Qallunaat*, Zebedee Nungak, Nunavik, altérité, parole postcoloniale, Inuit, littérature, satire, poétique, Québec, figure de l'Autre

INTRODUCTION

Dans toute situation de colonisation, la question de l'altérité se pose d'emblée. Pour le colonisateur, le colonisé est l'« Autre », l'étranger, souvent un sous-homme, qu'un discours stéréotypé maintient dans cette situation. À partir du moment où le colonisé prend la parole, son discours inverse la situation : c'est le colonisateur qui devient l'Autre ; c'est lui qu'il faut définir et par rapport auquel on doit se définir. Pour parler du Blanc, les Inuits ont inventé le mot *Qallunaat*⁹.

C'est la fonction jouée par cette figure du *Qallunaat* dans la littérature inuite et particulièrement dans les textes d'un écrivain inuit contemporain, Zebedee Nungak, qui m'intéressera dans ce mémoire.

Zebedee Nungak est né le 23 avril 1951 à Saputiligait, sur la côte est de la baie d'Hudson. Il est un auteur quasi inconnu des lectorats québécois et canadien hors des milieux autochtones. Il appartient à la première génération d'Inuits à participer au programme 1950 dans les différentes communautés du Nunavik. Il a effectivement fréquenté, dès sa construction en 1958, l'école fédérale de Puvirnituk (« Povungnituk Federal Day School »), puis a participé, à partir de l'âge de douze ans, à un programme expérimental d'éducation destiné aux jeunes Inuits, situé à Ottawa. Cette intégration obligée à un système éducationnel

⁹ Étant donné l'importance du terme « *qallunaat* » dans ce mémoire et les problèmes de compréhension qu'il peut engendrer pour tout lecteur non familier avec l'inuktitut, une certaine mise au point s'impose d'emblée. Dans un souci de clarté, j'ai choisi de privilégier la forme au pluriel du mot (« *qallunaat* ») qui s'utilise également comme adjectif (des *Qallunaat*, la culture *qallunaat*). J'ai mis de côté la forme au singulier, « *qallunaaq* », un peu comme le nom « Inuk » (forme au singulier du nom « Inuit ») a été écarté du français afin de favoriser l'intégration de l'emprunt au système linguistique de notre langue (pour plus de détails à propos de l'intégration du mot inuit dans la langue française — à tout le moins au Québec —, consulter le site de l'Office québécois de la langue française:

<<http://www.oqlf.gouv.qc.ca/ressources/bibliotheque/officialisation/terminologique/fiches/1299275.html>>). La forme au singulier du terme, « *qallunaaq* », apparaît à l'occasion dans ce mémoire, car j'ai choisi de ne pas le modifier lorsqu'il se trouve dans les passages cités. De plus, comme le mot « *qallunaat* » ne fait pas partie de la terminologie du français (contrairement aux mots inuktitut « Inuit » (le nom) ou « inuit » (l'adjectif), par exemple), j'ai décidé de toujours le mettre en italique.

« occidental » complètement étranger à la langue et à la culture inuites a contribué à créer un « enfermement », un conflit culturel interne chez ces premiers sujets de l'« expérience ». Nungak compare son passage obligé « dans le monde irréel de l'éducation académique » à une épreuve de « famine culturelle » : « La faim culturelle [...] peut handicaper le sens d'identité d'une personne et altérer son caractère. Plusieurs d'entre nous [sujets de l'expérience] portent ces cicatrices. Ces cicatrices ne sont pas visibles extérieurement, mais elles ont laissé leur marque au fond de nos âmes¹⁰. » Pour cette génération d'Inuits ayant reçu une formation dans le Sud parmi le monde des *Qallunaat* et dont font partie Zebedee Nungak, Eric Tagoona, Peter Ittinuar et Charlie Watt, pour ne nommer qu'eux, il devient impératif, dès leur retour dans le Nord, de se rassembler et de lutter pour la reconnaissance et le respect des droits des Inuits (en matière de territoire notamment) auprès des gouvernements. En effet, ces Inuits, qui deviendront rapidement de nouveaux leaders politiques, sont mieux outillés que leurs aînés pour manifester leur désaccord face à l'ampleur et la rapidité avec lesquelles le mouvement d'occidentalisation dans toutes les communautés inuites fait son œuvre (ne serait-ce que par leur maîtrise de l'anglais et parfois du français). Ils deviennent les premiers défenseurs des intérêts inuits sur les scènes québécoise et fédérale. Afin de discuter des nouveaux enjeux territoriaux, économiques, culturels auxquels les Inuits sont confrontés et de communiquer efficacement à travers tout l'Arctique, ces dirigeants préconisent l'usage du texte imprimé. Dès 1960, les Inuits commencent à publier leurs propres périodiques. De plus, le journalisme inuit connaît un essor considérable durant les années 1970 et 1980 (Rankin, 2012). C'est donc par l'entremise de bulletins, de journaux et de magazines distribués dans toutes les communautés¹¹ que les associations inuites dévoilent leurs activités et s'engagent à exposer à la population les différents enjeux associés aux épineux dossiers nordiques qui les occupent. Ces périodiques, autrefois exclusivement dirigés par les *Qallunaat*, deviennent rapidement, pour les Inuits, des lieux de discussion, de transmission de récits et de savoirs traditionnels ainsi que des espaces de partage d'expériences personnelles.

¹⁰ Zebedee Nungak, « Des esquimaux d'expérimentation », *Inuktitut Magazine*, n° 87, 2000, p. 13.

¹¹ Parmi ces bulletins, journaux et magazines, on retrouve les périodiques suivants : *Atuaqnik*, *The Big Dipper News/Tutturuit*, *Inuktitut Magazine*, *Kaguq : Newsletter of La fédération des coopératives du Nouveau-Québec*, *Message/Tukisinaqtuk*, *North*, *Taqralik*, etc.

Nungak est un homme dont l'engagement politique et culturel a interpellé les différentes communautés inuites du Nunavik. Conduit par un désir de redonner aux Inuits le contrôle de leur territoire et de leur culture, Nungak a d'abord travaillé pour le Ministère des Affaires indiennes et du développement du Nord du gouvernement du Canada à titre d'éditeur du bulletin « Message » (« *Tukisinaqtuk* » en inuktitut), une publication trilingue (inuktitut, anglais et français) assurant la diffusion d'informations et de nouvelles dans les communautés du Québec arctique¹². Durant cette même période, Nungak a participé à la création de la Northern Quebec Inuit Association (1971), première organisation politique inuite servant à représenter les Inuits du Québec. Il a notamment été l'un des négociateurs et signataires de la Convention de la Baie James et du Nord québécois en 1975, vice-président de l'Institut culturel Avataq (1984-1987), vice-président, puis président (1995-1998) de la Société Makivik. Aujourd'hui reconnu comme rédacteur, commentateur, conférencier et traducteur, Zebedee Nungak travaille présentement, à titre de directeur du département linguistique (inuktitut) de l'Institut culturel Avataq, à la promotion et à la défense de la culture et de la langue inuites. Sa chronique radiophonique hebdomadaire, diffusée en inuktitut (puis en anglais) sur les ondes de CBC North témoigne également de cet engagement.

Nungak se range du côté des auteurs inuits engagés (parmi lesquels, William Tagoona, Jobie Weetaluktuk, Alec Gordon et Alooook Ipellie) qui produisent surtout une littérature de type « journalistique » (d'opinion et d'information) publiée dans divers périodiques inuits et autochtones (*Atuaqnik*, *Taqralik*, *Inuktitut Magazine*, *Windspeaker*, etc.) entre 1979 et 2012¹³. Son œuvre compte aujourd'hui plus de quatre-vingts textes. Bien qu'elle puisse paraître modeste, elle prend néanmoins toute son importance quand on la replace dans le contexte qui est le sien. Ainsi, et on le constatera tout au long de ce mémoire, tous les articles et essais de Nungak qui paraissent dans les journaux et magazines inuits portent les marques d'une réalité sociale conflictuelle. Par l'intervention du « littéraire », ils constituent un « événement »

¹² Sharon Rankin mentionne, concernant le bulletin *Message* : « Each issue contains news of Inuit students in the south, articles on housing, éducation, co-operatives, and published letters. », *op. cit.*, p. 161.

¹³ Les premiers articles de Nungak auxquels nous avons eu accès ont été publiés dans *Atuaqnik* entre 1979 et 1980, un journal inuit indépendant.

puisqu'ils visent la contestation des discours dominants (ceux des *Qallunaat*) ou une réappropriation de ces discours en une affirmation politique et culturelle. Dans cette optique, les textes que Nungak produit, selon mon hypothèse, marquent une prise de position *postcoloniale* par l'écriture.

Ce mémoire s'inscrit dans la volonté de comprendre et d'interpréter la production littéraire d'un auteur inuit du Nunavik pour qui la littérature incarne un espace de lutte, un lieu de révélation de la parole, à travers lequel l'Inuit, par l'entremise de la figure du *Qallunaat* (du Blanc), tente de se libérer de son statut de « colonisé » du discours (anthropologique comme littéraire) parvenant du même coup à se dégager des images stéréotypées qui le fragilisent et l'aliènent. Car il faut se le dire : « The Eskimos are, without doubt, among the most written about people on earth¹⁴. » Par le biais de la littérature, Nungak décrit aussi bien les changements profonds vécus par les Inuits au moment de leur sédentarisation que la réalité inuite contemporaine qui se caractérise, selon lui, entre autres, par une volonté d'obtenir une certaine autonomie politique et culturelle. La majorité des textes de Nungak témoigne donc immanquablement de l'interaction entre les Inuits et les *Qallunaat*. Le *Qallunaat*, nous le constatons dès les premières lectures, exerce une fascination sur Nungak : il suscite son indignation, pique sa curiosité, provoque sa consternation, soulève sa colère, bref, il alimente sa réflexion et stimule sa créativité de manière surprenante. Dans cet esprit, l'objectif principal de ce mémoire est d'examiner la production littéraire de Nungak dans le traitement qu'il réserve à la figure du *Qallunaat*. Autrement dit, l'étude des textes de Nungak vise à mettre en lumière la représentation que l'auteur fait des autres, les *Qallunaat* et, par la médiation de cette figure, celle qu'il fait des Inuits eux-mêmes. Ce qui m'intéresse, c'est davantage le rôle, la fonction de cette figure de l'altérité dans la démarche littéraire de Nungak que ce que le *Qallunaat*, le « Blanc », représente réellement pour lui.

Le premier chapitre de ce mémoire portera donc une attention particulière au concept d'altérité, à l'Autre de manière générale tel que le discours le construit. Je privilégierai en ce sens l'approche sémiotique car elle conçoit l'altérité comme un espace de rencontre à travers

¹⁴ Fred Bruemmer, « Review. Amongst the New Books. *Harpoon of the Hunter*, by Markoosie », *Canadian Geographical Journal*, vol. 86, no 8, 1971, p. iv, cité par Daniel Chartier, « Introduction », dans Markoosie, *Le Harpon du Chasseur*, *op. cit.*, p. 6.

lequel la relation entre le « Soi » et l'« Autre » ne cesse d'évoluer. Ainsi, j'observerai de quelle façon, selon les sémioticiens Éric Landowski et Gilles Thérien (dont les textes sur la question de l'Autre alimenteront ma réflexion), l'altérité « engendre » l'identité. Le discours qui retiendra mon attention sera bien entendu celui de l'Inuit pour qui la figure de l'Autre est incarnée par le *Qallunaat*. Néanmoins, pour comprendre dans quel contexte prend forme cette figure et quelle fonction elle occupe pour les Inuits, il me paraît judicieux d'étudier la façon dont l'Inuit a lui-même fait son entrée dans le discours, c'est-à-dire par l'entremise de représentations dont il n'était pas l'auteur. Effectivement, l'Inuit apparaît et est connu dans un premier temps comme un « Autre », puisqu'il occupe traditionnellement le statut d'« objet » du discours. Par ailleurs, lorsque s'opère le changement de statut et que l'Inuit devient le sujet de son propre discours, il désigne et construit à son tour son « Autre » : le « *Qallunaat* ». Ainsi, l'instance du discours qui excluait dans un premier temps l'Inuit en faisant de lui un « Autre », concourt à devenir la référence immédiate pour l'Inuit lorsque celui-ci prend la parole. C'est dans cet esprit que j'explorerai cette figure de l'Autre construite par la perspective d'*en face*¹⁵, celle des Inuits, et qui s'applique à représenter à sa manière le groupe extérieur et dominant que constituent les *Qallunaat*, « les Blancs ». Pour y arriver, j'analyserai l'édification de la figure du *Qallunaat* dans trois textes autobiographiques d'auteurs inuits du Nunavik : *Ma vie chez les Qallunaat*¹⁶ de Minnie Aodla Freeman, *Kuujjuaq : Memories and Musings*¹⁷ de Dorothy Mesher, et « Part Qallunaat. From Hudson Bay to the Firth of Tay : Searching My Scottish Grandfather¹⁸ » écrit par Zebedee Nungak. Je souhaite montrer comment, au moyen d'un commentaire critique à l'égard de l'Autre, le « Blanc », ces auteurs réussissent à développer un point de vue critique sur l'identité et la culture inuites contemporaines conduisant le lecteur à prendre connaissance de cette vision « de l'intérieur ».

¹⁵ Expression utilisée par Éric Landowski, *Présences de l'autre: essais de socio-sémiotique II*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Formes sémiotiques », 1997, p. 50.

¹⁶ Freeman, Minnie Aodla, *Ma vie chez les Qallunaat*, traduit par Daniel Séguin et Marie-Cécile Brasseur, Montréal, Hurtubise HMH, coll. « Cultures Amérindiennes », 1990, 212 p.

¹⁷ Mesher, Dorothy, *Kuujjuaq : Memories and Musings*, Duncan (Colombie-Britannique), Unica Publishing Company, 1995, 123 p.

¹⁸ Zebedee Nungak, « Part Qallunaat. From Hudson Bay to the Firth of Tay : Searching My Scottish Grandfather », 2010, *ElectricCanadians.com*, en ligne, < <http://www.electriccanadian.com/history/first/zebedee/> >, consulté le 13 juin 2013.

En accord avec l'hypothèse formulée plus haut, la figure du *Qallunaat*, telle qu'elle apparaît dans les textes de Nungak, fait naître et favorise une prise de parole *postcoloniale* puisque l'Inuit produit lui-même le discours au lieu d'en être l'objet. Dans le second chapitre de ce mémoire, je chercherai à comprendre cette prise de parole qui dépasse le simple renversement de la figure de l'« Autre » en envisageant plutôt l'altérité comme une expérience favorisant la rencontre entre le « soi » et l'« autre ». Pour y arriver et dans le but de clarifier ce qui est entendu, dans le cas des Inuits, par « l'élaboration d'une prise de parole postcoloniale », je mettrai de l'avant les théories postcoloniales de Homi K. Bhabha¹⁹ et d'Édouard Glissant²⁰. J'accorderai une attention spéciale à la théorie postcoloniale « glissantienne », car elle offre une réflexion particulièrement poussée sur la prise de parole en tant que telle du sujet postcolonial. Le choix d'une telle approche facilitera la mise en perspectives des conditions d'émergence et d'énonciation de la littérature inuite écrite qui se développe en grande partie en réponse au discours de la colonisation. En ce sens, la période coloniale qui a touché l'Arctique canadien durant une bonne partie du 20^e siècle (et qui se manifeste notamment par l'élaboration d'un nouveau système d'éducation imposé aux Inuits) et qui a mené à l'« exil intérieur » de la culture inuite, cette sensation de vide identitaire que Nungak appelle la « faim culturelle », influence grandement les écrits de ceux qui désirent s'affranchir de la présence accrue de l'Autre²¹. Le mouvement de « décolonisation » qui

¹⁹ Bhabha, Homi K., *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Paris, Payot, 2007, 411 p.

²⁰ Glissant, Édouard, *Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard, 1990, 242 p. ; *Introduction à une Poétique du Divers*, Paris, Gallimard, 1996, 144 p.

²¹ Mon utilisation de l'expression « postcolonial » pour parler du cas inuit pourrait en faire sourciller plus d'un. En effet, selon Jean-Jacques Simard, pour ne citer que lui, les Inuits vivent encore actuellement dans un état de dépendance vis-à-vis des *Qallunaat*. Pour cette raison, ces Inuits seraient encore, d'une certaine manière, aux dires de Simard, des « colonisés d'appareil », c'est-à-dire, des sous produits de l'idéologie dominante qui, dans les milieux autochtones canadiens, collabore à la domination. Cette idéologie *qallunaat*, « en justifiant [...], au nom du droit à la conservation identitaire, la réduction des Inuit au statut de clientèle administrative » contribue à l'établissement du « colonialisme d'appareil que pratiquent aujourd'hui les États canadiens expropriateurs sur le dos des habitants » (« Par-delà le Blanc et le mal: rapports identitaires et colonialisme au pays des Inuit », *Sociologie et sociétés*, vol. 15, no 2, 1983, p. 69). Je ne voudrais pas mettre en doute ces propos réfléchis probablement partagés par un certain nombre d'Inuits (dont la plupart aurait voté en faveur d'un gouvernement autonome au Nunavik lors du référendum tenu en 2011). Par ailleurs, mon emploi du terme « postcolonial » concerne plutôt toutes les réactions au fait colonial, toutes ces tentatives littéraires inuites qui s'exercent à freiner l'entreprise coloniale en milieu inuit et qui prennent la forme d'un mouvement de « décolonisation ». Voir p. 46 de ce mémoire.

s'opère dans les communautés inuites autour des années 1970 se manifeste donc par la revendication du droit à une identité et une culture inuites au travers d'une prise de parole avant tout orientée par une quête identitaire qui passe par une reconquête de l'histoire et une valorisation de la mémoire culturelle. C'est dans cet esprit que j'analyserai comment, dans les textes de Nungak, la prise de parole s'organise et s'élabore autour de la figure du *Qallunaat*, et de quelle manière elle est associée, par le biais de la « qallunologie » (l'étude des Blancs par les Inuits), à un acte politique et culturel.

La « qallunologie²² », cette pseudo-science qu'a inventée Nungak afin de mieux étudier, de manière ironique, la culture blanche, favorise la prise de parole postcoloniale en portant un regard critique sur les interactions entre Inuits et *Qallunaat*, principalement sur le discours qu'ont développé les *Qallunaat* à propos des Inuits. La « qallunologie » de Nungak s'applique en réalité à renverser le discours « adverse » en le ridiculisant de manière humoristique. Elle s'articule, pour ainsi dire, par le biais de la satire. Dans le dernier chapitre, je m'intéresserai donc particulièrement à l'usage que fait Nungak de la satire, dans son traitement de la qallunologie certes, mais également dans la plupart de ses chroniques et essais. Il apparaît important de souligner que Nungak n'est pas le seul Inuit à utiliser ce procédé rhétorique pour exprimer son mécontentement. En effet, la satire constitue un élément fondamental de la littérature inuite depuis la tradition orale²³. Même si sa forme s'est transformée au cours des années, la fonction de la satire inuite, qu'elle soit traditionnelle ou contemporaine, n'a pratiquement pas changé : dans tous les cas, elle entend rétablir la justice.

²² Le terme « qallunologie » utilisée par Nungak pour définir sa critique humoristique de l'univers des *Qallunaat* apparaît la première fois dans le magazine *Inuktitut*, en 2001. C'est dans l'article intitulé « La qallunologie : Étude des Blancs par les Inuits » que Nungak développe sa réflexion satirique sur la culture blanche. La qallunologie sera même portée à l'écran en 2006 dans la « docucomédie » *Qallunaat! Why White People Are Funny*, un film mettant en scène un groupe de scientifiques inuits, attachés au « très sérieux » *Qallunaat Studies Institute*, qui mènent des recherches sur la culture qallunaat. Mark Sandiford, en collaboration avec Zebedee Nungak, *Qallunaat! Why White People Are Funny*, Halifax, 2006, 52 min 5 sec.

²³ En effet, au début du 20^e siècle, dans le volume VII, n°1 du *Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24*, Rasmussen constate l'importance des *Iviittit* (« song of derision »), ces chansons duelles satiriques de la tradition orale inuite qui sont exécutées sous forme de duels afin de ridiculiser ou d'embarrasser un adversaire. Peter Pitseolak (*People From Our Side*, 1975) et Alootook Ipellie (*Arctic dreams and nightmares*, 1993), deux satiristes inuits reconnus, ont été publiés à plusieurs reprises.

Par ailleurs, et c'est ce que j'entends démontrer : la satire contemporaine qui se déploie pour témoigner du « choc des cultures » agit comme un instrument de prise de parole à la fois éthique et esthétique. Les exemples de satire qui sont tirés des textes de Nungak et qui sont présentés dans ce chapitre indiquent comment s'articule la satire chez cet auteur (quels sont, entre autres, les procédés rhétoriques qui l'alimentent) : ils soutiennent l'idée selon laquelle l'usage de la satire permet de réactiver la mémoire blessée par la colonisation. Néanmoins, l'humour avec lequel elle s'exprime agit également comme un baume pour cette mémoire. En ce sens, la satire s'apparente à ce que Glissant nomme une « poétique » : elle favorise la « mise en relation », le dialogue entre l'Inuit et le *Qallunaat* ; elle est également productrice d'« opacité » culturelle puisqu'elle encourage l'affranchissement et l'affirmation de l'identité culturelle inuite.

CHAPITRE PREMIER

LA FIGURE DU *QALLUNAAAT*

Selon un mythe issu de la tradition orale inuite qui figure dans le recueil *The Central Eskimo* de Franz Boas (publié la première fois en 1888), une femme nommée Uinigumasuittuq, refusant de se marier à un homme, accepte un jour la compagnie d'un chien. De cette union naissent dix petits; cinq sont mi-hommes, mi-chiens et les cinq autres sont des chiots. Les cinq premiers sont poussés par la mère vers l'intérieur des terres, là où il n'y a pas d'Inuits. Ils deviendront les ancêtres des Amérindiens avec qui les Inuits n'entretiendront pas toujours de bonnes relations. La mère abandonne également ses cinq autres rejetons, les chiots, qu'elle laisse dériver, en pleine mer, sur un radeau. Ceux-ci deviendront les ancêtres des Européens, des *Qallunaat*. Selon leur mère, ces cinq petits seront doués, habiles dans la confection d'objets utiles et reviendront sur le territoire des Inuits grâce à leurs embarcations²⁴.

Dans l'idée d'explorer la figure de l'Autre telle qu'elle est construite par les Inuits et qui s'applique à représenter le groupe extérieur et dominant que constituent les *Qallunaat* (les Blancs), ce récit pose d'emblée la question de la perception de l'image de l'Autre et m'amène à m'intéresser au concept d'altérité. Dans ce chapitre, je prêterai donc une attention particulière au concept d'altérité, à l'Autre tel que le conçoivent, dans un premier temps, deux sémioticiens : Éric Landowski et Gilles Thérien. Je m'attarderai spécialement à la place que l'Autre occupe et à la fonction qu'il remplit dans le discours, notamment dans les récits de voyage et les rapports de terrain anthropologiques. Puisque l'Inuit a d'abord fait son entrée dans le discours en occupant un statut subalterne (soit celui de l'Autre par excellence) et afin de mieux saisir toute la portée de la figure du *Qallunaat*, il apparaît nécessaire, dans un

²⁴ Michèle Therrien cite ce mythe tiré de *The Central Eskimo* de Franz Boas, Lincoln, University of Nebraska Press, 1967 [1888], p. 229, dans « Les Inuit de l'Arctique oriental : une identité bien construite », dans Jean-Michel Lacroix et Fulvio Caccia (dir. publ.), *Métamorphose d'une utopie*, Paris et Montréal, Presses de la Sorbonne Nouvelle et Triptyque, 1992, p. 193.

second temps, d'étudier de manière concrète la figure de l'Inuit, depuis ses premières apparitions dans les récits de voyage des explorateurs de l'Arctique (dès 1819). Dans un troisième temps, j'examinerai de près le point de vue de cet « Autre », l'Inuit, à travers son discours, son changement de statut d'objet à sujet (puisqu'il peut désormais parler directement) bref, à sa manière d'intérioriser son expérience de l'altérité. En devenant le sujet de son propre discours, l'Inuit inverse la perspective : il désigne et construit à son tour son « Autre », le *Qallunaat* (le Blanc). Dans cette perspective, j'analyserai la construction de la figure du *Qallunaat* dans trois textes autobiographiques majeurs écrits par des auteurs inuits du Nunavik soit *Ma vie chez les Qallunaat*²⁵ de Minnie Aodla Freeman, *Kuujuuaq : Memories and Musings*²⁶ de Dorothy Mesher et « Part Qallunaaq. From Hudson Bay to the Firth of Tay : Searching My Scottish Grandfather »²⁷ (2010) écrit par l'auteur qui nous intéresse particulièrement dans ce mémoire, Zebedee Nungak. Enfin, ce chapitre mettra en lumière la représentation que les trois auteurs font des autres, les *Qallunaat* (notamment par des stratégies textuelles développées pour construire leur figure de l'Autre), et indiquera de quelles manières la présence du *Qallunaat* permet à ces auteurs de porter un regard critique sur leur culture et leur identité inuites en plein changement.

1.1 Penser l'altérité : l'Autre dans le discours

L'Inuit a traditionnellement été perçu, décrit et étudié comme un « Autre », comme un objet du discours. Que cela signifie-t-il? On pourrait répondre de manière synthétique à cette question en affirmant que pendant longtemps, l'Inuit s'est incarné, dans l'imaginaire, en une figure, une représentation dont il n'était pas lui-même l'auteur. Afin de mieux comprendre cette idée, il est opportun, dans un premier temps, de s'attarder à la question de l'altérité telle qu'elle a été pensée par deux sémioticiens : Éric Landowski et Gilles Thérien. On verra, à travers les réflexions de ces deux théoriciens, de quelle manière l'altérité, comme concept,

²⁵ Minnie Aodla Freeman, *Ma vie chez les Qallunaat*, *op. cit.*

²⁶ Dorothy Mesher, *Kuujuuaq : Memories and Musings*, *op. cit.*

²⁷ Zebedee Nungak, « Part Qallunaaq. From Hudson Bay to the Firth of Tay : Searching My Scottish Grandfather », *op. cit.*

précède celui de l'identité. Pour cela, il paraît nécessaire d'interroger la notion d'étrangeté accolée à l'« Autre », car c'est elle qui détermine, par ricochet, l'identité du sujet du discours (le « Soi »). Je me pencherai par la suite sur les différents régimes d'altérité (identifiés par Landowski) dans le discours, puis nous examinerons comment l'instance qui produit le discours (le sujet) construit la différence de l'Autre. Dans un deuxième temps, j'étudierai de près la figure de l'Autre incarnée par l'Inuit dans le discours. Pour y arriver, il s'avère pertinent de situer l'influence de la figure du « Sauvage » qui s'élabore dès la fin du 15^e siècle dans les récits de voyage. Les auteurs de ces textes (explorateurs, missionnaires, colonisateurs), on le constatera, sont considérés comme les premiers anthropologues. Ainsi, la figure de l'Inuit qui émerge au 19^e siècle aurait été influencée par les rapports ethnographiques publiés à cette époque. Enfin, je montrerai comment est née et a évolué la représentation des Inuits durant ces deux siècles de discours.

Pourquoi privilégier la sémiotique pour étudier l'altérité? Simplement parce que la discipline s'intéresse au « discours » (à tous types de textes, de représentations) non pas seulement comme remplissant la fonction de signe, mais également comme un acte générateur de sens²⁸. Autrement dit, l'altérité « est à la fois image et mot, le mot faisant ici image²⁹ ». Et parce qu'elle est « une réalité plus fondamentale que l'identité », elle ne peut pas être étudiée en fonction d'un « système disciplinaire de compréhension », mais plutôt comme une exploration d'un réseau sémiotique aux multiples régions³⁰, comme l'examen des diverses représentations de l'Autre. De plus, l'angle sémiotique permet une étude plus approfondie de la « présence » du Soi et de l'Autre, car tous les deux font partie du même espace de signification : ils ne produisent pas de sens chacun de leur côté, mais bien l'un avec l'autre. Le Soi et l'Autre, ces deux instances qui correspondent aux deux pôles de l'espace-relation nommé « altérité », entrent en contact de manière répétée, mais chacune de leur rencontre demeure singulière; chacun de leur rendez-vous génère des possibilités multiples de

²⁸ Éric Landowski, *Présences de l'autre: essais de socio-sémiotique II*, op. cit.

²⁹ Gilles Thérien, « Sans objet, sans sujet... », *Protée*, 22, 1 (hiver 1994), p. 22.

³⁰ *Ibid.*, p. 22.

sens, car il s'agit là d'un processus d'apprentissage. Ainsi, de ce point de vue, l'objet d'étude, l'« altérité », ne s'épuise pas³¹.

Dans leurs textes respectifs, les deux auteurs arrivent au même constat : la question de l'altérité dépasse celle de l'identité. Selon eux, l'identité du « sujet » (lorsque l'on dit « je » ou « nous »), se construit à partir d'un « objet », un « autre » (le plus souvent interpellé par les pronoms « il » ou « ils »), d'abord repérable en ce qu'il a de différent du sujet lui-même. D'abord caractérisé par sa différence, l'Autre apparaît donc comme un étranger. Dans un essai qu'elle consacre à l'étude de la figure de l'étranger à travers l'histoire, *Étrangers à nous-mêmes*³², Julia Kristeva définit l'étranger comme « une bouche en trop, une parole incompréhensible, un comportement non conforme³³ » dont les yeux, les lèvres, les pommettes et la peau, qui ne sont pas *comme les autres*, « le distinguent et rappellent qu'il y a là *quelqu'un*³⁴ ». Mais surtout, ce quelqu'un, ce visage *autre*, « porte la marque d'un seuil franchi qui s'imprime irrémédiablement dans un apaisement ou une inquiétude » et, « qu'elle soit troublée ou joyeuse, l'expression de l'étranger signale qu'il est "en outre"³⁵ ». Lorsque Kristeva souligne que la présence de l'Autre occasionne, pour le Soi, un apaisement ou une inquiétude, elle met en fait le doigt sur deux formes importantes que prend la figure de l'Autre dans le discours. D'abord, la différence et l'étrangeté de l'Autre peuvent se présenter au Soi comme des objets de fascination et de curiosité. À ce moment, l'Autre se prolonge, dans le discours, en une idéalisation exotisante remarquable à travers des pratiques culturelles comme l'exotisme et le primitivisme³⁶. À l'opposé, la différence de l'Autre peut incarner une menace pour l'identité du Soi : elle devient alors un objet de répulsion propice à l'exclusion de l'Autre. Se développe dans cette forme de perception de l'étrangeté un discours xénophobe qui tend vers « l'ontologisation des différences³⁷ », vers leur neutralisation. Enfin,

³¹ Éric Landowski, « Saveur de l'Autre », *Texte*, « L'altérité », n° 23-24, Toronto, 1998, p. 32.

³² Julia Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Gallimard, coll. «Folio/essais», 2007 [1988]

³³ *Ibid.*, p. 15.

³⁴ *Ibid.*, p. 13.

³⁵ *Ibid.*, p. 12.

³⁶ Hans-Jürgen Lüsebrink, «La perception de l'Autre. Jalons pour une critique littéraire interculturelle», *Tangence*, no 51, 1996, p. 52.

³⁷ *Ibid.*, p. 53.

Kristeva rejoint Landowski et Thérien, car pour elle également, l'étranger habite notre identité, et de ce fait, la trouble aussitôt puisqu'il nous dévoile notre propre différence. Comme le souligne Landowski, le sujet a doublement besoin de la *différence* pour construire son identité:

Ce qui donne forme à ma propre identité, ce n'est pas seulement [...] la manière dont, réflexivement, je me définis (ou tente de me définir) par rapport à l'image qu'autrui me renvoie de moi-même, c'est aussi la manière dont, transitivement, j'objective l'altérité de l'autre en assignant un contenu spécifique à la différence qui m'en sépare. Ainsi, qu'on l'envisage sur le plan du vécu individuel ou [...] de la conscience collective, l'émergence du sentiment d'« identité » semble passer nécessairement par le relais d'une « altérité » à construire³⁸.

Selon cet angle d'approche, l'altérité est vécue comme une expérience, une rencontre. Cette expérience avant tout personnelle, individuelle, mais aussi fondamentale, sert à la construction de l'individu (« je »), et ce, avant même que celui-ci s'identifie à un groupe (« nous »)³⁹. L'Autre, comme le souligne Landowski dans son article « Saveur de l'Autre », symbolise un instrument médiateur (une sorte de miroir déformant) qui, par sa différence, renvoie au Soi une image de lui-même diffractée. Conséquemment, l'individu ne prend connaissance de lui-même « que par la médiation de l'autre⁴⁰ ».

C'est à travers le discours (ou la langue, pour reprendre l'expression de Gilles Thérien) que l'on peut voir le mieux comment se construit non pas l'identité, mais plutôt l'altérité. Landowski, dans sa théorie, identifie trois formes que peut prendre la figure de l'Autre dans le discours. Selon cet auteur, le discours comme « acte » produit trois régimes d'altérité (trois manières de rendre présent l'Autre) qu'il appelle respectivement le « non-soi », le « soi » et le « tiers ». Le « non-soi » correspond au moment où le sujet, en quête d'identité, part à la recherche de lui-même à travers l'Autre. Dans ce cas, ce dernier apparaît comme un étranger identifiable par sa différence. Il incarne une figure d'opposition devant laquelle il faut affirmer son identité. Dans le deuxième mode de présence, le « soi », l'Autre incarne le

³⁸ Éric Landowski, *op. cit.*, p. 16.

³⁹ Gilles Thérien, *op. cit.*, p. 23.

⁴⁰ Éric Landowski, « Saveur de l'Autre », *op. cit.*, p. 13.

« complémentaire indispensable et inaccessible », réel ou imaginaire⁴¹; il agit comme un modèle. Il sert à combler un manque et ainsi rejoint le Soi en un même. Enfin, la figure du tiers conduit le sujet à se découvrir lui-même : l'Autre n'est plus considéré comme une instance extérieure, il fait dorénavant partie du Soi qui le rend intérieurement présent. L'Autre apparaît comme un interlocuteur qui permet de créer et de vivre sa propre différence. Ce troisième régime d'altérité, comme l'indique Landowski, naît d'une substitution du profond désir d'*être soi* contre celui d'*être avec* l'Autre. Je reviendrai à ces trois régimes d'altérité ultérieurement dans ce chapitre afin d'illustrer de manière concrète cette théorie du « non-soi », du « soi » et du « tiers » énoncée par Landowski, et ce, à l'aide d'exemples tirés de textes d'auteurs inuits.

J'ai utilisé à plusieurs reprises les expressions « sujet du discours » ou simplement « sujet », « Soi », « je » pour évoquer l'instance énonciatrice qui produit le discours et qui « parle de l'altérité ». Mais qui est-elle vraiment et que représente-t-elle? Dans le *Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'Autre*, un texte que nous étudierons plus en profondeur un peu plus loin, François Hartog indique que « dire l'autre, c'est déjà le considérer comme différent » et conséquemment, « dire ou écrire la différence, c'est aussi la rendre significative parce que désormais, elle fait partie du discours⁴² ». Ainsi, celui qui dit « je » ou qui dit « nous » (c'est-à-dire le groupe de référence) « est un sujet qui 'sait', ou du moins qui *croit savoir* ce qu'il en est de l'Autre⁴³ ». Ou comme le souligne Thérien, « en adoptant le statut d'énonciateur, celui qui parle de l'altérité se place au centre de ce qu'il définira comme la périphérie⁴⁴ ». Cette instance énonciatrice incarne donc la norme alors que l'Autre, de son côté, représente le glissement par rapport à la norme. Le groupe de référence, celui qui produit le discours (la norme), construit la différence de l'Autre. Ainsi, l'Autre

⁴¹ Éric Landowski, *Présences de l'autre*, *op.cit.*, p. 10.

⁴² François Hartog, *Le miroir d'Hérodote: essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980

⁴³ Éric Landowski, *Présences de l'autre*, *op. cit.*, p. 40.

⁴⁴ Gilles Thérien, « Sans objet, sans sujet... », *op. cit.*, p. 22.

« n'est pas » en soi puisqu'il est toujours de l'ordre de la représentation; le statut qu'il occupe dépend entièrement de la représentation qu'en fait le groupe de référence⁴⁵.

Ce qui sépare le groupe de référence des groupes qu'il pose par rapport à lui-même comme étrangers, comme autres ou comme déviants, ce n'est jamais 'tout simplement' ni une différence de substance produite par des dysfonctionnements sociaux, ni même quelque hétérogénéité préétablie en nature [...] et qui, en s'imposant comme des données de fait, suffiraient pour démarquer les frontières entre identités distinctes. En réalité, les différences *pertinentes*, celles sur la base desquelles se cristallisent les véritables sentiments identitaires, ne sont jamais entièrement tracées par avance : elles n'existent que dans la mesure où les sujets les construisent et que sous la forme qu'ils leur donnent⁴⁶.

Le groupe de référence (le sujet) devient, pour ainsi dire, par le discours qu'il énonce et par diverses stratégies rhétoriques, ce que Landowski nomme une « instance sémiotique » en « fix[ant] l'inventaire des traits différentiels qui [...] serviront à construire, à diversifier et à stabiliser le système des 'figures de l'Autre' qui sera, temporairement ou durablement, en vigueur dans l'espace socioculturel considéré⁴⁷ ». Autrement dit, la différence de l'Autre devient significative et « exploitable » à partir du moment où certains traits différentiels « objectifs » (d'ordre biologique – la couleur de la peau, par exemple – ou d'ordre sociologique – le statut économique –) sont rendus *signifiants*⁴⁸, c'est-à-dire qu'ils sont considérés comme des traits distinctifs inspirants assez puissants pour l'élaboration d'un univers de sens et de valeurs⁴⁹ arbitrairement attribué à l'Autre. C'est à ce moment-là que l'Autre devient un objet du discours : on parle de lui, mais on ne lui donne pas pour autant le droit de parole. Comme le souligne Thérien, « l'altérité, c'est aussi l'absence⁵⁰ ». Et cette absence se matérialise bien souvent dans l'usage pronominal de la troisième personne, cette

⁴⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁴⁶ Éric Landowski, *Présences de l'autre*, *op. cit.*, p. 25.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁸ L'expression « signifiants » signale ici que des effets de sens liés à la différence sont produits. Voir Éric Landowski, *Présences de l'autre*, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁵⁰ Gilles Thérien, « Sans objet, sans sujet... », *op. cit.*, p. 26.

personne « dont on parle » ou « dont on s'approprié le droit de parole⁵¹ » énoncée par un observateur (le sujet du discours) soi-disant omniscient.

1.2 *L'Autre des récits de voyage*

Autre par excellence, l'Inuit a donc fait son entrée dans le discours par le biais de la « troisième personne ». Ainsi, il occupe d'abord le statut d'« objet » du discours. En ce qui concerne l'apparition et le déploiement de la figure de l'Inuit dans l'imaginaire occidental, il paraît ici intéressant d'examiner un des aspects traités par Thérien à la fin de son article « Sans objet, sans sujet... » quant à la construction de la figure de l'Autre au moment de la découverte de l'Amérique. Thérien met de l'avant l'idée selon laquelle, « pour une bonne partie de l'Europe, durant les XVIIe et XVIIIe siècles, la figure de l'altérité sera celle du sauvage, figure qui s'élabore dans les récits des explorateurs, puis dans ceux des colonisateurs et des missionnaires⁵² ». Effectivement, il semble, comme le souligne Thérien, que pour les Européens, « l'Amérique fournit l'exemple, à travers la rupture de territoire que constitue l'océan, de peuples fondamentalement différents⁵³ ». Or, comment décrire l'inédit? Comment le raconter? Plusieurs théoriciens de l'altérité s'entendront pour dire que les choses rencontrées pour la première fois dans le Nouveau Monde seront, après l'arrivée de Christophe Colomb sur le continent américain, rapportées, dans les différents récits, à des choses essentiellement connues et expérimentées dans l'Ancien Monde⁵⁴. Autrement dit, « c'est dans le mouvement même où ils le rapportent au connu que les découvreurs inventent le Nouveau Monde⁵⁵ ». L'Autre, incarné par l'Autochtone, cet inconnu « rencontré pour la première fois » n'est pas à l'abri d'un tel phénomène de neutralisation de la différence. Aussi, comme le souligne l'anthropologue Mondher Kilani, « [s]i Colomb tient un discours général sur l'autre, [...] c'est parce qu'il ne saurait le voir autrement qu'à travers un discours

⁵¹ *Ibid.*, p. 26.

⁵² *Ibid.*, p. 29.

⁵³ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁴ Francis Affergan, François Hartog, Mondher Kilani, etc.

⁵⁵ Mondher Kilani, *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot, coll. « Sciences humaines », 1994, p. 64-65.

précédant la prise de contact⁵⁶ ». Influencé par le but de son voyage, soit la quête du paradis perdu, Colomb tient un discours sur l'Autre qui découle d'une représentation mythique qui l'habite tout au long de ses découvertes. Ainsi, « [c]'est la structure du mythe – non l'observation proprement dite – qui va organiser les données et contribuer à les rendre plus crédibles, qui va être la source de la description⁵⁷ ». Hartog abonde dans le même sens que Kilani quant à ce « regard anticipateur de l'événement » lorsqu'il étudie, dans son essai sur l'altérité, la représentation de l'autre, « les barbares », dans les *Histoires* d'Hérodote. Bien qu'il s'agisse là d'une analyse d'un texte écrit par un auteur de la Grèce antique, Hartog, dans la seconde partie de son œuvre, étudie plus largement la rhétorique de l'altérité dans les récits de voyage⁵⁸ où la découverte de l'Autre, particulière à ce type de récit, attise le besoin de rendre compte, au moyen de l'écriture, de ce qui a été vu pour la première fois. Hartog identifie plusieurs figures rhétoriques qui traduisent la différence de l'autre. Selon Hartog, les récits de voyage, particulièrement, recourent à ces figures, car celles-ci « construisent l'altérité ». L'inversion, entre autres exemples, s'applique à transformer la différence de l'Autre en un anti-même⁵⁹. Désormais, « il n'y a plus *a* [le Soi, le monde du narrateur] et *b* [l'Autre], mais *a* et l'inverse de *a*⁶⁰ ». Dans le récit de voyage, ce récit qui « prétend dire l'autre », on identifie dans un premier temps la différence, nous dit Hartog, pour ensuite la traduire par un procédé particulier, comme celui de l'inversion dont nous venons de donner l'exemple et dont l'objectif est de « transcrire l'altérité en la rendant aisée à appréhender (c'est la même chose, à cela près que c'est l'inverse)⁶¹ ». Dans le récit de voyage, tout est affaire de « traduction », une procédure assurant le passage entre le monde « que l'on raconte » (l'ailleurs) et celui « d'où l'on raconte » (le monde d'où vient le narrateur)⁶². En fait, le narrateur du récit de voyage tente d'expliquer la différence et doit donc la simplifier,

⁵⁶ *Ibid.*, p. 66.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 66.

⁵⁸ Hartog parle des récits de voyage dans un sens large et comprend parmi ceux-ci les récits ethnographiques.

⁵⁹ Cet anti-même auquel Hartog fait référence s'apparente (à quelques nuances près) au « non-soi » de Landowski, car dans les deux cas, l'Autre incarne une figure d'opposition.

⁶⁰ François Hartog, *op. cit.*, p. 332,

⁶¹ François Hartog, *op. cit.*, p. 334.

⁶² *Ibid.*, p. 336.

en la rendant transparente, donc compréhensible ; comme si la différence pouvait toujours « être maîtrisée ». Enfin, comme le souligne Hartog, la rhétorique de l'altérité (des récits de voyage) qui tend toujours à être duelle (sans possibilité pour le Soi et l'Autre de faire partie d'un même ensemble⁶³) relève de cette façon de « [faire] croire que la traduction est fidèle⁶⁴ ».

Ce phénomène de « traduction », à l'époque des premiers récits de voyage, ne semble possible que par l'écriture :

La découverte des nouveaux continents et des humanités exotiques s'est toujours accompagnée de l'exigence d'une transcription rigoureuse capable de faire voir à un public lointain, resté sur place, ce que les voyageurs voyaient de leurs propres yeux. L'écriture, ce mode privilégié de l'appréhension de l'altérité, nous permet de nous interroger sur les mécanismes de transformation de la vision en texte, de nous pencher sur ce travail de laboratoire où l'écriture va tenter de se faire le décalque de la vue⁶⁵.

Autrement dit, l'écriture (le discours) agit comme un miroir déformant la réalité dont il faut rendre compte dans le récit. L'Autochtone (et donc plus tard dans le discours, l'Inuit), cette « humanité exotique », se matérialise donc, au moyen de la « traduction », par et dans l'écriture. Ainsi, marqué par sa différence et son étrangeté, l'Inuit deviendra rapidement un objet exotique que les divers discours tenteront de maîtriser et de déployer à travers des représentations qui serviront à alimenter l'imaginaire de nombreux auteurs et anthropologues occidentaux. Comme l'indique Hans-Jürgen Lüsebrink dans « La perception de l'Autre. Jalons pour une critique littéraire interculturelle⁶⁶ », la littérature moderne (entre autres nourrie par les récits de voyage, les récits ethnographiques ou les rapports de missionnaires) apparaît comme une « immense machine de reproduction, mais aussi de réfraction et de subversion de modes de perception stéréotypés de l'Autre⁶⁷ ». Les représentations subversives et figées de l'Autre qui s'élaborent dans les textes littéraires du 19^e siècle et du

⁶³ Il y aurait donc impossibilité d'entrer dans le régime du « tiers » (là où l'Autre agit comme un interlocuteur) défini par Landowski.

⁶⁴ François Hartog, *op. cit.*, p. 395.

⁶⁵ Mondher Kilani, *op. cit.*, p. 68.

⁶⁶ Hans-Jürgen Lüsebrink, *op. cit.*

⁶⁷ Hans-Jürgen Lüsebrink, *op. cit.*, p. 56.

début du 20^e sous la forme de « portraits de personnages », de « schémas narratifs stéréotypés » ou de « paysages schématisés destinés à renvoyer de manière métonymique aux traits de caractère ethnique de ses habitants⁶⁸ », comme les énumère Lüsebrink dans son article, s'infiltrent et s'enracinent dans l'imaginaire collectif, soutenant du même coup les grands discours nationalistes et impérialistes (coloniaux) produits à cette époque. Enfin, ce qu'il faut ici retenir c'est qu'une bonne partie de la littérature produite à cette époque (dans laquelle sont sous-entendus les discours anthropologiques, politiques, cinématographiques et publicitaires), émerge d'une « perception dichotomique de l'Autre, vue comme fondamentalement opposée à l'identité collective de soi-même et de la propre nation⁶⁹ » et, par le fait même, la légitime. C'est l'époque où l'Autre, grande figure d'opposition, demeure figée en un « non-soi » (tel que défini par Landowski⁷⁰), essentiel pour l'affirmation de l'identité dominante.

Dans *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*⁷¹, Mondher Kilani s'intéresse notamment à l'impact des récits de voyage et des rapports de terrain produits par les anthropologues sur les populations étudiées. Selon Kilani, c'est au 18^e siècle que le récit de voyage, jusqu'alors guidé par une « quête cosmographique », devient le support d'enquêtes de type ethnographiques : « Aller sur place, porter directement son regard sur les choses et revenir pour en témoigner devient la règle au XVIII^e siècle⁷² ». Les auteurs de récits de voyage que sont les explorateurs, les scientifiques et les missionnaires de l'époque incarnent ainsi une première génération d'anthropologues⁷³. Dans son essai, Kilani explique que les voyages ethnographiques, quels qu'ils soient, sont, avant même le départ vers l'« ailleurs », orientés par l'attente de la différence. Ainsi, l'anthropologie se définit comme

⁶⁸ *Ibid.*, p. 56.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 56.

⁷⁰ Voir p. 5 de ce chapitre.

⁷¹ Mondher Kilani, *op. cit.*

⁷² *Ibid.*, p. 92.

⁷³ Kilani explique : « Une littérature [la littérature du voyage] qui représente au XVIII^e siècle une part importante de la description de l'altérité, prolongeant ainsi la longue tradition inaugurée au siècle des grandes découvertes, tradition que l'anthropologie moderne revendique justement comme une part intégrante de son passé. » *Ibid.*, p. 91.

un « travail continu de médiation sur l'identité et la différence⁷⁴ », comme un miroir révélant une image diffractée de l'Autre. Pour Kilani, le rapport de terrain, en tant que texte construit par la narration personnelle de l'ethnologue, devient un « produit intellectuel » qui dépasse le temps présent du terrain. Selon Kilani, dans les premiers textes d'exploration, mais encore aujourd'hui dans le discours anthropologique, « celui qui écrit » prend inmanquablement position comme « l'humanité de référence » puisqu'il détient le pouvoir de nommer les autres et de leur assigner une place⁷⁵. Autrement dit, c'est lui qui tient et oriente le miroir. Ainsi, l'informateur (l'observé) devient une « stratégie textuelle » au moment même où il est considéré comme un objet de recherche. Dans son livre, Kilani évoque à plusieurs reprises le problème de la monographie traditionnelle « qui se lit comme un roman⁷⁶ » et qui tait, par le fait même, l'imagination issue du processus rhétorique qu'exige la forme « romanesque ». Ce type de texte crée une fiction dont se nourrit la culture occidentale, véhiculant souvent par la suite une vision stéréotypée de l'Autre « exotique ». Il dit : « L'anthropologie fabrique puis met en circulation des images sur les cultures et les peuples qui deviennent, avec le temps, parties prenantes de la culture de l'Occidental moyen et les lieux communs de la curiosité pour l'ailleurs⁷⁷ ».

1.3 La figure de l'Inuit dans l'imaginaire occidental

La figure de l'Inuit qui naît au 19^e siècle (et qui se déploie par la suite) est bien entendu influencée par les rapports ethnographiques publiés à cette époque en Europe et en Amérique. En ce qui concerne l'émergence de cette figure, un texte retient ici notre attention. Dans son article « Problématiques de l'histoire de la représentation des Inuits, des récits des premiers explorateurs aux œuvres cinématographiques⁷⁸ » paru en 2005, Daniel Chartier cherche à

⁷⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 69.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 69.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 70.

⁷⁸ Daniel Chartier, « 'Au-delà il n'y a plus rien, plus rien que l'immensité désolée' : problématiques de l'histoire de la représentation des Inuits, des récits des premiers explorateurs aux œuvres cinématographiques », *Revue internationale d'études canadiennes*, no 31, 2005, p. 177-196.

montrer l'évolution de la représentation culturelle des Inuits à travers plusieurs siècles de discours (œuvres littéraires et cinématographiques, recherches ethnographiques, publicités, etc.). Il n'est pas étonnant d'y apprendre que la figure de l'Inuit fait son apparition dans des récits de voyage dont les auteurs sont les premiers explorateurs de l'Arctique, au début du XIX^e siècle⁷⁹. Cette figure prend naissance et se développe dans l'imaginaire des scientifiques au rythme de leur découverte d'un territoire polaire parfois inhospitalier qu'ils apprennent à apprivoiser. Comme l'expose Chartier, John Ross est le premier Européen, en 1818, à rencontrer des Inuits, alors appelés des « Esquimaux polaires⁸⁰ ». Reconnu pour sa collection de lithographies et d'aquarelles représentant le monde des Inuits, cet explorateur réunit une série d'illustrations qui, une fois diffusées en Europe, contribueront « à documenter un imaginaire qui fixe rapidement les figures partagées ensuite par le discours scientifique, littéraire et visuel⁸¹ ». De plus, autour des représentations figées des Inuits réalisées par Ross et ses successeurs s'articule, dans les récits des explorateurs, « un discours textuel teinté d'un scientisme qui n'exclut toutefois pas les stéréotypes, le racisme et les applications colonialistes⁸² ». Ces textes influenceront en conséquence les encyclopédistes qui véhiculeront par la suite, dans leurs ouvrages, une image négative des Inuits le plus souvent décrits comme hideux, répugnants, malpropres et monstrueux⁸³. Comme le souligne Chartier, lorsque les missionnaires s'installent de manière plus assidue dans l'Arctique à la fin du XIX^e siècle, ils développent à leur tour un discours sur les Inuits qui doit servir à justifier leur présence dans le Nord en tant qu'évangélistes. Ainsi, représentés par les missionnaires comme des êtres « superstitieux, orgueilleux, menteurs, sales, immoraux, cupides et cruels⁸⁴ », il semble nécessaire d'intervenir auprès d'eux afin de secourir leur âme.

⁷⁹ Comme le montre Hartog dans son essai sur l'altérité qui porte sur la représentation de l'Autre, les barbares, dans les *Histoires* d'Hérodote, le récit de voyage se trouve à être un compte rendu à l'intérieur duquel la découverte de l'Autre et de son univers attise le besoin de rendre compte, au moyen de l'écriture, de ce qui a été vu pour la première fois.

⁸⁰ Daniel Chartier, « Problématiques de l'histoire de la représentation des Inuits, des récits des premiers explorateurs aux œuvres cinématographiques », *op. cit.*, p. 180.

⁸¹ *Ibid.*, p. 180.

⁸² *Ibid.*, p. 181.

⁸³ Je fais ici référence au texte de Lesbazeilles dans *Les merveilles du monde polaire* (1881), cité par Chartier, *ibid.*, p. 181 à 183.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 183.

Ce sont donc les textes des premiers explorateurs, des encyclopédistes par la suite, puis ceux des missionnaires qui ont grandement participé à la construction la figure de l'Inuit.

Par ailleurs, au début du 20^e siècle, l'Inuit change complètement de statut et devient, grâce au travail de publicistes, cinéastes et muséologues américains, un homme « téméraire et ingénieux, quoique naïf, près de la nature et infantilisé⁸⁵ ». À cet égard, et comme l'affirme Chartier, le personnage bon enfant de Nanook dans le film *Nanook of the North* de Robert Flaherty (1922) incarne la figure type de l'Inuit dans l'imaginaire populaire occidental de cette époque. À partir des années 1950, plusieurs cinéastes documentaires s'intéresseront aux Inuits et s'appliqueront à dépeindre leur mode de vie particulier dans leurs films. Dans son essai « Point de vue inuit sur le cinéma », Nungak commente d'ailleurs un documentaire produit suivant cette ligne de pensée:

L'artisanat esquimau (1943) pourrait [...] être qualifié de film « innocemment stéréotypé », comme le démontre cette déclaration faite par le narrateur en introduction : « Ce peuple est habituellement gai... et plein de ressources. » Les Inuits remarqueront que les vêtements en peaux de caribou, conçus pour l'hiver, sont portés dans des scènes d'été. Nous retrouvons également quelques expressions douteuses, par exemple : « à la mise à l'eau du kayak, un verre d'eau lui porte chance. » Ces erreurs sont excusables du fait qu'elles ont été commises par des non-Inuits jetant un regard extérieur, et donc légèrement biaisé, sur les Inuits⁸⁶.

Ces documentaires qui se disent « objectifs⁸⁷ » vont souvent tenter de neutraliser les différences entre Inuits et Blancs⁸⁸ ou alors de taire certains problèmes vécus par les Inuits attachés à l'entreprise coloniale du gouvernement fédéral (en ce qui concerne les Inuits de l'Arctique canadien). Dans tous les cas, l'Inuit est présenté comme un être qui n'est pas civilisé et dont la parole n'est pas nécessairement prise en compte. Enfin, comme le souligne Chartier, il faut attendre les années 2000 avant que les Inuits prennent eux-mêmes le contrôle du discours qui cherche à les représenter.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 184.

⁸⁶ « Point de vue inuit sur le cinéma », *Visions autochtones*, en ligne, <<http://www3.onf.ca/enclasse/doclens/visau/index.php?mode=theme&language=french&theme=30661&film=2017&excerpt=612115&submode=about&expmode=1>>, consulté le 5 janvier 2013.

⁸⁷ Voir à ce propos, Asen Balikci, « Anthropology, Film and the Arctic People », *Anthropology Today*, vol. 5, n^o2, avril 1989, p. 4-10.

⁸⁸ C'est le cas du film *Eskimo Summer* de Laura Boulton (1944), cité dans Daniel Chartier, *ibid.*

1.4 L'identité inuite et l'apparition de l'Autre pour l'Inuit : le Qallunaat

C'est à ce moment-là, au tournant du 21^e siècle, que s'installe un changement significatif de statut au Nunavut et au Nunavik⁸⁹ puisque l'Inuit, traditionnellement l'Autre du discours, produit maintenant son propre discours. Il est donc en mesure de définir lui-même son identité. Le film *Atanarjuat* (2001) réalisé par Zacharias Kunuk et produit par Isuma exemplifie parfaitement un tel renversement dans la représentation sociale des Inuits. Chartier indique à ce sujet que

non seulement le film cher[che] à développer un point de vue inuit au cinéma, mais son projet déborde l'œuvre cinématographique et vise tout autant à instaurer un mode de production communautaire, à préserver et à renforcer la culture inuite, à défendre un projet social, à prendre la parole dans le monde extérieur des communications, à proposer une remise en question des caractéristiques de la représentation des Inuits, mais aussi une réécriture d'un récit qui se veut, pour la première fois, inscrit dans une historicité propre au peuple inuit⁹⁰.

Ce film réalisé par un Inuit dans lequel les rôles ont changé (désormais celui qui était objet du discours cherchant à le représenter devient sujet d'un tel discours) introduit parfaitement cette partie de chapitre puisque celui que l'on considérait comme un Autre, l'Inuit, exprime dorénavant son point de vue. Ce phénomène débouche sur ce que Lüsebrink appelle une forme d'« ethnologie de l'intérieur » qui, s'exprimant notamment par de « nouvelles formes d'écriture » (en littérature, mais également au cinéma, en musique, en peinture, etc.), de « textualité en général », remet en question le « clivage entre identité de Soi et perception de l'Autre⁹¹ ». Comme nous le verrons, dans le cas de la prise de parole inuite, les deux (le Soi et l'Autre) vont dorénavant de pair, et ce, de manière consciente et affirmée. Comme le fait remarquer Michèle Thérien dans son article « Les Inuit de l'Arctique oriental : une identité bien construite », à la suite de contacts multipliés et répétés avec les Euro-Canadiens, une nouvelle identité inuite s'est peu à peu construite au sein de laquelle

⁸⁹ Ce changement de statut s'est effectué bien avant le 21^e siècle chez les Inuits du Groenland.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 188.

⁹¹ Hans-Jürgen Lüsebrink, *op. cit.*, p. 62.

l'Autre (le Québécois ou le Canadien) occupe une place considérable⁹². Il est intéressant ici de se pencher plus en détail sur une question que pose Landowski dans son essai *Présences de l'autre*, qui concerne la quête d'identité des peuples (sociétés, cultures) marginalisés longtemps confinés à demeurer des objets du discours. Landowski se demande comment ceux qui se retrouvent catégorisés comme Autres construisent de leur côté leur propre identité⁹³. Selon lui, l'Autre (l'étranger, l'exclu, le marginal) « ne pourra se (re)connaître lui-même et assumer sa propre identité qu'en (re)construisant pour son propre compte la figure du groupe qui l'exclut ou le marginalise⁹⁴ » incarnée, dans le cas des Inuits, par le *Qallunaat* (le Blanc). Lüsebrink rejoint donc Landowski lorsqu'il cite certaines œuvres littéraires d'auteurs postcoloniaux (Derek Walcott, Patrick Chamoiseau, Édouard Glissant, etc.) dans lesquelles l'Autre est « perçu, à travers différentes composantes du texte [...] comme un élément constitutif de la propre identité issue d'un processus de métissage⁹⁵ ».

Dans la partie subséquente, j'adopterai la « perspective d'*en face* », c'est-à-dire le point de vue des Inuits, dont la figure à construire, celle du *Qallunaat*, « ne peut se constituer que comme une représentation du groupe dominant à l'extérieur duquel [...] ils se savent, se croient ou se sentent rejetés⁹⁶ ». De manière à mieux comprendre ce que signifie « être soi » pour les Inuits, il importe de passer, comme le pense Landowski, par la place que ceux-ci réservent à l'Autre, c'est-à-dire au *Qallunaat*, dans leur discours. Car comme on le verra, et comme l'écrit Jean-Jacques Simard, « [i]l n'y a pas d'INUIT sans QALLUNAAT et l'altérité du Blanc est une des composantes de l'identité inuit⁹⁷ ».

Avant de s'attarder particulièrement à la figure du *Qallunaat*, il paraît essentiel d'aborder la question suivante : qui est l'Autre, historiquement, pour les Inuits? Afin de

⁹² Michèle Therrien, « Les Inuit de l'Arctique oriental : une identité bien construite », dans Jean-Michel Lacroix et Fulvio Caccia (dir. publ.), *Métamorphose d'une utopie*, Paris et Montréal, Presses de la Sorbonne Nouvelle et Triptyque, 1992, p. 193.

⁹³ Éric Landowski, *Présences de l'autre*, op. cit., p. 47.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 48.

⁹⁵ Hans-Jürgen Lüsebrink, op. cit., p. 64.

⁹⁶ Éric Landowski, *Présences de l'autre*, op. cit., p. 50.

⁹⁷ Jean-Jacques Simard, « Par-delà le Blanc et le mal: rapports identitaires et colonialisme au pays des Inuit », *Sociologie et sociétés*, vol. 15, no 2, 1983, p. 56.

répondre à cette question, je ferai appel à trois textes qui traitent directement du sujet soit celui de Michèle Therrien cité précédemment (« Les Inuits de l'Arctique oriental : une identité bien construite »), celui de Robin McGrath, « The European in Inuit Literature⁹⁸ » et celui de Jean-Jacques Simard, « Par-delà le Blanc et le mal⁹⁹ ». Les trois auteurs arrivent à la même conclusion : l'Autre, traditionnellement pour les Inuits, n'est pas tout à fait « humain ». Comme le montrent Therrien, McGrath et Simard, il est nécessaire d'interroger la tradition orale pour saisir le rôle joué par l'étranger (Amérindien ou Blanc) dans la culture inuite. Cela m'amène donc à examiner de plus près le mythe d'Uinigumasuittuq (la femme inuite qui décide de s'unir à un chien) évoqué au tout début de ce chapitre. D'après ce mythe, dans le cas des Amérindiens, comme dans celui des Blancs, force est de constater qu'ils ont comme ancêtre une Inuite. Ainsi, ils ne peuvent pas être totalement différents des Inuits, et ce, même si la femme qui les a engendrés a commis un acte déviant (en s'unissant à un chien). On leur reconnaît donc une part d'humanité. Cependant, les Européens, comme les Amérindiens, mais contrairement aux Inuits, ont un ancêtre chien et ne peuvent, en conséquence, et même s'ils en ont l'apparence, être de *vrais humains*, des Inuits. Ainsi, cette genèse de l'étranger « pose la question de l'identité de l'Autre et les rejetons blancs suscitent une image positive¹⁰⁰ » à cause de leur savoir-faire. McGrath ajoute : « Encounters with non-Inuit so often ended badly in the contact era that it is not surprising that Inuit were fearful of strangers in the early days. The running feud most Inuit waged with Indians neutralized the fact that Europeans had a fairly good reputation¹⁰¹. »

Dans ces mêmes textes, mais dans un autre ordre d'idées, linguistique cette fois-ci, on observe que les Inuits utilisent, dans leur langue, un substantif particulier pour évoquer l'altérité. Il s'agit du mot *allaaq*, l'« étranger », qui sert à qualifier tout ce qui n'est pas apparenté¹⁰² et qui s'oppose donc à *Inuk*, qui veut dire « véritable être humain ». En inuktitut,

⁹⁸ Robin McGrath, « The European in Inuit Literature », dans Jorn Carlsen et Bengt Streijffert (dir. publ.), *The Canadian North ; Essays in Culture and Literature*, Lund, The Nordic Association for Canadian Studies, Texte Series vol. 5, 1989, p. 109-117.

⁹⁹ Jean-Jacques Simard, *op. cit.*

¹⁰⁰ Michèle Therrien, *op. cit.*, p. 199.

¹⁰¹ Robin McGrath, *op. cit.*, p. 112.

¹⁰² Michèle Therrien, *Le corps inuit*, Paris, SELAF/PUB, 1987, p. 148.

comme le rappelle Therrien, « la reconnaissance de l'autre procède de la différenciation : d'une part l'homme véritable (le soi), d'autre part l'homme (l'autre)¹⁰³ ». Le mot, *allaaq* (ou *allaat*, au pluriel), dans l'usage qu'on lui connaît aujourd'hui, s'attache à désigner non pas l'Autre dans un sens large, mais plutôt, un groupe bien défini, celui que forment les Amérindiens¹⁰⁴. Peut-être cela est-il dû au fait que les Amérindiens ont été les premiers étrangers que les Inuits aient rencontrés.

Au temps des premiers contacts (avec les Blancs), on se méfie de l'étranger, non pas parce qu'il est blanc (donc à cause de son identité ethnique), mais tout simplement parce qu'il est étranger (et qu'il n'est pas un homme véritable ni un Amérindien). Ainsi, d'après Therrien, un étranger peut être intégré au groupe inuit s'il partage avec celui-ci ses valeurs, il peut donc « être promu au rang d'Inuk¹⁰⁵ ». Cependant, toujours selon Therrien, « ici surgit une ambiguïté linguistique puisque sont humains tous les êtres partageant l'attribut "humanité" (certains étant meilleurs que d'autres) et les Inuit proprement dits¹⁰⁶ ». En fait, dans la langue inuit, le rapport à l'autre est formulé selon une échelle de valeurs bien précise elle-même exprimée « par le comportement de l'ethnonyme à l'intérieur de l'énoncé¹⁰⁷ ». Autrement dit, en inuktitut, il existe différents degrés d'altérité, différents degrés d'humanité et il devient parfois ardu pour les traducteurs de rendre compte de ces nuances. C'est peut-être pourquoi, et nous le verrons ultérieurement, le mot inuktitut *Qallunaat* n'est quasiment jamais traduit en français (ni en anglais) dans les textes d'auteurs inuits : il apparaît tel quel, sans, pour cela, que le lecteur ait une idée très précise de ce qu'il veut dire.

Dans son article « The European in Inuit Literature », Robin McGrath étudie la présence et l'influence des Européens dans la littérature inuite. Cependant, elle utilise le nom Blancs (« White ») comme synonyme au mot « Européens » et cela crée une certaine ambiguïté, car d'une part, l'expression « Blancs » réfère à un ensemble plus grand qu'« Européens », et

¹⁰³ *Ibid.*, p. 150.

¹⁰⁴ Voir Jean-Jacques Simard, *op. cit.*, p. 55-56.

¹⁰⁵ Dorothy Mesher parle de cela dans son autobiographie *Kuujuuaq, Memories and Musings*, p. 88.

¹⁰⁶ Michèle Therrien, *Le corps inuit, op. cit.*, p. 149.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 150.

d'autre part, dans la littérature inuite contemporaine, les auteurs (comme Alootook Ipellie que McGrath cite abondamment) font davantage référence à des Canadiens ou à des Blancs de manière générale qu'à des Européens à proprement parler (sauf dans le cas des Inuits du Groenland) lorsqu'ils parlent des *Qallunaat*¹⁰⁸. Ainsi, il semble qu'au temps des premiers contacts, le mot *Qallunaat* devait certainement référer aux Européens, puis aux Blancs, alors qu'aujourd'hui, il renverrait peut-être plus largement aux Occidentaux (vivant selon un mode de vie « à l'occidentale »).

Le texte de Simard est incontournable afin de vérifier cette hypothèse. Dans son article qui étudie les rapports identitaires entre Inuits et *Qallunaat*, Simard indique que le rapport à l'étranger n'est pas qu'une question de linguistique. D'abord, selon lui, il existe une différence majeure entre le rapport d'altérité qui associe Inuit et *Allaat* (Amérindiens), et celui qui lie Inuit et *Qallunaat*. Dans les faits, Simard soutient que « l'utilisation du terme d'INUIT pour embrasser un groupe ethno-linguistique singulier dans le concert des cultures humaines, [...] n'a surgi que devant le Blanc¹⁰⁹ ». Louis-Jacques Dorais, dans son introduction à l'autobiographie de Taamusi Qumaq, rejoint là-dessus Simard. En effet, avant l'arrivée significative du Blanc sur les terres des Inuits, ceux-ci « ne s'ét[ai]ent jamais préoccupé[s] de [leur] appartenance ethnique ou nationale¹¹⁰ ». Dorais précise à ce propos que les Inuits d'avant les années 1950-1960 sont, d'abord et avant tout, préoccupés par leur survie : « [en parlant de Taamusi Qumaq] C'est un être humain (*un inuk*), parlant l'inuktitut et parcourant le pays des humains (*inuit*) pour s'y procurer ce qui était nécessaire à la survie des siens : viande, poisson et fourrures¹¹¹. » Ainsi, d'après Simard, la conscience d'*inuicité* (soit d'appartenir à l'identité inuite) est née et s'est constituée par l'entremise du Blanc ou pour être plus précis, « au gré des rapports sociaux entretenus avec les Blancs¹¹² ». En fait, il

¹⁰⁸ McGrath écrit, par exemple : « Stories about *Europeans* are certainly critical of *white people* and their culture, but on the whole they reflect well on Inuit, showing a superior tolerance of poor behaviour [...]. », « The European in Inuit Literature », p. 117. Je souligne.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 56.

¹¹⁰ Louis-Jacques Dorais, « Introduction », dans Taamusi Qumaq, *Je veux que les Inuits soient libres de nouveau. Autobiographie (1914-1993)*, Québec, Presses de l'Université du Québec, coll. « Jardins de givre », 2010, p. 10.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 11.

¹¹² Jean-Jacques Simard, *op. cit.*, p. 56.

semble, à en croire le sociologue, que « l'identité de l'un renvoie immédiatement à l'altérité de l'autre comme dans un jeu de miroirs¹¹³ ». Du reste, la « couleur » du *Qallunaat* n'a pas vraiment d'importance même si le mot est traduit en français par « Blanc ». Comme l'indique Simard, « *Qallunaat* » peut désigner tout autant les Blancs que les Noirs : c'est le contexte social, selon lui, qui désigne si l'Autre est un *Qallunaat* ou s'il n'en est pas un. En fin de compte, Simard tire la conclusion suivante : « Il est certain que dans le milieu Inuit, le Blanc représente autre chose qu'un super-groupe ethnique. Il représente le Capitalisme, le Colonisateur, l'État, la Bourgeoisie, la Technobureaucratie¹¹⁴. »

Enfin, on le constate ici : puisque les définitions que l'on peut donner à l'expression *Qallunaat* varient selon les époques et les points de vue, il paraît plus opportun de le retrouver tel quel, pour l'instant, c'est-à-dire sans traduction ou sans définition précise dans les textes d'autres langues. Par ailleurs, je ne peux passer sous silence que la définition proposée par Simard et évoquée ci-haut me préoccupe davantage dans mon étude de la production littéraire de Nungak. Selon mon hypothèse, en effet, la prise de parole postcoloniale de cet auteur prend racine dans ce jeu de miroir identitaire qui présente l'Autre, le *Qallunaat*, à travers le filtre d'un contexte social bien particulier.

J'ai mentionné précédemment qu'au moment où les Inuits commencent à prendre en charge le discours qui s'applique à les représenter (comme c'est le cas dans le film *Atanarjuat*), se développe, pour reprendre l'expression de Lüsebrink, une forme d'« ethnologie de l'intérieur ». Ce nouveau type de discours, comme l'explique Lüsebrink, se matérialise entre autres par de « nouvelles formes d'écriture » qui visent à interroger le « clivage entre identité de Soi et perception de l'Autre¹¹⁵ ». La quête d'identité de plusieurs Inuits passe, semble-t-il, par l'écriture de leur autobiographie. L'autobiographie est le genre littéraire privilégié par toute une génération d'Inuits dès la fin des années 1970. Les aînés qui ont connu le mode de vie traditionnel durant la majeure partie de leur vie affectionnent particulièrement l'autobiographie ou le récit de vie, car il correspond à leur « souci de

¹¹³ *Ibid.*, p. 56.

¹¹⁴ Souligné dans le texte. *Ibid.*, p. 70.

¹¹⁵ Hans-Jürgen Lüsebrink, *op. cit.*, p. 62.

préservers, et non de réduire, la diversité des expériences¹¹⁶ ». Comme l'altérité est « une réalité plus fondamentale que l'identité », on peut présager que la présence de l'Autre et l'espace dans lequel se vit l'expérience de l'altérité seront mis de l'avant dans les récits de vie inuits de cette génération, mais probablement encore davantage chez ceux qui ont vécu de façon encore plus concrète la transition entre les modes de vie traditionnel et moderne. N'oublions pas que dans un contexte postcolonial, l'Autre est « perçu, à travers différentes composantes du texte [...], comme un élément constitutif de la propre identité issue d'un processus de métissage¹¹⁷ ».

Plusieurs chercheurs se sont penchés sur le phénomène de l'autobiographie écrite par des Inuits. Déjà, dans sa thèse de doctorat consacrée à la littérature inuite du Canada publiée sous forme de livre en 1984, Robin McGrath mettait en lumière les particularités de ces autobiographies d'auteurs inuits :

There are two major characteristics which distinguish Inuit autobiography. First of all, reminiscences often contain traditional stories. [...] The other feature [...] is that since authors frequently display a greater awareness of the positive characteristics of the printed book [...], there is often considerable control of form and style evident¹¹⁸.

Parmi les travaux qui ont plus récemment porté un regard critique sur l'autobiographie inuite¹¹⁹, je retiens ici la thèse de Dale S. Blake, « Inuit Autobiography : Challenging the Stereotypes » publiée en 2000, car son angle d'approche correspond tout à fait à notre étude des textes inuits, *c'est-à-dire du point de vue de nouvelles formes d'écriture*. En effet, Blake situe sa lecture des récits de vie inuits dans le contexte de changements des conditions idéologiques dans de ce qu'elle appelle des « zones de contact ». Elle se réfère ici aux

¹¹⁶ Frédéric Laugrand, *op. cit.*, p. 105.

¹¹⁷ Hans-Jürgen Lüsebrink, *op. cit.*, p. 64.

¹¹⁸ Robin McGrath, *Canadian Inuit Literature : The Development of a Tradition*, Ottawa, Musée National de l'Homme, coll. «Mercure», 1984, p. 91-92.

¹¹⁹ On peut compter parmi ceux-là, de Robin McGrath, « Circumventing the Taboos: Inuit Women's Autobiographies » dans Pauhe Greenhiil et Diane Tye (dir. publ.), *Undisciplined Women: Tradition and Culture in Canada*, Montreal, McGill-Queen's UP, 1997, p. 223-33 ; Keavy Martin consacre également un chapitre de sa thèse à des récits de vie inuits parmi lesquels l'autobiographie de Minnie Aodla Freeman, *Life Among Qallunaat [Ma vie chez les Qallunaat]*, « Life Stories », *op. cit.*, p. 98-120.

théories de Mary Louise Pratt qui concernent les représentations autoethnographiques¹²⁰ (qui conduisent à une affirmation de soi dans des textes écrits en réponse à ceux de la culture dominante) et de Françoise Lionnet sur les « sites de métissages » (ces espaces qui autorisent et encouragent une résistance à l'idéologie dominante). Selon Blake:

Transculturation shapes the discourse of Inuit autobiographers. Although the texts may appear simple and straightforward, they are actually complicated and layered the reader informed about the many conflicting forces that may exist simultaneously at site of métissage¹²¹. The writers speak from a situation of hybridity, often, but not always influenced by the orality of their societies¹²².

L'objectif de la thèse de Blake est d'étudier les récits de vie inuits en identifiant les différentes stratégies discursives qu'ont développées les auteurs, au moyen de l'écriture, pour se représenter eux-mêmes en situation de contacts interculturels répétés avec la société dominante. Ainsi, les autobiographies sont davantage étudiées pour leur valeur littéraire que pour leur contenu à saveur ethnographique¹²³.

1.5 Le Qallunaat dans trois autobiographies inuites

Bien que Blake n'analyse pas de manière spécifique la présence de la figure de l'Autre dans les autobiographies inuites comme une stratégie discursive développée par les auteurs

¹²⁰ Les représentations autoethnographiques rejoignent la forme de textes décrite par Landowski comme « ethnologie de l'intérieur ».

¹²¹ En français dans le texte.

¹²² Dale S. Blake, « Inuit Autobiography : Challenging The Stereotypes », thèse de doctorat, Department of English, University of Alberta, 2000, p. 86.

¹²³ En effet, les autobiographies inuites (ou autochtones) sont bien souvent étudiées comme des récits ethnographiques, producteurs d'un savoir culturel scientifique. Dans sa thèse de doctorat publiée sous forme de livre, Keavy Martin cite Pauloosie Angmaalik selon lequel : « [most] ethnographic texts tend to reconstruct Inuit knowledge as an objective body of knowledge. The idea that knowledge should be objective and true has a long history in the West. » Martin ajoute : « Reading Indigenous autobiographies as literary texts, then, has an important strategic function : it aims to liberate Indigenous authors from ethnocentric assumptions regarding their choice of genre and from ethnographic readings that diminish readerly appreciation of their skill. » *Stories in a New Skin : Approaches to Inuit Literature*, University of Manitoba Press, Winnipeg, 2012, p. 104.

pour se représenter eux-mêmes¹²⁴, l'étude de la figure de *Qallunaat* dans ces autobiographies me paraît ici essentielle afin de mieux saisir comment se dessinent les contours de l'identité inuite à laquelle ces auteurs s'identifient. Concrètement, on peut se demander quelle place les auteurs inuits réservent à l'Autre, le *Qallunaat*, dans leur autobiographie. Dans cette optique, je verrai comment la figure du *Qallunaat* se manifeste dans trois récits autobiographiques d'auteurs inuits du Nunavik. Le premier, *Ma vie chez les Qallunaat* de Minnie Aodla Freeman, originaire d'une île de la Baie-James (Cape Hope Islands) culturellement liée au Nunavik a d'abord été publié en anglais (*Life Among the Qallunaat*) en 1978, puis traduit en français en 1990. Le second, *Kuujuuaq : Memories and Musings* de Dorothy Mesher est paru en 1995. Enfin, le troisième n'a jamais été publié sous forme de livre, mais il retient particulièrement notre attention, car il a été écrit par Zebedee Nungak. Le texte, « Part Qallunaaq. From Hudson Bay to the Firth of Tay : Searching My Scottish Grandfather », qui contient une préface et trente courts chapitres, est disponible sur un site internet consacré à l'histoire du Canada¹²⁵ (*ElectricCanadian.com* dont l'auteur, Alastair McIntyre's est écossais)¹²⁶. Le récit a été publié dans la section « History of the First Nation » autour des années 2010.

¹²⁴ Blake évoquera cette stratégie discursive dans son analyse de *Ma vie chez les Qallunaat* de Minnie Aodla Freeman.

¹²⁵ Zebedee Nungak, « Part Qallunaaq. From Hudson Bay to the Firth of Tay : Searching My Scottish Grandfather », *op. cit.*

¹²⁶ Il est important de noter que pour les Inuits du 21^e siècle, le web consitue un lieu de diffusion et de partage sans limite pour les textes littéraires. En ce sens une quantité non négligeable de textes inuits appartiennent désormais à la littérature électronique, notamment sous la forme de blogues. Ce courant hypermédiatique soulève de nouveaux enjeux pour l'étude de la littérature inuite. Zebedee Nungak a publié plus d'une trentaine de textes sur le blogue *www.qanuuk.com* concernant l'histoire du Nunavik et l'éventuelle création d'un gouvernement régional autonome. Voir <<http://www.qanuuk.com/index.php/component/search/?searchword=nungak&searchphrase=all&Itemid=307>>, consulté le 4 juillet 2013.

L'article de Cynthia J. Alexander, « Inuit Cyberspace: The Struggle for Access for Inuit Qaujimajatuqangit », étudie justement les liens qui existent entre les nouvelles technologies médiatiques présentes sur Internet, la préservation et la promotion des connaissances inuites, et l'évolution de l'identité inuite. L'auteure met en lumière, à partir du site internet *Nanisiniq Inuit Qaujimajatuqangit Adventure*, de quelles façons les nouvelles technologies médiatiques stimulent la documentation et l'intégration d'un réseau de ressources culturelles. Selon Alexander : « Inuit have created virtual spaces for their voices and visions, and in doing so, are challenging the dominant myths of Canada. » *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes*, volume 43, n° 2, printemps 2009, p. 240.

Le premier récit, celui de Freeman, relate son enfance jusqu'à son arrivée, à l'âge de vingt ans, à Ottawa où elle devient traductrice pour le gouvernement. Dans son texte, Freeman met de l'avant les problèmes d'adaptation occasionnés lors de son exil dans le Sud, par sa rencontre avec le mode de vie *Qallunaat* qui diffère radicalement du mode de vie qui est le sien dans le Nord. Elle évoque notamment la difficulté de trouver sa voie tout en respectant la société traditionnelle inuite d'où elle est issue et les exigences d'un mode de vie dans le Sud. Quant à Mesher, son livre raconte son enfance à Kuujuaq, à partir des années 1930, durant laquelle la vie des habitants de la Baie d'Hudson a connu de grands changements au contact des nombreux *Qallunaat* présents dans cette région. Mesher, née selon ses dires d'un mariage mixte entre une Inuk et un Norvégien, porte un regard critique sur chacune de ses cultures d'origine. Enfin, le récit de Nungak relate en détail toutes les démarches qu'il a entreprises pour retrouver les traces de son ancêtre écossais (son grand-père maternel) et de sa famille. À l'image de Mesher, Nungak développe dans son récit un commentaire critique à l'égard de ses origines « *Qallunaat* » et de son identité inuite.

Bien que chaque auteur ait son histoire toute personnelle à raconter, sa manière de la narrer, et qu'il ait, en conséquence, développé une stratégie unique pour faire intervenir sa figure du *Qallunaat*, ce n'est pas cette singularité propre à chacun que je chercherai à mettre en évidence. Autrement dit : « Inuit writers have their own distinct identities, influenced by different cultural upbringings. The identification of a single Inuit voice as authentic may lead to misunderstanding¹²⁷. » Toutefois, dans leur tentative de se définir eux-mêmes en tant qu'Inuits par l'entremise de la figure de l'Autre incarné par le *Qallunaat* (ce *Qallunaat* étant déjà « intégré » dans leur identité), Freeman, Mesher et Nungak se rejoignent et partagent une seule et même voix; une voix porte-parole d'une culture en plein changement. Ainsi, comme le rappelle Blake : « [...] in such autobiography [écrite par un Autochtone], the self is not typically possessed of a unique and separate voice, but instead achieves a subject position in relation to a community voice¹²⁸. »

¹²⁷ Dale S. Blake, *op. cit.*, p. 12-13.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 14.

Les trois récits sélectionnés ont été écrits, dans un premier temps, en anglais, même si la langue maternelle de ces trois auteurs est l'inuktitut. Selon Blake, l'utilisation de l'anglais doit être considérée comme un « acte d'interprétation » pour ces écrivains qui tentent de montrer comment s'exprime une identité souvent mal comprise par les autres¹²⁹. En essayant de rejoindre à la fois un lectorat « du Nord » et « du Sud », la plupart des auteurs inuits considèrent l'écriture en anglais comme une manière de traduire aux étrangers les conditions dans lesquelles ils ont vécu : « In order to endure, they have adapted in some ways to the 'Other', but they do not necessarily wish to discard their Inuit heritage and traditions along the way¹³⁰. » La fin du texte de Nungak illustre tout à fait cette idée développée par Blake. Au chapitre 28, « Completeness of Identity », Nungak émet la conclusion suivante qui pourrait inmanquablement s'appliquer au choix d'écrire en anglais : « Finding the source of our Scottish-ness has not changed the fact that we're still as Eskimo as ever. A long-dormant part of our identity has been awakened but we're not any more Qallunaaq than we were before¹³¹. »

Même si ces auteurs choisissent d'écrire en anglais, certains mots inuktitut apparaissent dans les textes. Celui qui désigne l'Autre, le Blanc, « *Qallunaaq* », fait partie de ceux-ci. Pour Freeman, il paraît important de donner d'entrée de jeu une traduction et une explication justes de ce terme qui apparaît pour la première fois dans le titre même de son autobiographie. Le récit s'ouvre en conséquence sur l'épigraphe suivant : « *Qallunaaq* (singulier), *Qallunaaq* (pluriel) : littéralement, "gens qui prennent soin de leurs sourcils"; peut-être dérivé de *qallunaaraaluit* : puissant, avaricieux, matérialiste; gens qui corrompent la nature¹³². » Le titre, comme l'épigraphe donnent ici le ton à l'autobiographie de Freeman. Comme le

¹²⁹ Je traduis : « The use of English is an act of interpretation, for these authors are trying to show what it means to express an identity often misunderstood by others. », Dale S. Blake, *op. cit.*, p. 11.

¹³⁰ Dale S. Blake, *op. cit.*, p. 11-12.

¹³¹ Zebedee Nungak, « Part Qallunaaq. From Hudson Bay to the Firth of Tay : Searching My Scottish Grandfather », Chapter 28. Completeness of Identity, <<http://www.electriscanadian.com/history/first/zebedee/chapter28.htm>>.

¹³² Minnie Aodla Freeman, *Ma vie chez les Qallunaaq*, traduit de l'anglais par Daniel Séguin et Marie-Cécile Brasseur, Montréal, Hurtubise HMH, coll. « Cultures amérindiennes », 1990, 212 p.

mentionne Bina Toledo Freiwald dans un article consacré à l'étude de ce texte,¹³³ et cela semble valable pour les deux autres récits à l'étude : « Throughout the autobiography, Freeman's extensive use of Inuktitut words, embedded in linguistic and cultural translations/explanations, adds a further dimension to her dual project of producing a postcontact Inuk subjectivity and pursuing a critique of colonial history¹³⁴. » Freiwald poursuit son analyse en ajoutant que le titre de l'autobiographie nous rappelle également que ce procédé de nomination pour soi-même (*Ma vie*) comme pour les autres (chez les *Qallunaat*), paraît central dans un processus de colonisation et de décolonisation¹³⁵. Freeman est la seule, parmi les trois auteurs sélectionnés, à donner une telle définition du mot *Qallunaat* et à déployer une réflexion soutenue et détaillée autour de cette interprétation. En effet, une fois son récit bien amorcé, Freeman revient sur cette traduction du mot mise en épigraphe :

J'ai écrit dans la première partie que *Qallunaat* signifiait « gens qui prennent soin de leurs sourcils ». Aucun de mes aïeux ne m'a expliqué d'où provenait cette appellation. Ce dont je suis certaine, c'est que cela ne veut pas dire « homme blanc » – il n'y a dans le mot aucune nuance en rapport avec « homme », « blanc » ou « couleur ». Je suis sûre, également, que ce sont les *Qallunaat* qui se sont appelés « hommes blancs » pour se distinguer des autres couleurs – en effet, ce sont eux qui ont toujours été conscients des couleurs et des races. Les Inuits distinguent les différentes races, mais ne font pas de distinctions selon la couleur. Jamais on ne m'a appris à identifier une autre race par la couleur de la peau¹³⁶.

Cette réserve et cette mise au point à l'égard du mot *Qallunaat* témoignent d'un souci de détail et de fidélité vis-à-vis la société traditionnelle inuite. En ce sens, il semble nécessaire d'informer le lecteur que les Inuits, traditionnellement, et cela confirme la pensée de Simard à ce sujet, ne distinguent pas les groupes culturels par la couleur de la peau. En conséquence,

¹³³ Freiwald, Bina « "Covering Their Familiar Ways with Another Culture" : Minnie Aodla Freeman's *Life Among the Qallunaat* and the Ethics of Subjectivity, dans Gabriel, Barbara et Suzan Ilcan (dir. publ.), *Postmodernism And the Ethical Subject*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2004, p. 273-301.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 287.

¹³⁵ Je traduis : « The title also reminds us that naming, of both oneself and the other, figures centrally in processes of colonization and decolonization. », *ibid.*, p. 288.

¹³⁶ Minnie Aodla Freeman, *op. cit.*, p. 81.

ce serait les Blancs qui auraient eux-mêmes traduit l'appellation *Qallunaat* par « hommes blancs », donnant ainsi une définition tendancieuse d'un mot inuktitut.

Dans l'optique de définir de manière juste et exhaustive cette expression, Freeman consacre plusieurs pages de son autobiographie au mot *Qallunaat*. Elle fait entre autres appel à l'étymologie du mot afin de démystifier l'origine nébuleuse et complexe de ce mot. Freeman n'entreprend pas une telle recherche uniquement pour informer son lecteur, elle l'effectue également pour elle-même, dans l'espoir de résoudre l'énigme qui la hante :

Qallunaat : j'ai retourné le mot dans tous les sens pour essayer d'en trouver la signification. D'abord le mot *qallu* peut vouloir dire « sourcils »; en ajoutant un suffixe, on obtient *qallu-naaq*, c'est-à-dire « un »; deux *qallunaaq* devient *qallunaat*, « beaucoup ». Le mot sous-entend : « gens qui corrompent la nature », « matérialistes », « avaricieux ». *Qallu* est aussi le début du mot *qallunartak*, tissu, matériau, ou tout ce qui est fabriqué ou acheté dans les magasins. Le mot désigne aussi un chiffon de tissu, ou toute matière qu'on ne trouve pas dans la nature¹³⁷.

L'auteure admet ne pas pouvoir élucider le mystère entourant le mot et doit se rendre à l'évidence : « Je suis née trop tard, dit-elle, pour avoir assisté à l'arrivée des premiers *Qallunaat* dans le Nord; [...] Avec le temps, le mot a été abrégé, et le sens littéral a changé¹³⁸. »

Toutefois, cette réflexion autour du mot *Qallunaat* oriente la pensée de l'auteure vers sa propre identité inuite. En effet, tenter une définition fidèle de ce mot attribué aux « Blancs » l'amène à penser que le mot inuktitut « Inuit » utilisé pour se nommer en tant que communauté mérite, à son tour, d'être étudié. Le paragraphe qui suit la fin de la citation précédente débute de cette façon :

Les Inuit se sont eux aussi donné un nom. Le mot « Esquimau » ne veut rien dire pour moi. Il s'agit d'un mot indien (*escheemau*) que les *Qallunaat* ont essayé de prononcer d'un souffle. Le mot vient du cri : *escee*, dégoûtant, insupportable; *mau*, humain. Quand les Cris ont rencontré les Inuit pour la première fois, ils ont été dégoûtés de les voir manger de la viande crue. [...] Les Inuit se distinguent des animaux, et non des autres races. *Inuk* veut dire « un être humain »; *Inuuk*, deux êtres humains; *Inuit*, beaucoup d'êtres humains. *Inuk* signifie aussi « vivant » par

¹³⁷ *Ibid.*, p. 81.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 81-82.

opposition à « mort ». Aujourd'hui, bien sûr, l'Inuk se définit encore comme tel – avec une nuance : il est différent des autres races qu'il a rencontrées depuis l'époque où lui seul, et les animaux de sa terre, vivaient dans le Nord¹³⁹.

Ainsi, tenter une définition du terme qui qualifie l'« Autre » pour les Inuits assure le passage à sa propre identité, qui doit, elle aussi, faire l'objet d'une réflexion. On remarque que la définition donnée au mot « Inuk » s'élabore autour de la nécessité, dans un premier temps, de se différencier des autres ou de rejeter l'appellation attribuée par l'Autre. Autrement dit, comme l'écrit Freiwald : « as a strategy of resistance, moreover, nonrecognition involves not only deconstructing and refusing othering interpellations but also authorizing indigenous self interpellations¹⁴⁰. » En ce sens, l'Inuk est bel et bien « différent des autres races qu'il a rencontrées depuis l'époque où lui seul vivait dans le Nord¹⁴¹ ». Le besoin de se donner un nom, comme collectivité, ne devient essentiel qu'à partir du moment où d'« autres races » apparaissent dans le paysage. Cela revient à dire que la collectivité ne prend connaissance d'elle-même « que par la médiation [d'une] autre¹⁴² » collectivité.

J'ai étudié plus tôt comment le discours (en commençant par les récits de voyage) s'est appliqué à construire la figure de l'Inuit. En ce qui concerne la figure du *Qallunaat*, sa mise en discours diffère, puisqu'elle est avant tout motivée par une quête identitaire exprimée par une instance énonciatrice « marginalisée » ou typiquement « autre ». Au moment des premiers contacts dans le Nord, la présence du *Qallunaat* ne constitue pas un danger ou une menace pour l'identité inuite. Les Inuits ont même tendance à idéaliser les *Qallunaat* et le monde qu'ils habitent. En effet, Freeman écrit au début de son autobiographie : « J'avais toujours pensé que les Blancs savaient tout, pouvaient tout faire et transformer le mal en bien¹⁴³ ». Si nous revenons à la théorie de Landowski sur les régimes d'altérité, nous pouvons associer cette propension à voir l'Autre comme un idéal au « Soi », c'est-à-dire que l'Autre agit d'abord comme un modèle. Mais à partir du moment où les auteurs entrent directement en relation avec l'univers de l'Autre (lorsqu'ils se retrouvent en immersion, notamment) et

¹³⁹ *Ibid.*, p. 82.

¹⁴⁰ Bina Toledo Freiwald, *op. cit.*, p. 289.

¹⁴¹ Jean-Jacques Simard, *op. cit.*, p. 56.

¹⁴² Éric Landowski, « Saveur de l'Autre », *op. cit.*, p. 13.

¹⁴³ Minnie Aodla Freeman, *op. cit.*, p. 18.

ses façons de faire, ils expérimentent de manière concrète la différence de l'Autre (moment qui correspond au « Non-soi » de Landowski). Le *Qallunaat* passe alors au statut d'étranger. Dès les premières lignes de son autobiographie, Freeman donne le ton à son récit : « Après deux mois dans le Sud, j'ai conclu que les *Qallunaat* sont les gens les plus tristes, les plus inquiets et les plus pressés : des gens qui ne sourient jamais¹⁴⁴. »

Dans le cas de Freeman et de Mesher, la présence de l'Autre provoque un malaise d'ordre identitaire perceptible, dans les textes, par le récit de situations insolites et par l'interprétation, après de longues interrogations, réflexions et tergiversations, qu'en font les narratrices :

Sur le chemin du retour, je n'arrête pas de me parler à moi-même. Les *Qallunaat* sont *sunatuinnangitualluit*, particuliers. L'incident me paraissait déraisonnable. *Atummaqai?* C'était donc nécessaire? Marcher sur le gazon... le policier y attachait tant d'importance, il était dans tous ses états! Je me demandais ce que les *Qallunaat* font quand les choses sont vraiment importantes. Je n'avais jamais vu un homme dans le Nord s'énerver ainsi, à moins qu'il s'agisse d'une question de vie ou de mort¹⁴⁵.

Dans cet exemple de circonstance inusitée vécue par une jeune Inuite qui vient tout juste de mettre les pieds dans une ville du Sud, Freeman identifie une différence, fondamentale, aux yeux de la narratrice, entre les cultures inuite et *qallunaat*. Mesher soulève également ce comportement paternaliste associé aux *Qallunaat*. En effet, dans l'introduction à un de ses souvenirs de la trappe des fourrures, Mesher témoigne de l'autorité *qallunaat* à laquelle sont soumis les Inuits : « Another incident occurred when we again experienced the power of Qallunaat authority¹⁴⁶. »

L'identification de la différence dans les trois textes à l'étude paraît une stratégie textuelle partagée par les auteurs et, comme le souligne Freiwald, elle agit comme une stratégie de résistance pour tout auteur autochtone postcolonial¹⁴⁷. Ainsi, dans les trois textes

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 15.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 45.

¹⁴⁶ Dorothy Mesher, *op. cit.*, p. 54.

¹⁴⁷ Elle écrit : « For the postcontact indigenous subject, the foregrounding of difference is a survival strategy and a means of resistance », *op. cit.*, p. 279.

autobiographiques identifiés, les auteurs établissent fréquemment des comparaisons entre les façons de faire inuites et *qallunaat*. Zebedee Nungak évoque ici une des façons de penser des *Qallunaat*, (appelés ici des « Tidy Squares ») qui diffère de celle des Inuits :

Tidy Squares thinking tends to be pre-occupied with rules, regulations, ranks, social status, and doing what you can to « get ahead ». In Inuit thinking, an individual attained stature among his/her peers by being useful to fellow Inuit, based on traditional teachings handed down from generation to generation. Each of these ways of thinking has its origin in lifestyle, culture, language and environment, and one is not necessarily superior, or inferior, to the other¹⁴⁸.

Sans nécessairement poser un jugement direct sur leur différence, les manières de faire sont directement comparées dans les textes. Les commentaires qui sont développés par les auteurs sur les façons de faire de l'Autre permettent de mieux rendre compte du questionnement qu'occasionnent ces pratiques pour des individus qui ne les connaissent pas. Ces remarques, qui pourront paraître naïves au lecteur, assurent en fait le passage aux vraies questions, c'est-à-dire, comment les Inuits se conduisent-ils, eux? Qui sont-ils? Comment agissent-ils dans telle ou telle situation? Ainsi, ce sentiment d'étrangeté face à la culture de l'Autre se transforme en un questionnement sur sa propre culture, qui, en situation de contact ou de changement, demande d'être reconsidérée. Ce questionnement est encore plus important lorsque l'on considère que les textes autobiographiques dont il est ici question sont, selon leur auteur respectif, avant tout destinés à un lectorat inuit¹⁴⁹. En effet, les expériences et connaissances dont témoignent les auteurs dans leur récit, surtout dans le cas de Meshier et Freeman, doivent être transmises aux générations futures. Par ailleurs, les comparaisons entre les façons de faire inuites et *qallunaat* ne servent pas uniquement à dire ce que les *Qallunaat* font d'étrange, mais également et surtout à expliquer pourquoi une certaine pratique peut paraître aussi étrange pour un Inuit :

¹⁴⁸ Zebedee Nungak, *op cit.*, p. 29-30.

¹⁴⁹ En effet, ces textes s'adresseraient d'abord à un lectorat inuit étant donné leur portée didactique. Dans l'introduction à son livre, Meshier exprime d'entrée de jeu la volonté de transmettre, par le biais de l'écriture, son bagage culturel aux jeunes Inuits: « Why do I want to write such a book? Or show you such pictures? Firstly, I want to write it for Inuit young people. Maybe they would understand their own parents and grandparents (and all of elders) a little better if I could help glimpse a little of my own childhood. I think many of them don't really grasp that it was *only a short time ago* that we came to speak English or to have schools, or to be able to read or write in any way at all. » En italique dans le texte. Dorothy Meshier, *op. cit.*, p. 9.

Inuit don't knock on any doors, they just wander in and sit down. If you want a cup of tea, you go help yourself and that's the way it's supposed to be. Food does not belong to one special person; it belongs to *everybody*. (This continues as one way in which we are *very* different from the Qallunaat culture where you'd be seen as very rude, ignorant, if you just went and helped yourself to a tea or coffee¹⁵⁰.)

Dans cet exemple, les manières de faire inuites ne sont pas sous-entendues, mais au contraire, bien expliquées au lecteur. La raison de cela pourrait être que l'on s'adresse à un lecteur de la culture « autre ». Or, à en croire l'auteure, son autobiographie est avant tout destinée à un lectorat inuit avec qui elle désire partager son expérience. Cependant, le changement de pronoms utilisés par l'instance narrative brouille un peu les cartes. Le transfert du pronom personnel de troisième personne « they » (en parlant des Inuits) au pronom de deuxième personne « you » (utilisé de manière impersonnelle), puis de première personne « we » mêle le caractère objectif – le point de vue extérieur, semble-t-il – de la première phrase, à un exemple d'un comportement plus concret, d'une façon de faire dans laquelle la narratrice s'inclut (deuxième phrase). Puis la phrase mise entre parenthèses vient ajouter une précision: même si la narratrice, ici Meshier, en écrivant cette autobiographie, devient le groupe de référence produisant la « norme », on remarque tout de même le besoin de se justifier vis-à-vis d'une norme plus puissante, celle des *Qallunaat*. Cet extrait montre bien comment l'Inuit demeure, dans une certaine mesure, un Autre (un marginalisé) même s'il produit lui-même le discours. Puisque son identité est menacée, rien de va de soi (même à l'égard de sa propre culture) et il devient nécessaire de recourir à des éclaircissements sur les éléments qui le distinguent de l'univers des *Qallunaat*. Par ailleurs, la manière d'énoncer la différence ne se fait pas à sens unique. Dans les textes à l'étude, il ne s'agit pas seulement de nommer la différence de l'Autre de manière « objective », c'est-à-dire en rendant la culture *qallunaat* « étrangère » (« *Les Qallunaats* sont particuliers [...] », « *Ils* sont différents de nous »), mais également en rendant la culture inuite étrangère à celle des *Qallunaat* (« *Nous* sommes différents des *Qallunaats* », « *We* are *very* different from the Qallunaat culture »). L'étranger, ce n'est pas uniquement l'Autre. Le Soi comme l'Autre peuvent occuper ce statut. Ainsi, la présence de l'Autre permet au Soi de se définir. Selon Freiwald, c'est

¹⁵⁰ Dorothy Meshier, *op. cit.*, p. 84-85.

exactement ce que suggère Freeman dans son autobiographie : « A postcontact reality, Freeman suggests, is one in which the subject is always-also a stranger among strangers¹⁵¹. »

La perte de repères qui découle du contact répété avec les *Qallunaat* alimente, chez les auteurs à l'étude, des réflexions qui les conduisent à porter un regard critique sur leurs propres expériences et identités :

Je me répète sans cesse que je suis venue au monde deux fois, d'abord pour croître dans ma propre culture, ensuite pour apprendre celle des *Qallunaat*. On m'a demandé une fois quel mode de vie je préférerais. J'ai répondu que je ne le savais pas vraiment et qu'expliquer mon choix et mes préférences prendrait des années... Chaque culture a du bon et du mauvais, ses moments merveilleux ou tristes, ses périodes heureuses et ses années difficiles¹⁵².

L'expérience de l'altérité qu'ont vécue Freeman, Meshier et Nungak les mène à déconstruire certaines idées préconçues qu'ont les Blancs à l'égard des Inuits, mais également celles qu'ont les Inuits à l'égard des Blancs. Les auteurs s'appliquent donc à remettre en question des stéréotypes qui emprisonnent autant leur culture que celle de l'Autre... Ils mettent de l'avant un changement identitaire (et culturel) et montrent qu'il est normal, que les identités évoluent au contact de l'Autre: pour eux, l'identité n'apparaîtrait pas comme un concept figé, mais serait plutôt en constante redéfinition: « We often hear how much the Inuit people are changing. But I want to point out that the Qallunaat are changing too¹⁵³! » Au contact des façons de faire *qallunaat* (« occidentales »), les croyances et les perceptions personnelles ont changé et continuent de changer. Autrement dit, la quête identitaire entreprise par le narrateur de chaque autobiographie ne suivrait pas une trajectoire rectiligne. Elle se construirait au moyen d'images que l'Autre lui renverrait de lui-même et les textes à l'étude représenteraient donc le produit du travail de ces images puisqu'il s'agit avant tout de parler de soi, de son parcours personnel et donc de son identité en pleine mouvance.

¹⁵¹ Bina Toledo Freiwald, *op. cit.*, p. 293.

¹⁵² Minnie Aodla Freeman, *op. cit.*, p. 65.

¹⁵³ Dorothy Meshier, *op. cit.*

We often hear how much the Inuit people are changing. But I want to point out that the Qallunaat are changing too! [...] Many [Qallunaat] who come today [in the North] are attracted to our communities as tourists who want to shoot something, or to hook something, or to mine something, or to sell something. [...] Sometimes, these modern Qallunaat tourists do not even notice that we are individually struggling to live the sort of life that the Whites have wanted us to live¹⁵⁴.

Some Qallunaat, by the way, have had their “tidy squares” thought processes significantly altered by spending decades in the Arctic among Inuit. Such a thing is not necessarily bad. I’ve learned from different sources that my Scottish grandfather was fluent in Inuktitut. It must have affected the “tidy squares” thought processes he brought to the Arctic, to function in an environment once foreign to him. He must have returned home to Scotland somewhat changed by the experience¹⁵⁵.

Cet extrait tiré du texte de Nungak révèle que la transformation de l’identité au contact de l’Autre est bidirectionnelle. En ce sens, Nungak montre que l’identité du *Qallunaat* est également susceptible de changer et d’évoluer en présence de l’Autre, de l’Inuit; cette expérience de l’altérité, à en croire Nungak, n’entraîne pas nécessairement une « altération » de l’identité. Autrement dit, Nungak envisage cette expérience comme une rencontre enrichissante.

Le *Qallunaat* est un personnage construit qui reflète, pour chaque auteur, sa propre expérience de la colonisation et des changements culturels qui s’en sont suivis. Le narrateur de chaque récit entretient donc une relation toute personnelle avec ce personnage « autre » avec qui il dialogue. La présence du *Qallunaat* le mène donc à réfléchir sur son identité individuelle (qui suis-je?), d’une part, et, comme témoin d’un bouleversement culturel, sur son identité collective (qui sommes-nous, Inuits?). La présence du *Qallunaat* peut nuire à l’identité inuite (en situation coloniale, par exemple¹⁵⁶), mais elle peut également, en tant que figure du discours qui découle d’une prise de parole, la renforcer. La mise en discours de la figure de l’Autre, du Blanc, permet aux auteurs des autobiographies étudiées de faire du *Qallunaat* un interlocuteur pour le narrateur (à l’image du « tiers » défini par Landowski). Autrement dit, la figure de l’Autre agit à l’égard du Soi comme une révélation de sa propre différence, lui octroyant, du même coup l’occasion de la vivre, cette différence. Ainsi, le

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 87.

¹⁵⁵ Zebedee Nungak, *op. cit.*, p. 30.

¹⁵⁶ Nous verrons cela en détails au chapitre suivant.

Qallunaat fait dorénavant partie de la quête du personnage-narrateur inuit et lui renvoie une image lui permettant de poser un regard critique sur sa situation. La relation entretenue avec certains *Qallunaats*, même si elle est malaisée ou épineuse, permet au narrateur de renforcer à rebours l'image qu'il a de lui-même :

J'avais développé chez moi l'art de mémoriser, cet art pratiqué par les Inuit depuis des générations, qu'il s'agisse de contes ou d'itinéraires de voyage. Ma tutrice [une *Qallunaat*] n'était pas très contente que je ne prenne pas de notes. Elle ne manquait pas d'être étonnée que je retienne tous les grands mots en latin¹⁵⁷.

Dans cet exemple, la narratrice de *Ma vie chez les Qallunaat* prend conscience d'une aptitude culturelle l'autorisant à se démarquer de manière positive de la culture dominante. En « refusant » de prendre des notes, Minnie assume et atteste ses qualités personnelles et culturelles. Il en va de même pour Meshier :

[T]he longer that I worked with the *Qallunaat* professionals, the more I realized how useful I really am. The more I see of them the more I realize that their academic qualifications are not everything. They could not function without our help. However, these [...] people know about the paper work. They know who, or which office, to contact in Montreal or Quebec City [...]. But most of them don't seem to have a real feeling for their clients [...]¹⁵⁸.

Sans le dire textuellement, la narratrice sous-entend que les Inuits sont capables de faire preuve davantage d'empathie à l'égard de leurs clients que les *Qallunaats* avec qui elle travaille. Elle met de l'avant ce trait culturel et l'institue par la même occasion.

C'est l'autobiographie de Nungak qui met le mieux en lumière le régime d'altérité de Landowski qu'est le « tiers », car rappelons-le, celui-ci naît du profond désir d'*être avec l'Autre* et non plus seulement d'*être soi*. En ce sens, Nungak maintient à plusieurs reprises que ce qu'il cherche à travers la quête de ses origines écossaises, c'est non seulement la rencontre de l'Autre, mais avant tout « le contact humain » : « My driving reasons for searching were non of the above. I simply wanted to make human contact¹⁵⁹. » De plus, entrer

¹⁵⁷ Minnie Aodla Freeman, *op. cit.*, p. 174.

¹⁵⁸ Dorothy Meshier, *op. cit.*, p. 70-71.

¹⁵⁹ Zebedee Nungak, *op. cit.*, p. 15.

en contact avec l'Autre et par le fait même lui faire une place n'altère en rien l'appartenance du narrateur à la culture inuite:

We are products of our upbringing in the Arctic environment. Finding the source of our part Scottish-ness has not changed the fact that we're still as Eskimo as ever. A long-dormant part of our identity has been awakened but we're not any more Qallunaaq than we were before. [...] / Instead of regarding that part of our identity as a liability, we can celebrate it. We have finally found our complete selves¹⁶⁰.

Ce n'est qu'au moment où le narrateur retrouve ses ancêtres *qallunaat* et qu'il entre en contact avec leurs descendants, qu'il arrive à exprimer et à vivre son identité inuite pleinement. Un autre exemple tiré du texte autobiographique de Nungak illustre de manière imagée ce régime du tiers : « I'm now keenly interest to learn what parts of a sheep are prepared in what way by people who make haggis [plat écossais], so I can apply the methods with parallel ingredient taken from caribou. Who knows? *Tuktuviniq* (caribou) haggis might eventually be exported to Scotland¹⁶¹! » Ici, Nungak sonde avec doigté toute la profondeur du métissage identitaire vécu de manière positive à travers un simple échange de recette. Plus spécifiquement, le fait d'« emprunter » une recette écossaise et de l'adapter aux coutumes inuites (remplacer le mouton par du caribou) témoigne d'un profond désir de s'imprégner de l'Autre (l'Écossais) et ultimement de partager avec cet Autre une part de lui-même : « *Tuktuviniq* (caribou) haggis might eventually be exported to Scotland! » Dans ce cas-ci, la rencontre de l'Autre assure au Soi, à Nungak, une sorte d'épanouissement personnel et lui procure un certain soulagement.

Ces autobiographies jouent un rôle clé : elles incarnent, du point de vue inuit, une analyse (personnelle à chaque auteur) des conditions dans lesquelles s'est déployée la relation entre Inuit et *Qallunaaq*. Elles ne s'appliquent pas à définir de manière absolue l'identité inuite ou *Qallunaaq*, mais plutôt à représenter les rapports identitaires entre ces deux entités qui ont mené les auteurs à vivre des expériences diverses de l'altérité. Chaque témoignage est unique et tout à fait subjectif dans son traitement de la figure de l'Autre, mais doit être considéré dans une perspective plus large. Mis en commun, ces récits de vie participent à

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 34.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 28.

l'élaboration d'un mouvement collectif : l'écriture se révèle un moyen efficace d'affirmer son appartenance à l'identité inuite tout en revendiquant son caractère changeant. Comme le rappelle Simard,

l'identité inuit, toujours définie dans son rapport à l'altérité blanche, *n'est pas une réalité fixée une fois pour toutes*, ni ne s'attache à des traits « objectifs » empiriquement observables (chasse et pêche, chiens et iglous, primauté des rapports parentaux, et autres traditions « menacées » ou susceptibles d'être « perdues »), mais constitue au contraire un *projet* mouvant dans une situation historique changeante [...]. [...] [O]n ne peut pas dire ce que c'est qu'être Inuit sans dire aussi ce que c'est qu'être Blanc, en temps et lieux donnés, et cela suppose une définition, ne fut-ce qu'implicite, du genre de relation que l'histoire et la société ont tissé entre ces deux entités¹⁶².

Freeman, Mesher et Nungak agissent comme des médiateurs culturels. Ils dévoilent, chacun à sa façon, la situation des Inuits confrontés à la présence de la culture dominante qui met en péril l'identité inuite traditionnelle. À travers leurs textes d'abord destinés à un lectorat inuit, ils éprouvent le désir de transmettre aux générations futures un savoir et des expériences qui témoignent d'une identité inuite en pleine mutation. La valeur didactique de chaque récit est indéniable. Dans l'introduction à son autobiographie, par exemple, Mesher dit se servir de la mise en récit de sa propre vie pour illustrer les événements qui ont marqué le Kuujjuaq de l'époque. Elle écrit pour les jeunes Inuits, pour qu'ils soient au fait des changements autour de Kuujjuaq depuis les années 1930, pour aider leur compréhension : « I think many of them don't really grasp that it was *only a short time ago* that we came to speak English or to have schools, or to be able to read or write in any way at all¹⁶³. » Elle désire aussi, en prenant la plume, encourager les Inuits à écrire à leur tour : « There really should be more written accounts by Inuit of all ages, not only books by Qallunaat *about us*¹⁶⁴. » Chez Freeman également, l'écriture doit devenir quelque chose d'important : « [b]ecause a lot of our old people that have all the traditional stories, not only stories but also a history of their land and hunting... not just nice things, but tragic stories, too... [...]. Nobody can describe

¹⁶² Jean-Jacques Simard, *op. cit.*, p. 56. En italique dans le texte.

¹⁶³ Dorothy Mesher, *op. cit.*, p. 9.

¹⁶⁴ Dorothy Mesher, *op. cit.*, p. 10.

them but Inuit¹⁶⁵. » Enfin, dans le texte de Nungak, ce serait entre autres la notoriété de l'auteur auprès des communautés du Nunavik¹⁶⁶ qui assurerait la valeur didactique de son récit. L'expérience dont il témoigne dans son texte est truffée de réflexions personnelles qui sollicitent l'ouverture au dialogue et la tolérance entre les cultures inuite et *qallunaat*. Il conclut, après avoir comparé les façons de penser inuites et *qallunaat* : « Each of these ways of thinking has its origin in lifestyle, culture, language and environment, and one is not necessarily superior, or inferior, to the other¹⁶⁷. » En conséquence, avoir un ancêtre *qallunaat* n'a plus rien d'humiliant, au contraire, cela peut même devenir une source de fierté : « Instead of regarding that part of identity as a liability, we can celebrate it. We have finally found our complete selves¹⁶⁸. »

En conclusion, Minnie Aodla Freeman, Dorothy Meshner et Zebedee Nungak ont chacun construit, de manière tout à fait personnelle, leur propre figure du *Qallunaat*. Ceci dit, en s'appliquant à représenter le groupe dominant qui, pendant des décennies voire des siècles de discours a contribué à marginaliser les Inuits, ces auteurs ont développé, par le fait même, une pensée critique à l'égard de leur culture et de leur identité inuites en pleine mouvance. C'est cette conscience de l'Autre comme faisant partie du Soi (individuel et collectif) qui réunit ces trois voix inuites. Ainsi, la figure du *Qallunaat*, telle que je l'ai examinée dans ce chapitre, incarne à elle seule une prise de parole. Dans le chapitre suivant et en fondant mes réflexions sur les textes de Zebedee Nungak uniquement, j'explorerai en détail cette idée de « prise de parole » et analyserai comment celle-ci, d'un point de vue postcolonial, se développe par l'entremise de la figure du *Qallunaat*.

¹⁶⁵ Interview de Freeman, dans Dale S. Blake, *op. cit.*, p. 134.

¹⁶⁶ Nungak écrit, à la page 33 de son récit : « In my earlier years, I'm proud to have helped lead Inuit in Nunavik and Canada to assert our rights to our lands, and to seek the constitutional recognition of our self-determination. »

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 30.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 34.

CHAPITRE 2

LE QALLUNAAT, UNE FIGURE DE LA PRISE DE PAROLE

The presence or absence of writing is possibly the most important element in the colonial situation. Writing does not merely introduce a communicative instrument, but also involves an entirely different and intrusive (invasive) orientation to knowledge and interpretation. In many post-colonial societies, it was not the English language which had the greatest effect, but writing itself. [...] The seizing of the means of communication and the liberation of post-colonial writing by the appropriation of the written word become crucial features of the process of self-assertion and of the ability to reconstruct the world as an unfolding historical process¹⁶⁹.

Comme je l'ai démontré au chapitre précédent, le *Qallunaat* représente, pour plusieurs auteurs inuits, l'Autre par excellence. L'apparition d'une telle figure dans les textes incite les auteurs à devenir, en tant qu'Inuits, sujets de leur propre discours (au lieu d'en être l'objet); bref, elle encourage une véritable prise de parole. On a pu constater que, d'un auteur à l'autre, la figure du *Qallunaat* ne se construit pas nécessairement de la même manière. Dans ce chapitre, je m'attarderai particulièrement à la figure du *Qallunaat* développée par Zebedee Nungak puisque que celle-ci suscite chez cet auteur une réflexion particulièrement complexe et étoffée. Je tenterai de comprendre en quoi la construction d'une telle figure, du côté de Nungak, engendre une prise de parole que je qualifierai de « postcoloniale » et constitue du même coup un acte politique. Pour y arriver, il semble nécessaire de définir ce qui est entendu par « une prise de parole postcoloniale » et donc de poser une réflexion générale sur les théories postcoloniales, principalement avec le support des ouvrages d'Homi K. Bhabha¹⁷⁰ et d'Édouard Glissant¹⁷¹. On accordera une attention spéciale aux essais de ces deux

¹⁶⁹ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, Londres et New York, Routledge, 2002 [1989], p. 82.

¹⁷⁰ Homi K. Bhabha, *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Paris, Payot et Rivages, 2007, 411 p.

¹⁷¹ Édouard Glissant, *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard, 1990, 242 p.

théoriciens, car ils offrent une réflexion particulièrement poussée sur le discours de la colonisation, l'identité du colonisé et la prise de parole du sujet postcolonial. Cette étude du postcolonial, on le verra, permettra d'envisager, de manière plus spécifique, le statut qu'occupe la littérature inuite du Nunavik depuis les années 1970. À l'aide de la théorie de Jean Bessière¹⁷², nous nous appliquerons à replacer la littérature inuite dans le contexte qui est le sien, soit celui d'une littérature en émergence. Enfin, nous aurons l'occasion d'analyser comment, au moyen de la figure du *Qallunaat*, la prise de parole prend forme et en quoi, dans les textes sélectionnés de Nungak, elle est associée à un acte avant tout politique et culturel. Autrement dit, nous tenterons de comprendre comment une prise de parole inuite postcoloniale fondée sur un concept d'altérité peut encourager l'affirmation d'une identité politique et culturelle.

Je ne peux ici passer sous silence le malaise que provoque parfois l'approche postcoloniale chez certains chercheurs qui étudient la littérature autochtone au Canada. En effet, comme le souligne Julie Nadeau-Lavigne dans son mémoire de maîtrise sur l'approche du territoire dans la littérature autochtone du Québec¹⁷³, « nombre d'entre eux hésitent ou même refusent d'adopter une perspective postcoloniale, en soutenant notamment que le contexte de production de ces écrits n'est pas tout à fait postcolonial - c'est-à-dire qu'il n'y pas encore d'après au statut colonial des Premières Nations du Canada¹⁷⁴ ». De plus, certains auteurs autochtones comme Thomas King¹⁷⁵ reprochent également à l'approche postcoloniale de réduire le contexte de production des œuvres à la situation d'oppression dans laquelle vivent les auteurs autochtones, coupant ainsi leurs créations littéraires de leur héritage

¹⁷² Jean Bessière, « Penser les littératures émergentes. Émergence et institution symbolique », dans *Littératures d'émergence et mondialisation*, sous la dir. de Sonia Faessel et Michel Pérez, Paris, In Press, 2004, p. 47-65.

¹⁷³ Julie Nadeau-Lavigne, « Approches du territoire dans la littérature autochtone du Québec : *La saga des Béothuks* de Bernard Assiniwi et *Ourse bleue* de Virginia Pésémapéo Bordeleau », mémoire de maîtrise, Département d'études littéraires, Université du Québec à Montréal, 2012, 116 f.

¹⁷⁴ *Ibid.*, f. 18. Cette perspective concerne inévitablement le cas inuit, car comme je l'ai évoqué en introduction, les Inuits vivaient encore actuellement, selon le sociologue Jean-Jacques Simard, dans un état de dépendance vis-à-vis des *Qallunaat*.

¹⁷⁵ D'origine cherokee et grecque, Tomas King est un romancier et essayiste reconnu pour ses recherches sur la littérature des Premières nations. Il a notamment écrit *The Native In Literature* publié en 1987.

culturel spécifique issu de l'avant colonisation¹⁷⁶. Bien entendu, cette étude de la production littéraire de Nungak ne vise pas à éloigner les textes de leur contexte de production ni de réduire ce contexte à la situation d'oppression dans laquelle vivent les Inuits. Par ailleurs, il m'apparaît primordial de mettre en perspective les conditions d'émergence et d'énonciation de la littérature inuite écrite, car elles déterminent toute l'œuvre de Nungak.

2.1 Le « postcolonial »

Afin de définir ce qui est entendu par « postcolonial » et de rendre compte le plus fidèlement possible de la spécificité des contextes colonial et postcolonial liés au monde inuit du Nunavik, j'ai privilégié, comme les appelle Jean-Marc Moura, les « modèles larges », c'est-à-dire, les théories postcoloniales qui se « fond[ent] sur des éléments que l'on considère comme partagés par toutes ou la plupart des littératures postcoloniales¹⁷⁷ ». Deux des modèles cités par Moura retiennent ici mon attention. Il s'agit des théories de l'auteur indien Bhabha (particulièrement celle qui est énoncée dans son essai *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*) et de l'auteur martiniquais Glissant (entre autres dans *Poétique de la relation*). J'aurai fréquemment recours à ces deux textes afin de définir certains concepts qui nous permettront de mieux saisir le contexte dans lequel a émergé (et émerge encore) la littérature inuite du Nunavik. Il m'apparaît nécessaire, dans ce chapitre, d'étudier en profondeur les conditions d'énonciation de la littérature *nunavimmiut*¹⁷⁸, puisqu'« [u]ne œuvre renvoie de part en part à ses conditions d'énonciation, elle se constitue en construisant son contexte et l'étude de l'énonciation n'est rien d'autre que celle de l'activité créatrice par laquelle l'œuvre se construit le monde où elle naît.¹⁷⁹ » Selon Jean-Marc Moura, l'analyse de l'énonciation concerne particulièrement les littératures postcoloniales étant donné leur situation périphérique (celle d'une culture minoritaire dont les traditions et le mode de vie,

¹⁷⁶ Thomas King, « Godzilla vs. Post-colonial », *New Contexts of Canadian Criticism*, sous la dir. de Donna Palmateer Pennee, Ajay Heble et J.R. Struthers, Peterborough, Broadview Press, p. 242-243, cité par Julie Nadeau-Lavigne, *op. cit.*, p. 19.

¹⁷⁷ Jean-Marc Moura, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, Presses universitaires de France, 2005, p. 49.

¹⁷⁸ *Nunavimmiut* est l'adjectif inuktitut attaché au nom Nunavik et signifie donc, en français, « du Nunavik ».

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 50.

soit « l'ancrage socio-culturel », n'ont rien en commun avec un champ littéraire européen) et le phénomène de coexistence (qui correspond à la présence de plusieurs « univers symboliques », linguistiques ou littéraires en interaction) au sein duquel elles prennent racines et évoluent.

L'expression « postcoloniale » signifie littéralement « après » la colonisation. Selon Moura dans *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, la littérature postcoloniale (ce que nous appellerons dans notre contexte, « la prise de parole » postcoloniale) concerne « toutes les stratégies d'écriture déjouant la vision coloniale, y compris pendant la période de colonisation¹⁸⁰ ». Il n'est donc pas obligatoire qu'il y ait réelle décolonisation (par l'indépendance politique par exemple) pour qu'une pensée postcoloniale prenne forme. D'ailleurs, pour Glissant, essayiste martiniquais, la décolonisation a d'abord lieu par la libération de « forces créatrices autonomes », par une prise de parole qui vient de l'intérieur même de la culture colonisée, qui émerge de l'expérience de la colonisation. Les littératures postcoloniales, donc, comme le rappellent Ashcroft, Griffiths et Tiffin dans leur essai sur la littérature postcoloniale, *The Empire Writes Back*:

has in common beyond their special and distinctive regional characteristics [that] they emerged in their present form out of the experience of colonization and asserted themselves by foregrounding the tension with the imperial power, and by emphasizing their differences from the assumptions of the imperial centre. It is this which makes them distinctively post-colonial¹⁸¹.

Dans le même ordre d'idées, Homi K. Bhabha, dans son essai *Les lieux de la culture*, s'intéresse à la notion de frontière entre l'espace impérial (le « Monde premier ») et l'espace périphérique (le « tiers monde ») et mentionne à ce sujet que la perspective postcoloniale « oblige à une reconnaissance des frontières culturelles et politiques plus complexes qui existent à la conjonction de ces sphères politiques souvent opposées¹⁸² ». Ainsi, le projet

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 4, cité dans Véronique Fauvelle, « De la négritude à la créolité : la spécificité de la pensée d'Édouard Glissant dans l'approche postcoloniale francophone », Montréal, Université du Québec à Montréal, 2003, 83 f.

¹⁸¹ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *op. cit.*, p. 2.

¹⁸² Homi K. Bhabha, « DissémiNation: temps, récit et les marges de la nation moderne », dans *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Paris, Payot et Rivages, 2007, p. 270.

postcolonial ne peut se soumettre à des « formes holistiques d'explication sociale¹⁸³ », relativistes ou pluralistes, mais préconise plutôt le déploiement d'une pensée dialectique (d'une prise de parole, pour reprendre les mots de Glissant) à travers laquelle le concept de culture, du point de vue de la minorité, est perçu à la fois comme une pratique inconfortable et libératrice. Comme le laisse sous-entendre Nungak dans un article de 1983 paru dans le magazine *Taqralik*, la notion de frontière, qu'elle soit politique ou culturelle, est intimement liée à l'idée d'identité. En effet, comme l'indique Nungak en parlant des Inuits sur la scène politique : « Most of us are non-francophone, Québécois/Eskimo/Canadians¹⁸⁴ ».

Par ailleurs, selon Édouard Glissant, la prise de parole des colonisés, autrement dit, l'affirmation de leur identité, passe d'abord par le besoin de se distinguer du colonisateur, de s'opposer à lui. L'essai de Frantz Fanon publié en 1952, *Peau noire, masques blancs*¹⁸⁵, illustre bien ce phénomène. En effet, ce texte, un des premiers dans l'histoire annonçant les débuts d'une prise de conscience postcoloniale, prend la forme d'une vive réaction au fait colonial et met l'emphase sur l'opposition entre le monde du Blanc – sa langue, sa culture, son identité – et celui du Noir. Ce geste paraît nécessaire à la décolonisation dans un contexte où la violence entre colonisateurs et colonisés occupe une place prépondérante. Il constitue une première réponse à la colonisation, un geste d'affirmation qui est fondé sur le « soi » comme contraire de l'« autre ». Malheureusement, dans l'essai de Fanon, le concept d'identité demeure exclusif, limité et tend, selon Glissant, à reproduire le geste du colonisateur. Cela peut probablement s'expliquer par le fait que cette œuvre, avec entre autres celle d'Aimé Césaire (*Discours sur le colonialisme*, 1950), marque les débuts d'une réflexion intellectuelle que l'on peut d'abord qualifier d'anti-colonialiste (avant que l'on puisse lui apposer l'étiquette « postcoloniale »).

¹⁸³ *Ibid.*, p. 270.

¹⁸⁴ Zebedee Nungak, « Movements at Last! Housing, Schools and Airstrips to benefit », *Taqralik*, p. 5.

¹⁸⁵ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 1971.

2.2 L'Autre et le discours colonial

Dans *Poétique de la relation*, Glissant propose une définition du concept d'identité qui rejoint, on le verra plus loin, la manière de faire intervenir la figure de l'Autre qui se dégage des textes de Zebedee Nungak. Pour Glissant, l'identité « s'étend dans son rapport à l'autre¹⁸⁶ », elle se définit au moyen de tout un système de relations. Le « Soi » et l'« Autre » ne sont pas deux entités distinctes, opposées ou indépendantes l'une de l'autre¹⁸⁷. La pensée de l'« Autre » habite plutôt le « Soi », sans que celui-ci ne s'écarte nécessairement de lui-même. C'est d'ailleurs ce que l'autobiographie de Nungak étudiée au chapitre précédent met en lumière : « Instead of regarding that part of our identity [la présence de l'Autre] as a liability, we can celebrate it. We have finally found our complete selves¹⁸⁸! ». Autrement dit, c'est la prise de conscience et l'acceptation que l'Autre fait partie du Soi qui assure à celui-ci l'accession à sa propre et « réelle » identité. Ainsi, pour Glissant, le réel travail de décolonisation demande de dépasser la dualité qui persiste entre le « soi » et l'« autre » et consiste en une recherche de l'« autre » au travers du « soi ». Pour accéder à cette identité « rhizome », c'est-à-dire multiple (contrairement à l'identité « racine » qui est unique), un effort soutenu doit être fourni pour déconstruire tout ce qui a été mis en œuvre par le discours de la colonisation. Ce passage obligé à travers le discours colonial, ce moment d'errance, comme l'appelle Glissant, est nécessaire parce qu'il s'applique à reconnaître les différences culturelles niées ou manipulées par les instances colonisatrices dont l'objectif principal est de faire du colonisé un exilé de sa propre culture. Dépouillé de ses repères identitaires, culturels, le colonisé se voit dicter sa ligne de conduite, pendant la colonisation, par un discours dont l'objectif, selon Bhabha, « est de construire le colonisé comme une population de dégénérés sur la base de l'origine raciale, afin de justifier la conquête et d'établir des systèmes d'administration et d'instruction¹⁸⁹ ». Ainsi, avant de s'organiser et d'accorder à l'Autre une place inclusive, la prise de parole inuite s'engagera dans cette entreprise hasardeuse de déconstruction du discours colonial. Nungak fait d'ailleurs figure de proue dans ce

¹⁸⁶ Édouard Glissant, *op. cit.*, p. 169.

¹⁸⁷ Autrement dit, il ne s'agit pas d'être soit Noir (Inuit), soit Blanc (*Qallunaat*) et, si l'on est Noir (Inuit), de chercher à tout prix à devenir Blanc (*Qallunaat*).

¹⁸⁸ Zebedee Nungak, *op. cit.*, p. 34.

¹⁸⁹ Homi K. Bhabha, *op. cit.*, p. 127.

mouvement de décolonisation : il est un des auteurs inuits à avoir questionné et critiqué le plus sévèrement le discours parternaliste des *Qallunaat* à l'égard des Inuits.

Bhabha consacre une partie de son ouvrage, *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, à la représentation de l'Autre dans le discours colonial. Il est pertinent de s'attarder plus longuement à cette étude puisqu'elle mène à une meilleure compréhension du statut de grand « Autre » attribué au colonisé pendant la période coloniale et duquel il doit s'affranchir pour se libérer pleinement. Le discours colonial, tel qu'on l'entend ici, constitue un système complexe de pratiques et de signes qui organise l'univers social durant la colonisation, un système de savoir et de croyances sur le monde, dans lequel la colonisation advient¹⁹⁰. Glissant, de son côté, définit le discours colonial comme un « édit universel, généralisant¹⁹¹ » et totalitaire. De manière plus spécifique, Bhabha décrit le discours colonial comme « un dispositif de pouvoir qui fonctionne sur la reconnaissance et le déni des différences raciales/culturelles/historiques¹⁹² » entre colonisateur et colonisé, c'est-à-dire, sur la façon dont la culture colonisatrice interprète, expérimente et maîtrise la différence culturelle du colonisé. Le discours colonial articule la différence de l'Autre de deux façons : elle peut être niée, inclusive (en tant qu'homme issu d'une origine unique et pure, le colonisé ressemble au colonisateur), ou reconnue, exclusive (le colonisé occupe un statut subalterne parce qu'il incarne, aux yeux du colonisateur, un manque – d'ordre historique, racial ou culturel). Ashcroft, Griffiths et Tiffin expliquent le concept développé par Bhabha:

The dominant discourse constructs Otherness in such a way that it always contains a trace of ambivalence or anxiety about its own authority. In order to maintain authority over the Other in a colonial situation, imperial discourse strives to delineate the Other as radically different from the self, yet at the same time it must maintain sufficient identity with the Other to valorize control over it. The Other can, of course, only be constructed out of the archive of 'the self', yet the self must also articulate the Other as inescapably different¹⁹³.

¹⁹⁰ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *Post-colonial Studies : the Key Concepts*, New York: Routledge, Abingdon, 2007.

¹⁹¹ Édouard Glissant, *op. cit.*, p. 33.

¹⁹² Homi K. Bhabha, *op. cit.*, p. 128.

¹⁹³ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, *op. cit.*, p. 103.

Selon Bhabha, c'est ce jeu subtil qui repose sur l'altérité du colonisé, à la fois « objet de désir » et « objet de dérision », qui confère au discours colonial toute sa puissance.

Dans le discours colonial, le colonisé (cet être « différent »), présenté, analysé, défini, nommé, de manière « réaliste » au moyen de termes et d'expressions appartenant à un système de références (signes, symboles, idéologies, etc.) spécifique, devient l'emblème d'un groupe reconnaissable et distinct, homogène et unifié. Désormais figé dans une représentation hâtive et contraignante, le colonisé devient une figure « réelle »¹⁹⁴ construite par le discours de la colonisation, soit l'objet d'un récit totalisant. Comme en témoigne Nungak dans son essai intitulé « Guided by Books of Wisdom and Knowledge »¹⁹⁵ dont je traiterai un peu plus loin, les Inuits ont bel et bien été l'objet d'un tel discours visant à les ostraciser : « In the annals of Arctic literature, écrit-il, there exist some writings unequalled or sheer colonial boldness, which deserve some quality attention »¹⁹⁶.

Pour Bhabha, la stratégie discursive la plus efficace pour tracer les contours de l'espace socio-culturel différencié du sujet colonial et pour le confiner dans son altérité s'avère l'emploi du stéréotype¹⁹⁷. Selon Bhabha, le stéréotype constitue une manière d'identifier l'Autre qui oscille entre savoir – « ce que l'on connaît de lui » – et pouvoir – « ce qu'on connaît de lui qui doit être anxieusement répété »¹⁹⁸.

L'identité stéréotypée véhiculée par le discours colonial, cette représentation simplifiée du colonisé, constitue un problème : non pas parce qu'elle ne correspond pas à la réalité, mais plutôt parce qu'elle est « une forme arrêtée, fixée de représentation »¹⁹⁹, une manière de préserver l'altérité du colonisé. Comme le souligne Ruth Amossy dans *Stéréotypes et clichés. Langue, discours, société*, « [e]n stéréotypant les membres d'un groupe, on rapporte à une

¹⁹⁴ Une « réalité sociale », pour reprendre les mots de Homi K. Bhabha, *op. cit.*, p. 128.

¹⁹⁵ Zebedee Nungak, « Guided by Books of Wisdom and Knowledge », *Windspeaker*, août 2005, p. 15.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 15.

¹⁹⁷ Bhabha emploie aussi, pour parler du stéréotype, le mot « fétiche ».

¹⁹⁸ Homi K. Bhabha, *op. cit.*, p. 134.

¹⁹⁹ *Ibid.*

essence immuable des traits qui dérivent en fait de leur statut social ou des rôles sociaux qui leur sont conférés²⁰⁰ ». Ainsi fondé sur la discrimination, le discours colonial objective, détermine et stigmatise l'identité raciale de l'Autre en faisant de lui un être passablement déviant par rapport à la norme civilisatrice. Le stéréotype devient donc un instrument efficace pour légitimer la colonisation puisque « [l]a population colonisée est [...] considérée à la fois comme la cause et l'effet du système, emprisonnée dans le cercle de l'interprétation²⁰¹ ». Pour asseoir son autorité et justifier sa présence, le colonisateur, au moyen du discours colonial, s'applique ainsi à répéter et à perpétuer le stéréotype. L'effet de ce processus pour l'identité culturelle du colonisé est redoutable, surtout lorsque celui-ci intériorise l'image dévalorisante de lui-même que lui renvoie le discours colonial et va jusqu'à l'activer dans son propre comportement²⁰². À ce moment-là, on assiste à l'agonie d'une culture et qui plus est, à l'aliénation des individus qui en font partie :

Cette culture, autrefois vivante et ouverte sur l'avenir, se ferme, figée dans le statut colonial, prise dans le carcan de l'oppression. À la fois présente et momifiée, elle atteste contre ses membres. [...] La momification culturelle entraîne une momification individuelle²⁰³.

2.3 *Les Inuits et le discours colonial*

Dans le chapitre « Qallunaat Schooling : Assimilation in the Colonial Period » de son livre *Inuit Education and Schools in the Eastern Arctic*²⁰⁴, Heather E. McGregor s'intéresse à l'introduction du système d'éducation dite « formelle » dans les communautés inuites du Canada durant les années 1950. Elle considère que ce passage d'une éducation basée sur des savoirs traditionnels transmis oralement à l'implantation d'un système académique aux intentions assimilatrices a été néfaste pour les Inuits, car ceux-ci perdaient momentanément le contrôle de leur avenir et de leur culture. En effet, selon McGregor, une période coloniale a

²⁰⁰ Ruth Amossy et Anne Herschberg-Pierrot, *Stéréotypes et clichés. Langue, discours, société*, Paris, Nathan, 1997, p. 38.

²⁰¹ Homi K. Bhabha, *op. cit.*, p. 145.

²⁰² *Ibid.*, p. 38-39.

²⁰³ Frantz Fanon, « Racisme et culture », dans *Pour la révélation africaine*, Paris, La Découverte, 2004, p. 41-42, cité par Homi K. Bhabha, *Op. cit.*, p. 138.

²⁰⁴ Heather E. McGregor, *Inuit education and schools in the Eastern Arctic*, Vancouver, UBC Press, 2010.

cours dans l'Arctique canadien à partir de 1945 jusque dans les années 1970²⁰⁵ et correspond à la perte d'autonomie des Inuits sur leur territoire. McGregor justifie son utilisation de l'expression « coloniale » pour caractériser cette période en ces mots :

The experiences of Inuit in the Canadian Arctic can be appropriately termed colonialism because, like other Aboriginal communities, they experienced the dislocation of sudden political competition (primarily with Euro-Canadians but also with Americans and other circumpolar nations), economic incorporation (first through trading and trapping and later through full incorporation into the welfare state), cultural exchange (e.g. Christianity and formal schooling), and a lack of biological resistance to European diseases (e.g. tuberculosis, polio, smallpox and influenza). Their colonization is distinct, however, for its timing in the mid-twentieth century and for occurring over only few decades²⁰⁶.

Plusieurs auteurs qui se sont intéressés à la question coloniale dans l'Arctique canadien abondent dans le même sens que McGregor. Hugh Brody dans *The People's Land : Eskimos and Whites in the Eastern Arctic*²⁰⁷ mentionne que l'intérêt du gouvernement fédéral à partir des années 1950 a un aspect typiquement colonial : « land and people were incorporated into a growing political entity without regard to the people's own wishes²⁰⁸. » Francis Lévesque, de son côté, consacre une partie de sa thèse de doctorat « Les Inuit, leurs chiens et l'administration nordique de 1950 à 2007²⁰⁹ » à comprendre les façons dont l'administration fédérale, lorsqu'elle décide d'occuper le territoire arctique de manière décisive dès le début des années 1950, devient une administration coloniale. Il remarque en conclusion à son chapitre :

²⁰⁵ « [...] [T]he colonial period is considered to have begun around 1945, the point at which sustained and increasingly interventionist involvement by the federal government drastically changed the lives of Inuit, particularly as permanent settlements were established and Inuit were encouraged, coerced, or forced to relinquish their nomadic seasonal rounds. [...] By 1970 administrative responsibility had been transferred to the Government of the Northwest Territory, and this marked a step toward political representation for Inuit through the Legislative Assembly and various other mechanisms. Therefore, [...] 1970 can be considered the date by which Inuit began dismantling the colonial period and embarked on the long road toward self-determination. », *ibid.*, p. 57.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 56-57.

²⁰⁷ Hugh Brody, *The People's Land : Eskimos and Whites in the Eastern Arctic*, Harmondsworth, Penguin, 1991 [1975], 240 p.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 27.

²⁰⁹ Lévesque, Francis, « Les Inuit, leurs chiens et l'administration nordique, de 1950 à 2007 », thèse de doctorat, Département d'anthropologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval, 2008, 562 p.

Au moment même où on commence à établir des programmes dans le Sud du Canada pour que les citoyens canadiens soient logés de manière convenable, qu'ils aient une éducation et qu'ils soient en santé, on met en place des programmes similaires dans l'Arctique canadien. En fait, l'État providence prend naissance au même moment dans le Sud et dans le Nord. Si, dans le Nord, la naissance de l'État providence prend des allures de colonialisme paternaliste, c'est que les Inuit ne sont pas consultés, mais qu'on leur impose plutôt ces programmes et ces politiques. En effet, au lieu d'en bénéficier, comme ce fut le cas dans le Sud, les Inuit les subissent, sans mot dire²¹⁰.

Alootook Ipellie, un prolifique auteur et bédéiste inuit originaire d'Iqaluit au Nunavut a également écrit un essai sur le sujet. Dans son article « The Colonization of the Arctic²¹¹ » paru en 1992, Ipellie dresse un historique des attitudes coloniales des Blancs vis-à-vis des Inuits dès le début du 19^e siècle. Il est un des premiers auteurs inuits à critiquer aussi explicitement l'administration coloniale du gouvernement fédéral. À la fin de son essai, Ipellie conclut : « All Inuit people in the Arctic were treated like infants by the paternalistic government²¹². » Nungak est un des auteurs inuits à lui emboîter le pas et à critiquer tout aussi ouvertement l'entreprise coloniale des *Qallunaat* : « Over the years, Qallunaat simply took over, much in the way they did in other parts of the world. They took every advantage of the perceived absence of "civilization" among the First Nations and Inuit²¹³ ». Contrairement à McGregor, Nungak considère que la période coloniale prend place bien avant 1945 et qu'elle n'a pas encore pris véritablement fin²¹⁴. Dans son article « Nationalisme esquimau²¹⁵ » paru en 2011 dans *Inuktitut Magazine*, Nungak soutient que la perte d'autonomie des Inuits a été signée « par un acte arbitraire de colonialisme en 1670, quand le roi Charles II d'Angleterre a accordé la propriété d'une vaste parcelle de territoire à son cousin Rupert, une

²¹⁰ *Ibid.*, p. 224.

²¹¹ Alootook, Ipellie, « The Colonization of the Arctic », dans Gerald McMaster et Lee-Ann Martin (dir. publ.), *Indigena : Contemporary Native Perspectives*, Ottawa, Canadian Museum of Civilization, 1992, p. 39 à 57.

²¹² *Ibid.*, p. 53.

²¹³ Zebedee Nungak, « Inuit Perspectives on Land Ownership », *Windspeaker*, 1^{er} octobre 2003.

²¹⁴ À ce propos, il ne faut pas perdre de vue que plusieurs auteurs et chercheurs soutiennent que la colonisation n'a jamais pris fin chez les Inuits du Canada. Comme je l'ai mentionné en introduction (p. 6), Jean-Jacques Simard considère que les Inuits vivent encore actuellement dans un état de dépendance vis-à-vis des *Qallunaat* et qu'ils sont aujourd'hui des « colonisés d'appareil ».

²¹⁵ Zebedee Nungak, « Nationalisme esquimau », *Inuktitut Magazine*, n° 111, hiver 2011 p. 85-95.

terre qui allait être gouvernée par la Compagnie de la Baie d'Hudson (CBH) ». Il mentionne de manière sous-entendue que les Inuits n'ont jamais repris le contrôle de leur autonomie puisqu'ils n'ont pas encore reçu « la reconnaissance officielle de l'inuktitut au sein des structures juridiques et politiques du Canada²¹⁶ » ni repris « le contrôle des termes utilisés pour décrire [leurs] terres²¹⁷ », mais surtout, ils n'ont pas réussi à « corriger fondamentalement l'attitude officielle canadienne à l'endroit des Inuit²¹⁸ ».

Comme en ont témoigné plusieurs auteurs, un discours colonial se développe dans l'Arctique canadien et accompagne les politiques assimilatrices du gouvernement fédéral dès les années 1940, soit à l'époque où la traite des fourrures commence à décliner et que les Inuits adaptent leur mode de vie en conséquence — en concentrant et en installant leur campement autour des postes de traite restés ouverts. Ce discours hautement idéologique, produit en majeure partie par des dirigeants qui ne vivent pas dans le Nord, s'appuie entre autres, nous l'avons vu au chapitre précédent, sur des représentations figées et stéréotypées des Inuits qui sont véhiculées depuis une centaine d'années à travers le discours social des cultures européenne, américaine et canadienne. Comme je l'ai observé au chapitre précédent en présentant l'article de Daniel Chartier publié en 2005, « Problématiques de l'histoire de la représentation des Inuits, des récits des premiers explorateurs aux œuvres cinématographiques²¹⁹ », la figure de l'Inuit dont se nourrit l'imaginaire occidental du 20^e siècle se construit, dès le début du 19^e siècle, dans les premiers récits d'explorateurs et de missionnaires, dans les rapports d'ethnographes, puis dans la publicité, les arts visuels et enfin, dans les œuvres de fiction (cinématographiques et littéraires)²²⁰. Dans son essai « From Wretched Ugliness to Glamour Doll-Dom²²¹ » paru en septembre 2004, Nungak cite plusieurs extraits de rapports d'explorateurs de l'Arctique (dont John Ross, E.K. Kane et Robert Peary)

²¹⁶ *Ibid.*, p. 91.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 91.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 95.

²¹⁹ Daniel Chartier, « 'Au-delà il n'y a plus rien, plus rien que l'immensité désolée' : problématiques de l'histoire de la représentation des Inuits, des récits des premiers explorateurs aux œuvres cinématographiques », *Revue internationale d'études canadiennes*, 31 (2005) 177 à 196.

²²⁰ *Ibid.*, p. 179.

²²¹ Zebedee Nungak, « From Wretched Ugliness to Glamour Doll-Dom », *Windspeaker*, septembre 2004.

afin de montrer comment était perçue la femme inuite dans l’imaginaire occidental à cette époque et il en arrive à la conclusion suivante : « So here we have a teenaged girl noted for possessing the unusual novelty of a pretty face, a woman specifically described as being an “ugly beauty”, and an irresistible Eskimo beauty... who had the form of a walrus figure resembling a number of stuffed pillows fastened together²²²! » Il s’agit là d’un exemple concret de stéréotype qui circulait au 19^e siècle et qui a contribué à dessiner les contours de « la figure de l’Inuit ».

Jusqu’à ce que l’idéologie coloniale se mette définitivement en place (alors que le gouvernement fédéral entreprend d’administrer les Inuits et qu’il ouvre les premières écoles locales, autour des années 1950), ce sont les missionnaires qui s’occupent d’apprendre à lire et à écrire aux Inuits. À cette époque, la Bible est l’unique document que les Inuits peuvent lire dans leur langue. Dès lors, si, comme le souhaite le gouvernement fédéral, on désire transmettre aux Inuits les valeurs politiques, économiques et sociales de la culture dominante, il devient nécessaire de leur distribuer des textes qui leur enseigneront, à la façon de la Bible, comment devenir de bons citoyens. L’objectif premier de ce discours colonial qui se met en marche est d’éduquer les Inuits : il s’agit de leur proposer des nouvelles manières de faire et d’agir qui les feraient « grandir » et devenir des êtres civilisés.

Zebedee Nungak publie en août 2005 dans le magazine *Windspeaker* un essai intitulé « Guided by Books of Wisdom and Knowledge ». Dans cet article, Nungak montre qu’il existe quelques textes, « encore figés dans le temps et les caractères imprimés²²³ », qui témoignent de l’évolution du discours colonial entre les années 1930 et 1960 dans l’Arctique canadien et qui méritent que l’on s’attarde à leur contenu. Nungak fait référence, dans son article, à deux livres en particulier, soit *The Eskimo Book of Knowledge*²²⁴ et *The Book of*

²²² *Ibid.*

²²³ En anglais dans l’article: « Frozen in time and the written word, such writings are capsules of a mind-set worthy of a closer examination. », p. 35.

²²⁴ Georges Binney, *The Eskimo Book of Knowledge*, Londres, Hudson's Bay Company, 1931, 237 p.

*Wisdom for Eskimos*²²⁵. En s'attaquant à ces deux textes et en analysant la rhétorique paternaliste à travers laquelle les auteurs parlent des Inuits ou s'adressent à eux, Nungak transforme ces livres en instruments coloniaux. Il est ainsi parmi les premiers Inuits à critiquer aussi explicitement le discours colonial diffusé dans l'Arctique canadien et pose de ce fait un geste postcolonial²²⁶. Écrire un tel texte représente une reprise de contrôle du pouvoir par les mots : « It is through an appropriation of the power invested in writing that this discourse [the colonial discourse] can take hold of the marginality imposed on it [...]»²²⁷. » Les propos que tient Nungak dans son article dépassent la simple critique du discours colonial. Ils marquent l'avènement d'un contre-discours qui provient de l'intérieur (de la culture inuite) : ils ouvrent la voie/voix à l'expression d'une parole plus grande et mettent en branle une pensée postcoloniale inuite manifeste.

Le premier texte auquel Nungak fait référence dans son essai, *The Eskimo Book of Knowledge*²²⁸, a été écrit par George Binney et publié en 1931 par la Compagnie de la Baie d'Hudson. Le mandat de ce livre est d'instruire les Inuits sur la manière de se laver, de vivre en sécurité, de nettoyer convenablement leur igloo, mais surtout de les informer que le Roi George d'Angleterre, leur nouveau « Père », veille sur eux tout en les surveillant de près. Binney introduit son livre en ces mots : « This book [...] is the light of the sun: it will show you the path through the difficult places of life: it will provide you with further knowledge of the White Man: it will show you by what means you can make yourselves and your children more happy and prosperous²²⁹. » Par cette phrase, on constate que Binney souhaite faire pénétrer de manière mystique le savoir de l'homme blanc dans le monde des Inuits. Le Blanc

²²⁵ Canada, Bureau of Northwest Territories and Yukon Services, *The Book of Wisdom for Eskimo*, Ottawa, Land and Development Services Branch, Department of Mines and Resources, Canada, 1947, 28 p.

²²⁶ Avant Nungak, certains auteurs comme Hugh Brody, Paul McNicoll, Frank Tester et Peter Kulchyski ont critiqué explicitement ces textes. Cependant, Nungak est le premier Inuit à consacrer un article en entier à l'étude de ces textes.

²²⁷ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, Londres et New York, Routledge, 2002 [1989].

²²⁸ Georges Binney, *The Eskimo Book of Knowledge*, Londres, Hudson's Bay Company, 1931, 237 p.

²²⁹ *Ibid.*, p. 12.

apparaît ici comme un prophète détenteur d'une « vérité » transcendante, un brillant serviteur de Dieu et du roi.

Il est difficile aujourd'hui de mesurer l'impact qu'a pu avoir ce livre sur la population inuite; on ne connaît malheureusement pas le nombre d'exemplaires qui ont été distribués ni combien d'Inuits ont eu accès à ce texte. Toutefois, *The Eskimo Book of Knowledge* témoigne d'un discours colonial écrit, distribué dans l'Arctique canadien et qui s'adresse pour la première fois directement aux Inuits et à leur mode de vie. Il indique ainsi clairement les débuts d'une littérature à visée coloniale.

Le deuxième texte dont il est question dans l'article de Nungak, *The Book of Wisdom for Eskimo*, est publié en 1947 par le Ministère des Mines et des Ressources naturelles (alors responsable de l'administration de l'Arctique canadien). L'auteur de ce texte, Alex Stevenson, était familier avec *The Book of Knowledge for Eskimo* produit par la Compagnie de la Baie d'Hudson en 1931 et s'en est probablement inspiré²³⁰. Il est difficile de savoir combien de copies de cette brochure de vingt-huit pages écrite en anglais et traduite en inuktitut (alphabet syllabique) ont été distribuées dans tout l'Arctique canadien. Cependant, les entrevues réalisées pendant cinq ans (entre 1994 et 1999) auprès d'Inuits de l'Est canadien par les auteurs de l'article « Arctic Abstersion : *The Book of Wisdom for Eskimo*, Modernism and Inuit Assimilation²³¹ » révèlent que de nombreux exemplaires ont été donnés aux agents de la Gendarmerie royale du Canada et aux infirmières présentes dans cette région en 1947, puis plus tard, aux agents du gouvernement, aux travailleurs sociaux et à tous les autres professionnels qui travaillaient dans l'Arctique canadien pour « aider » les Inuits. De plus : « Copies found their way into hands of many Inuit, particularly in major centers where DEW Line sites were constructed, commencing in 1955, and where nursing stations and northern service officers were located²³². » L'article dévoile également que le livre était

²³⁰ Selon Paul McNicoll, Frank Tester et Peter Kulchyski dans « Arctic Abstersion : *The Book of Wisdom for Eskimo*, Modernism and Inuit Assimilation », *Études/Inuit/Studies*, vol. 23, n° 1-2, 1999, p. 204.

²³¹ Paul McNicoll, Frank Tester et Peter Kulchyski dans « Arctic Abstersion : *The Book of Wisdom for Eskimo*, Modernism and Inuit Assimilation », *Études/Inuit/Studies*, vol. 23, n° 1-2, 1999, p. 204.

²³² *Ibid.*, p. 205.

encore jugé utile en 1971. Destiné à l'éducation des adultes, ce livre est semblable à celui de Binney publié en 1931 et propose aux Inuits une marche à suivre pour vivre heureux, prospères et en santé. Le texte est accompagné de multiples illustrations destinées à une meilleure compréhension des informations écrites. En réalité, le livre vise surtout à faciliter l'assimilation des Inuits en règlementant leurs activités. On leur enseigne, entre autres et de manière très concrète, les règles d'hygiène et de salubrité en vigueur dans les villes du Sud. Dans leur article, McNicoll, Tester et Kulchyski analysent en détail les procédés qui révèlent, dans le texte *The Book of Wisdom for Eskimo*, les attitudes coloniales du gouvernement fédéral envers les Inuits. Ils arrivent à la conclusion suivante :

The Book, the book-form itself, represents a remarkable bearer of colonial power relations. *The Book* was a device used in attempts to impose a colonial regime; to regulate the bodies and practices of Inuit in a manner that better suited the Canadian State. It also reflected the contradictory policy goals of the government : on the one hand it wanted to promote Inuit self-reliance, while on the other hand it wanted to direct that self-reliance and had to accommodate the provision of newly emerging welfare State social programs²³³.

Le ton paternaliste de *The Eskimo Book of Knowledge* et de *The Book of Wisdom for Eskimos*, les propos condescendants (infantilisants et généralisants) qui y sont tenus²³⁴ tout comme les images qui le soutiennent contribuent à créer un discours prescriptif qui réduit les Inuits à un statut d'enfants à qui il faut tout apprendre. Comme le mentionne Nungak, « In the mind-set of the authors, Inuit are primitive, uncivilized, dirty, louse-infested, un-hygienic and uneducated; fit to be transformed into something else be right-minded Qallunaat (white men)²³⁵ ». Tout porte à croire que les auteurs d'un tel discours se sont inspirés du discours infantilisant sur la représentation des Inuits élaborée au début du 20^e siècle par des publicistes

²³³ *Ibid.*, p. 217.

²³⁴ Le chapitre « Where Sickness Comes From » du *Book of Wisdom* débute de cette façon et révèle sans conteste des propos condescendants communiqués aux Inuits: « Not long ago a lot of people got sick in the same camp. They all had the same sickness. They had a lots of good food. They had a good camp. They were very happy before the sickness came. The one young man got sick. Everyone liked him and they were sorry. Everyone went to see the sick young man. In a few days a lot of the people were sick. All had the same sickness as the Young man. It was not happy camp now. » (p. 2) Nulle part n'est mentionné le fait que la maladie ait pu avoir été introduite par la culture colonisatrice...

²³⁵ Zebedee Nungak, « Guided by Books of Wisdom and Knowledge », *op. cit.*, p. 36.

et cinéastes pour asseoir leur autorité et ce, par le biais de brochures « éducatives ». En effet, à cette époque, l'Inuit est couramment représenté comme un personnage naïf, soumis et bon enfant²³⁶ à qui il faut maintenant tout apprendre.

Ces textes (avec la Bible), distribués sous forme de livres, marquent l'entrée en scène d'une littérature écrite qui circule dans l'Arctique canadien. De plus, le mot écrit (le texte), depuis l'introduction de la Bible, jouit d'une certaine autorité chez les Inuits et influence bien entendu l'impact qu'ont eu ces documents de la surveillance sur la culture inuite²³⁷:

That *The Book of Wisdom* is a text in book form should also not go unremarked. The concept of « wisdom » implies authority. There is a parallel here with the authority of the only other book most Inuit, at the time, had encountered; the Bible – the word of God– another «Book of Wisdom». Wisdom comes in book form. The book, a western modality of inscription, displaces the wisdom of an oral culture. The Book of Wisdom inaugurates a process where Inuit will come to see that knowledge must take this new form to be knowledge²³⁸.

Dans la citation précédente, McNicoll, Tester et Kulchyski montrent que l'autorité du savoir résiderait désormais dans la matérialité du texte écrit, au détriment de la tradition orale inuite. C'est par le livre que se transmet la voix de Dieu, puis celle du « Savoir » et de la « Sagesse ». Les Inuits accèdent donc à la « Vérité » par le biais de la lecture. Ce que le Blanc connaît, et ce qu'il enseigne par l'entremise de livres, dépasse le savoir traditionnellement oral des Inuits: sa parole indique le chemin à suivre pour grandir, se civiliser, devenir un bon serviteur de Dieu, un bon sujet du Roi ou un bon citoyen canadien. Le Blanc, dont la supériorité paraît incontestable, agirait comme le « Père » de tous les Inuits.

Par ailleurs, dans le chapitre « Qallunaat Schooling: Assimilation in the Colonial Period » cité précédemment, McGregor ajoute que le prestige typiquement occidental accolé au mot écrit et auquel s'oppose la tradition orale inuite se serait intensifié dans l'Arctique

²³⁶ Daniel Chartier, *op. cit.*, p. 184-185.

²³⁷ Frédéric Laugrand, *Mourir et renaître : la réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien*, Les Presses de l'Université Laval, coll. « Religions, cultures et sociétés », 2002, p. 311-312.

²³⁸ Paul McNicoll, Frank Tester and Peter Kulchyski, cité par Heather E McGregor, *Inuit Education and Schools in the Eastern Arctic*, Vancouver, UBC Press, 2010 p. 61.

canadien lors de l'ouverture de nouvelles écoles nordiques. Ainsi, comme le souligne McGregor : « Students were taught [dans les écoles résidentielles] that important knowledge must be found in books; [...] that listening, reading and writing are what will make you successful [...] »²³⁹. » Certes, au début des années 1960, le gouvernement fédéral du Canada met en place une stratégie d'assimilation par l'éducation²⁴⁰. Il instaure un programme d'alphabetisation qui se traduit par une obligation d'envoyer les jeunes Inuits à l'école où ils reçoivent une éducation en anglais (pour la plupart) et calquée sur des modèles occidentaux. Entre 1955 et 1970, que les écoles soient locales (dans les communautés inuites) ou résidentielles (ailleurs au Canada), les programmes scolaires sont « pensés dans des perspectives étrangères aux Inuit »²⁴¹; ce sont ceux qui sont en vigueur en Alberta, au Manitoba et en Ontario, qui sont importés au Nord. L'objectif principal de ces programmes est d'occidentaliser les jeunes Inuits, de les « acculturer »²⁴². Dans son article « School Days » paru en 2000, Nungak évoque ce nouveau système d'éducation et tire la conclusion suivante : « This education cum-punishment displaced the gentle and firm show-by-example upbringing practices of our parents, and caused immediate stress trauma in many Inuit children »²⁴³. » Pour l'apprentissage de la lecture, les enseignants des écoles distribuent à leurs élèves des textes de la série américaine *Dick and Jane* et à travers elle, est véhiculée une somme d'images et de valeurs à l'occidentale. Ainsi, tout le matériel didactique disponible dans les écoles de l'Arctique canadien est profondément *qallunaat*: « Texts and workbooks depicted a world of which Inuit children had no concept. Stories and lessons might deal with a zoo, a milkman, traffic lights or horses, all as strange as the far side of the moon »²⁴⁴. » Enfin, l'alphabetisation « de masse » (pour reprendre l'expression de Laugrand et Osten) qui débute à la fin des années 1950, dans une langue et dans un système éducationnel étrangers à la culture inuite, a contribué à créer un « enfermement », un conflit culturel interne, une « faim

²³⁹ Heather E. McGregor, *op. cit.*, p. 69.

²⁴⁰ Frédéric Laugrand et Jarich Oosten, « Éducation et transmission des savoirs inuit au Canada », *Études/Inuit/Studies*, 33, 1-2 (2009), p. 8.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 10.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ Zebedee Nungak, « School Days », *Above & Beyond*, vol. 12, n° 4, July/August 2000, p. 41.

²⁴⁴ R. Quinn Duffy dans Heather E. McGregor, *op. cit.*, p. 72.

culturelle²⁴⁵ », comme l'appelle Nungak, surtout pour cette première génération d'Inuits insérée systématiquement dans ce programme et à laquelle appartient Nungak:

Avoir été « éduqué » selon la manière *qallunaat*, explique Nungak, a été un choc sismique pour ma génération. Nous devons laisser derrière nous notre propre « éducation » à la manière inuite, végétant dans les sous-produits négatifs inévitables comme résultat d'un tel écart. Ce bouleversement a commencé par l'effilochement des amarres qui nous reliaient à nos familles, à notre environnement, à notre langue et à notre culture. Nos anciennes attaches se sont rompues tandis que nous vivions un choc du futur, ici maintenant, dans le monde de Dick et Jane²⁴⁶.

Dans le même ordre d'idées, Nungak mentionne, dans un autre texte : « There was absolutely no Fun with Dick and Jane as we Inuit children crashed head-on into the English language. The cultural shocks and tremors have never completely worn off those of us who were zapped with such literature²⁴⁷ ».

Dans son autobiographie *Je veux que les Inuit soient libres de nouveau*²⁴⁸, Taamusi Qumaq mentionne que les parents inuits, de leur côté, n'avaient aucune idée de ce qui était enseigné dans les écoles implantées par le gouvernement fédéral au moment de leur mise en place et que cela les inquiétait considérablement. Comme le soutient Qumaq, pour les parents, il était important que les jeunes Inuits qui fréquentaient l'école « ne perdent pas leur propre culture et leur propre langue » et qu'ils « apprennent à vivre et à survivre dans la nature²⁴⁹ ». Or, à en croire Nungak, ces jeunes expérimentaient chaque jour à l'école le choc des cultures. À la fin des années 1960, au moment où les Inuits prennent conscience de ce qui

²⁴⁵ Nungak écrit : « Ceux qui ont connu la faim et souffert de la famine gardent toute leur vie la marque de cette expérience. La faim culturelle du premier type que je décris peut handicaper le sens d'identité d'une personne et altérer son caractère. Plusieurs d'entre nous portent ces cicatrices. », dans « Des esquimaux d'expérimentation », *Inuktitut Magazine*, n°87, 2000, p. 3-16.

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ Zebedee Nungak, « Qallunaat 101 », *This Magazine*, avril 2004.

²⁴⁸ Taamusi Qumaq, *Je veux que les Inuit soient libres de nouveau. Autobiographie (1914-1993)*, Québec, Presses de l'Université du Québec, coll. « Jardin de givre », 2010, 135 p.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 101.

se passe à l'école, « tous les parents partageaient ces préoccupations²⁵⁰ » concernant l'avenir de leurs enfants et de manière plus large, de leur culture.

Aujourd'hui, l'étude de ces textes (*The Eskimo Book of Knowledge*, *The Book of Wisdom for Eskimo* ou encore la série *Dick and Jane*) révèle sans conteste, pour les auteurs qui s'y sont penchés et dont Nungak fait partie, des attitudes coloniales bien ancrées. Ces documents contribuent clairement, comme l'écrit Bhabha, à « construire le colonisé comme une population de dégénérés sur la base de l'origine raciale²⁵¹ »:

Frozen in time and the written words, such writings [en parlant du *Eskimo Book of Knowledge* et du *Book of Wisdom for Eskimos*] are capsules of a mind-set worthy of closer examination. In them, great wallops of gratuitous advice were dished out to Inuit, who were instructed, step by detailed step, on how to be better Eskimos than they already were.²⁵²

Enfin, ces documents témoignent de l'instauration et de l'évolution d'un discours colonial dans l'éducation des Inuits entre les années 1930 et 1970. Comme le souligne Nungak (dans la citation précédente), l'identité inuite perd peu à peu ses propres repères culturels puisque le modèle à suivre, avec sa finalité présumée, est désormais celui qui est dicté par l'Autre, le Blanc, soit un modèle à racine unique (qui ne considère pas la multiplicité des identités et des cultures). On comprend mieux pourquoi la figure qu'incarne l'Autre est alors considérée, comme le soutient Glissant, comme le fondement de l'existence postcoloniale.

2.4 L'Autre et sa parole

L'identité n'est pas un concept figé, réductible et transparent, même si c'est ce que le discours colonial voudrait bien nous faire croire. L'identité, comme l'entend Glissant est plutôt « tributaire de la façon dont une société participe de la relation globale, s'inscrit dans

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ Homi K. Bhabha, *op. cit.*, p. 127.

²⁵² Zebedee Nungak, « Guided by Books of Wisdom and Knowledge », *op. cit.*, p. 35.

cette vitesse, en contrôle ou non le charroi²⁵³ ». Jean-Jacques Simard abonde dans le même sens lorsqu'il affirme que

l'identité inuit, toujours définie dans son rapport à l'altérité blanche, n'est pas une réalité fixée une fois pour toutes, ni ne s'attache à des traits « objectifs » empiriquement observables (chasse et pêche, chiens et igloos, primauté des rapports parentaux, [...]), mais constitue au contraire un projet mouvant dans une situation historique changeante [...]²⁵⁴.

La quête identitaire de Nungak qui oriente son texte autobiographique évoqué au premier chapitre s'inscrit d'ailleurs dans cette démarche; la recherche de ses ancêtres écossais illustre cette idée de « projet mouvant dans une situation historique changeante²⁵⁵ » et dépasse, de ce fait, la simple quête individuelle : « It is a fact of life all over the Inuit homeland in Arctic Canada that the progeny of Qallunaat (White People) have existed for generations amongst Inuit. [...] People of mixed Inuit/Qallunaat parentage are [very] common today [...]²⁵⁶. »

Comme nous l'avons vu précédemment, le travail de décolonisation passe avant tout par une remise en question du discours colonial, qui plus est, par une remise en question de l'identité figée du colonisé que ce discours promeut; le peuple assujéti entreprend alors de sortir du territoire « culturel-originel » construit par le discours de la société dominante, il refuse désormais de porter le masque de l'« identité racine » modelé par le colonisateur : « L'errant [le colonisé] récuse l'édit universel, généralisant, qui résumait le monde en une évidence transparente, lui prétendant un sens et une finalité pré-supposés²⁵⁷. » La pensée de l'errance, comme la définit Glissant, cherche à s'échapper du dogmatisme du territoire exclusif en prônant le décentrement et l'ouverture vers l'ailleurs, un ailleurs qui n'est jamais

²⁵³ Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, *op. cit.*, p. 155-156.

²⁵⁴ Jean-Jacques Simard, « Par-delà le Blanc et le mal: rapports identitaires et colonialisme au pays des Inuit », *Sociologie et sociétés*, 15, 2 (1983) p. 56.

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ Zebedee Nungak, « Part Qallunaaq. From Hudson Bay to the Firth of Tay : Searching My Scottish Grandfather », *op. cit.*, p. 1.

²⁵⁷ Édouard Glissant, *op. cit.*, p. 33.

connu d'avance²⁵⁸ et qui peut donc être très déroutant. Puisque le décolonisé vit dans un exil intérieur – la colonisation l'ayant soumis à une vie d'errance - il doit revendiquer, par une prise de parole, le droit à son « territoire culturel », à son identité qui, à l'image du rhizome, « n'est plus toute dans la racine, mais aussi dans la Relation²⁵⁹ » : « La pensée de l'errance est une poétique, et qui sous-entend qu'à un moment elle se dit. Le dit de l'errance est celui de la Relation²⁶⁰. » Le « dit de l'errance », ce que j'appellerai la parole postcoloniale, conduit donc à une reconquête de l'histoire et de la mémoire de la société ou de la culture opprimée par laquelle l'individu aliéné tente de s'exprimer. Elle constitue une manière d'affirmer, dans le présent, ce qui subsiste de l'identité du passé (d'avant la colonisation), de mettre en mots la mémoire survivante.

Chez les Inuits du Nunavik, cette prise de parole aurait émergé assez prématurément, c'est-à-dire qu'elle aurait commencé à se faire entendre seulement quelques années après l'établissement de l'« administration coloniale » dans l'Arctique canadien. En 2012, Nungak reçoit le mandat de présenter une rétrospective du magazine *Inuktitut* depuis ses débuts afin de souligner le cinquantième anniversaire de la revue. Ce sont principalement les premiers numéros de la revue qui retiennent l'attention de Nungak, parce qu'ils témoignent de l'époque où « les Inuits étaient encore appelés "Esquimaux" », mais où leur mode de vie « subissait toutefois des modifications profondes²⁶¹ » :

La publication du premier numéro d'*Inuktitut* en 1959 a constitué tout un événement pour les Inuits. [...] Nous avons maintenant entre les mains une publication orientée sur la vie et la culture des Inuits, une publication qui servirait aussi d'outil documentaire sur les différents aspects du « progrès » qui commençait à voir le jour dans l'ensemble de l'Arctique. Cet outil avait aussi la possibilité de rapprocher les grandes distances séparant les personnes et les localités de l'Arctique²⁶².

²⁵⁸ Samia Kassab-Charfi et al., *Autour d'Édouard Glissant: lectures, épreuves, extensions d'une poétique de la relation*, Presses Universitaires de Bordeaux, Pessac, 2008, p. 228.

²⁵⁹ Édouard Glissant, *op. cit.*, p. 31.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 31.

²⁶¹ Zebedee Nungak, « Cinq décennies de la revue *Inuktitut* », *Inuktitut Magazine*, n° 112, printemps 2012, p. 19.

²⁶² *Ibid.*, p. 17.

Ainsi, la reconquête de l'histoire et de la mémoire des Inuits, comme le laisse entendre Nungak, s'amorce dès 1959 à l'intérieur même d'un périodique, seul moyen efficace, à l'époque pour se « regrouper » et communiquer : « Lorsque j'ai commencé à regarder les numéros antérieurs de la revue *Inuktitut*, j'ai été fasciné par son histoire tangible des Inuits enregistrée dans l'imprimé, la photographie et les dessins, et j'ai été accroché²⁶³. » Cette publication annonce les prémises d'un « contre-discours » (même s'il ne s'affiche pas comme tel) qui se déploiera tranquillement en marge de l'idéologie coloniale (qui vise la diffusion de valeurs politiques, économiques et sociales de la culture dominante).

En effet, puisque la parole postcoloniale est un discours de la mobilité, de la circularité, de la trace, de l'opacité (de la singularité non réductible de l'identité du colonisé) et de la relation, elle s'oppose nécessairement au discours de la fixité, de la linéarité, de la généralisation, de la transparence, de l'identité-racine, des vérités absolues et de la conquête qu'est celui de la colonisation. Elle conçoit les différences culturelles non pas comme un obstacle à la Relation, mais plutôt, comme le souligne Bhabha, comme une manière enrichissante d'entrer en contact avec la culture de l'Autre :

La différence culturelle ne représente pas seulement le différend entre des contenus opposés ou des traditions antagoniques de valeurs culturelles. Elle introduit dans le processus de jugement et d'interprétation culturels ce choc soudain du temps successif [...]. Nous devons toujours garder un espace supplémentaire ouvert pour l'articulation de savoirs culturels qui sont adjacents ou adjoints, mais pas nécessairement cumulatifs, téléologiques ou dialectiques²⁶⁴.

L'Autre qui prend la parole produit un discours au lieu d'en être l'objet et cela représente, comme le dit Glissant, un « événement ». Nungak utilise d'ailleurs la même expression, « événement », pour évoquer la publication du premier numéro de la revue *Inuktitut*. Le colonisé sort de son mutisme et de son silence en laissant échapper un cri, une voix qui résonne au-delà des murs de la colonisation : « le lieu était clos, mais la parole qui en est dérivée reste ouverte²⁶⁵. » Cette parole qui est libérée n'est pas facile à apprivoiser pour les auteurs. Elle s'exprime souvent par une poétique de la trace et du fragment, car la

²⁶³ *Ibid.*, p. 21.

²⁶⁴ Homi K. Bhabha, *op. cit.*, p. 255-256.

²⁶⁵ Édouard Glissant, *op. cit.*, p. 89.

mémoire, dépouillée de nombreux repères culturels et identitaires, comme en témoignent certains textes de Nungak²⁶⁶, est défaillante, affolée, blessée ou trouée de silences (conséquences de la colonisation)²⁶⁷. Cette mémoire qui s'exprime par l'imaginaire, nous dit Glissant, sert à apprivoiser le temps: « [elle] parle plus haut et plus loin que les chroniques ou les recensements²⁶⁸. » Le moment de cette prise de parole incarnerait, en lui-même, un événement historique²⁶⁹. Comme le rappelle Nungak, le lancement de la revue *Inuktitut* a lieu durant une période charnière de l'histoire des Inuits: « Les gens déménageaient dans des villages. Leurs enfants étaient en train de se faire endoctriner par une éducation systématique dans les externats fédéraux. Les Inuits étaient en transition entre la vie semi-nomade et l'existence plus encadrée dans des emplacements sédentaires²⁷⁰. » Même si « les revendications territoriales, les droits des Autochtones et la quête d'autodétermination étaient encore à des années-lumière politiques de la conscience de qui que ce soit, la parole inuite se met en marche durant les années 1960. Dès 1962²⁷¹, les Inuits abordent des sujets d'envergure par l'entremise du magazine *Inuktitut*: un nouveau système d'écriture est proposée et l'esquisse d'un projet qui devait mener à la création du Nunavut est publiée.

Comme en témoigne l'article de Frédéric Laugrand « Écrire pour prendre la parole : conscience historique, mémoires d'aînés et régimes d'historicité au Nunavut »²⁷² paru en 2002, la mémoire inuite, plus particulièrement la mémoire sociale deviendra un instrument de revendication culturelle et politique pour les Inuits au cours des années 1970. En effet, il faut

²⁶⁶ Je fais ici référence aux textes de Nungak qui traitent de la « faim culturelle », ce sentiment de perte des repères identitaires, parmi lesquels, « Des Esquimaux d'expérimentation » (*Inuktitut Makazine*, n° 83, 2000, p. 3-16), « E9-1956 » (*Inuktitut Makazine*, n° 88, 2000, p. 33-37), « School Days » (*Above & Beyond*, vol. 12, n° 4, July/August 2000, p. 40-43).

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 25.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 86.

²⁶⁹ Literacy leads to the development of historic consciousness. It allows scrutiny of a fixed past. It enables distinctions to be made between truth and error and so permits the development of 'a more conscious, critical, and comparative attitude to the accepted world picture'. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, *op. cit.*, p. 81.

²⁷⁰ Zebedee Nungak, « Cinq décennies de la revue *Inuktitut* », *op. cit.*, p. 19.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 21-23. Nungak cite le numéro d'*Inuktitut* de mai 1962.

²⁷² Frédéric Laugrand, « Écrire pour prendre la parole : conscience historique, mémoires d'aînés et régimes d'historicité au Nunavut », *Anthropologie et sociétés*, vol. 26, no 2-3, 2002, p. 91 à 116.

attendre ces années avant que se mette en branle un réel mouvement de résistance dans les milieux inuits. À ce moment-là, la mémoire sociale, qui s'exprime notamment par le biais de l'écriture²⁷³, annonce les débuts d'une prise de parole inuite organisée. En effet, à la fin des années 1970 et au début des années 1980, lorsque les premiers Inuits à avoir fréquenté les écoles ou les pensionnats introduits par le gouvernement fédéral – et dont fait partie Nungak – regagnent leur communauté respective et que les premiers contrecoups de la sédentarisation sur cette jeune génération se font sentir, « l'idée de brandir une histoire commune pour mieux faire valoir des revendications globales s'impos[e]²⁷⁴ ». Comme l'explique Laugrand, pour y arriver, les Inuits doivent se réapproprier les savoirs ancestraux, sauvegarder la mémoire des aînés, bref affirmer leur spécificité culturelle pour mieux faire valoir leurs droits sur les scènes politiques régionale et nationale. La mémoire deviendra rapidement un instrument de revendication idéal, une arme politique sans pareil dans les différents périodiques inuits, comme à la radio communautaire²⁷⁵. Ce moment important témoigne également des débuts d'une littérature inuite écrite par les Nunavimmiuts qui est publiée et diffusée à travers le Nunavik et parfois même à travers tout l'Arctique canadien. En effet, « les années 1970 et 1980 ont [...] été marquées par un essor extraordinaire du

²⁷³ Comme le souligne Laugrand, « Après l'apparition de *Nunatsiaq News* en 1972, une revue du même style qu'*Inuit Today* vit le jour au Québec arctique en 1974 (*Taqralik*) où se négociait alors la Convention de la baie James et du Nord québécois (1975). La création d'une multitude de revues et journaux locaux, la mise sur pied de radios locales, de musées, la promotion de l'inuktitut y compris dans des régions où il avait disparu constituaient autant de signes de ce changement [soit « l'essor des revendications inuit pour l'obtention de plus d'autonomie dans la gestion de leurs affaires » et qui correspond à ce que j'appelle, pour reprendre les mots de Glissant, un « événement historique »]. *Ibid.*, p. 95.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 98.

²⁷⁵ La radio communautaire est un lieu de diffusion très important dans les milieux inuits. Malheureusement, je ne peux rendre compte, dans ce mémoire, de toute son influence dans la transmission de la mémoire culturelle inuite. Par ailleurs, je tiens à citer Nungak qui commente les débuts de la diffusion d'émissions de radio en inuktitut au Nunavik : « Environ au même moment [autour des années 1959 et des premières publications de la revue *Inuktitut*], le CBC Northern Service commençait à diffuser des programmes en inuktitut par la radio en ondes courtes. On attendait avec impatience d'entendre la voix d'Annie Pudloo au moment de diffusion prévu. Les auditeurs se regroupaient près des postes de radio disponibles pour "faire du Pudloo", transformant le nom de l'animatrice en une expression affectueuse. Plus tard, la voix iconique d'Elijah Menarik devint le pilier des programmes radio en inuktitut. » Zebedee Nungak, « Cinq décennies de la revue *Inuktitut* », *op. cit.*, p. 19.

journalisme inuit dans le Nord²⁷⁶ ». Comme le souligne Sharon Rankin dans son introduction à sa bibliographie des périodiques inuits publiée en 2011,

[d]ans toutes les régions du Canada, des associations inuites ont entrepris de publier [dès les années 1970] des bulletins et des magazines pour faire connaître leurs activités et stimuler la réflexion sur les grands enjeux nordiques, notamment les revendications territoriales, l'autonomie gouvernementale, les droits des Autochtones, le développement économique, les politiques sociales et la préservation des savoirs traditionnels²⁷⁷.

2.5 Une littérature en émergence

La littérature inuite fait aujourd'hui partie de ce que l'on appelle les littératures émergentes. Pour cette raison, on ne peut pas envisager son étude comme celle d'une « grande » littérature consacrée depuis plusieurs siècles (comme c'est le cas des littératures européennes). Jean Bessière définit le concept d'émergence comme spécifique à un contexte postcolonial. Une littérature émergente serait un « nouvel ensemble littéraire » qui vient s'ajouter à d'autres ensembles littéraires préexistants dont il se nourrit bien souvent, mais dont il se distingue par sa nouvelle sélection et son organisation particulière de concepts culturels, historiques, politiques, idéologiques, etc. En ce sens, la prose inuite est évidemment influencée par les littératures européennes et américaines (également par les textes d'explorateurs, de missionnaires ou d'anthropologues), mais, comme le souligne McGrath dans sa thèse de doctorat, étant donné que les formes qu'ils empruntent ne sont pas toujours familières aux auteurs, elle est structurée plus librement et il devient difficile de classer les récits inuits selon des genres particuliers aux histoires littéraires traditionnelles. De plus, selon Jean Bessière, « la littérature émergente est cette littérature qui fait de diverses données littéraires, culturelles, historiques, politiques, idéologiques, ses conditions, qui les recompose suivant ce qui est la recomposition de diverses historicités – où il y a traitement du présent²⁷⁸. » Ainsi, les littératures émergentes questionnent la séparation entre le présent et le

²⁷⁶ Sharon Rankin, *A Bibliography of Canadian Inuit Periodicals*, Québec, Presses de l'Université du Québec, coll. « Droit au pôle », 2011, p. 7.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 7.

²⁷⁸ Jean Bessière, « Penser les littératures émergentes. Émergence et institution symbolique », dans *Littératures d'émergence et mondialisation*, sous la dir. de Sonia Faessel et Michel Pérez, Paris, In Press, 2004, p. 54.

passé née d'un rapport à l'histoire et au temps typiquement occidental. Elles interrogent ainsi forcément l'historicité de la colonisation, définie par Glissant comme linéaire et suivant une trajectoire définie par la découverte et la conquête, par l'exportation de modèles et de savoirs « universels » et « généralisants » (langue, religion, idéologie, etc.). Comme le souligne également Bhabha, le discours de la minorité

conteste les généalogies « originaires » qui mènent à des assertions de suprématie culturelle et de priorité historique. [...] [Il] révèle l'insurmontable ambivalence qui structure le mouvement équivoque du temps historique. Comment rencontrer le passé comme une antériorité qui introduit sans cesse une altérité dans le présent? Comment alors raconter le présent comme une forme de contemporanéité qui n'est ni ponctuelle ni synchrone²⁷⁹?

Les littératures émergentes constituent en conséquence une manière de réinventer l'histoire et elles le font au moyen de « fictions de réappropriation » dont la fonction est d'ouvrir la symbolique de l'histoire²⁸⁰. Elles préconisent en cela une historicité factuelle et symbolique qui se traduit, dans l'écriture, par une « pratique du détour » (de la trace, du fragment), une évocation symbolique des situations²⁸¹. Ainsi, « conscients du rôle joué par les récits dans la construction de la réalité, des écrivains autochtones s'efforcent de cerner et de contrer, par l'écriture et dans l'écriture, la distorsion de l'histoire et la négation de la parole²⁸² ». Cette idée est reprise par Nungak, notamment dans un article de 2003 dans lequel il écrit : « Let us for a moment imagine a reverse order of the colonial process²⁸³. » De plus, un essai de Nungak paru en juin 2003 intitulé « Correct the distorted history of Canada » permet d'illustrer de manière concrète cette volonté qu'ont certains auteurs autochtones de contrer cette « distorsion de l'histoire et la négation de la parole » par une réécriture fictive de l'histoire. Dans cet essai, Nungak met de l'avant sa propre interprétation de l'histoire – au nom des Inuits – et le rôle qu'ont joué les Inuits dans l'histoire, en tant qu'acteurs. Pour Nungak, les Inuits, contrairement à ce que raconte l'histoire « officielle », n'ont pas fait que

²⁷⁹ Homi K. Bhabha, *op. cit.*, p. 248.

²⁸⁰ Jean Bessière, *op. cit.*, p. 57.

²⁸¹ Édouard Glissant, *op. cit.*, p. 85.

²⁸² Isabelle St-Amand, « Discours critiques pour l'étude de la littérature autochtone dans l'espace francophone du Québec », *Études en littérature canadienne*, vol. 35, no 2, 2010, p. 45.

²⁸³ Zebedee Nungak, *op. cit.*, octobre 2003.

subir les événements les mettant en scène. L'article de Nungak, « Books of Wisdom and Knowledge for Qallunaat », est également un bon exemple de « fiction de réappropriation », d'« évocation symbolique des situations ». Dans cet essai, Nungak cherche un antidote (pour les Inuits) au « Terminal Paternalism » – à l'ignorance et au complexe de supériorité de la culture blanche – contenu et inscrit dans des livres aussi déterminants dans l'avenir de la culture inuite que l'ont été *The Eskimo Book of Knowledge* et *The Book of Wisdom for Eskimos*. Pour Nungak : « the best solution seems to be to reflect these writings on distorsion mirrors, the kind found in southern amusement parks²⁸⁴. » Nungak s'applique donc, dans son essai, à imaginer la réécriture de ces deux livres en donnant, cette fois-ci, la parole aux Inuits. Avec humour et dérision, le point de vue inuit devient, dans le texte de Nungak, celui qui produit un savoir destiné à l'éducation des *Qallunaat* qui envisageraient de vivre sur le territoire inuit (l'Arctique). Dans cet essai, Nungak réussit, dans et par l'écriture, à renverser le pouvoir puisque l'Inuit prend la place du *Qallunaat* en écrivant et dictant l'histoire à sa manière.

De manière plus globale, cet essai de Nungak (pour n'évoquer que lui) questionne essentiellement l'idéologie et l'historicité coloniales, il cherche à « corriger fondamentalement l'attitude officielle canadienne à l'endroit des Inuits²⁸⁵ ». Il met ainsi de l'avant ce qu'appelle Nungak un « nationalisme esquimau » qui assurerait aux Inuit une protection contre la « servilité » et qui diffuserait des « icônes esquimaudes du Canada [...] plus profondes que des sculptures en pierre à savon et quelques mots dans les dictionnaires anglais ou français²⁸⁶ ». À la lecture de cet article de Nungak, la littérature devient une manière, comme dans le cas du premier roman inuit, *Le harpon du chasseur*²⁸⁷, de réactiver une mémoire blessée par la colonisation, de survivre culturellement par la transmission d'une

²⁸⁴ Zebedee Nungak, « Books of wisdom and knowledge for Qallunaat », *Windspeaker*, vol. 23, no 6, septembre 2005, p. 18.

²⁸⁵ Zebedee Nungak, « Nationalisme esquimau », *Inuktitut Magazine*, n°111, hiver 2011, p. 85.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 93-95.

²⁸⁷ Markoosie, *Le harpon du chasseur*, Québec, Presses de l'Université du Québec, coll. « Jardin de givre », 2011, 186 p.

parole²⁸⁸. L'important n'est pas uniquement ce que les histoires racontent, autrement dit, leur contenu, mais également le fait qu'elles soient racontées, partagées et transmises dans la communauté : « L'intégrité et la fiabilité de la tradition inuite relative à la tenue de dossiers, entièrement de mémoire humaine et transmise verbalement à travers les générations, méritent d'être mises en valeur²⁸⁹. » La mémoire devient ainsi une manière d'appivoiser le temps²⁹⁰. En conséquence, la littérature émergente s'inscrit dans un passage à l'acte politique et culturel : écrire signifie prendre la parole, s'affranchir, s'affirmer. Comme le mentionnent Ashcroft, Griffiths et Tiffin, « the seizing of the means of communication and the liberation of post-colonial writing by the appropriation of the written word become crucial features of the process of self-assertion and of the ability to reconstruct the world as an unfolding historical process²⁹¹. » L'outil autrefois utilisé par le discours de la colonisation, soit le texte écrit, se voit saisi par les colonisés qui en font une arme de revendication. On assiste alors à un renversement des codes : l'écriture rend désormais possible la décolonisation (comme l'entrevoient Glissant et Bhabha), introduit un passage à l'acte politique et culturel et de manière globale, encourage la prise de parole.

La publication de textes de toutes sortes dans les périodiques, édités par des Inuits dès les années 1970²⁹², comme il en a été question précédemment, prend la forme d'un mouvement de résistance. Elle est un bon exemple de passage à l'acte politique et culturel, de dévoilement du processus historique. Cette idée qui naît, à la fin des années 1970, de brandir une « histoire inuite commune », comme l'évoque Laugrand²⁹³, influence incontestablement la prise de parole inuite. Les nouveaux dirigeants politiques inuits (parmi lesquels Charlie Watt, qui a fondé en 1972 la Northern Quebec Inuit Association et Zebedee Nungak) qui désirent assurer leur leadership en brandissant une histoire inuite commune, publient leurs

²⁸⁸ Daniel Chartier, « Introduction », dans *Le harpon du chasseur*, Québec, Presses de l'Université du Québec, coll. « Jardin de givre », 2011, p. 3.

²⁸⁹ Zebedee Nungak, « Ancêtres dans l'igloo », *Inuktitut Magazine*, n°108, été 2010, p. 55.

²⁹⁰ Édouard Glissant, *op. cit.*, p. 156.

²⁹¹ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *Op. cit.*, p. 82.

²⁹² Avant les années 1960, les périodiques qui circulent dans l'Arctique sont édités par les missionnaires ou le gouvernement fédéral. Voir Sharon Rankin, *op. cit.*, p. 7.

²⁹³ Frédéric Laugrand, *op. cit.*, p. 98.

essais (surtout des textes d'opinion et d'information) dans des périodiques. Cette réunion des disciplines historique et littéraire en un même lieu de contestation rejoint l'idée de Laurent Mailhot selon laquelle, « l'histoire et la littérature s'interpénètrent étroitement en situation coloniale, en situation d'émergence et d'autonomisation²⁹⁴ ». Pour les dirigeants inuits, le texte imprimé représente un moyen de communiquer à travers l'Arctique de manière efficace. Par ailleurs et pour reprendre la citation mise en exergue au début du chapitre : « [w]riting does not merely introduce a communicative instrument, but also involves an entirely different and intrusive (invasive) orientation to knowledge and interpretation²⁹⁵ ». Ainsi, les Inuits qui ont reçu une formation dans le Sud s'avèrent mieux armés que leurs aînés pour défendre leurs droits auprès des gouvernements (ne serait-ce que par la maîtrise de l'anglais et dans certains cas du français). Dans un essai publié en 2000 dans le magazine *Inuktitut*, Nungak témoigne de l'utilité de son instruction *qallunaat* auprès des communautés inuites :

Tout en voyageant plus avant sur notre itinéraire de formation *qallunaaq*, la plupart d'entre nous devinrent affligés de ce que j'appelle le Syndrome des extrêmes du plus inutile/utile (SEPIPU). Nous devenions inutiles dans les habiletés naturelles des Inuits [...]. Cependant, nous devenions absolument indispensables pour les négociations grandissantes avec le gouvernement et l'interaction avec les *Qallunaat* en général²⁹⁶.

Constatant l'ampleur que prenait le mouvement d'occidentalisation dans toutes les communautés, plusieurs auteurs ont réalisé qu'il devenait nécessaire pour les Inuits de se rassembler afin d'aborder les nouveaux enjeux territoriaux, économiques, culturels auxquels ils étaient confrontés²⁹⁷. Selon Penny Petrone dans son anthologie sur la littérature inuite

²⁹⁴ Laurent Mailhot, « Problèmes d'histoire littéraire du Québec ou la littérature comme critique de l'histoire », *Des humanités*, « Paragraphes », Université de Montréal, Département d'études françaises, 1989, p. 67.

²⁹⁵ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *op. cit.*, p. 82.

²⁹⁶ Zebedee Nungak, « Des Esquimaux d'expérimentation », *Inuktitut Magazine*, n°87, 2000, p. 13.

²⁹⁷ Dans son autobiographie, Taamusi Qumaq explique ce besoin qu'ont les Inuits de se rassembler : « En 1964, les leaders inuits du Nord québécois se rencontraient pour la première fois. La réunion eut lieu à Kuujjuaq (Fort Chimo). [...] C'est l'époque où les Inuit commençaient à peine à réaliser ce qu'ils devaient faire pour leur avenir. [...] Cela nous a pris du temps pour nous organiser. [...] Auparavant, nous ne nous inquiétions pas de grand chose sauf de trouver de la nourriture. Nous avons dû nous adapter aux changements. » (p. 94-96) Puis quelques pages plus loin, Qumaq évoque ce qui préoccupe, de manière généralisée, toute la communauté inuite du Nord du Québec : [En 1968], les

(*Northern voices. Inuit writing in English*²⁹⁸) publiée en 1988, ces jeunes auteurs expriment, dans leurs textes, les questionnements d'une génération en crise d'identité qui tente de trouver une manière de vivre selon ses traditions malgré les influences occidentales omniprésentes. Les textes publiés reflètent inévitablement une réalité sociale conflictuelle. Les périodiques comme *Inuktitut* (1959), *Inukshuk* (1973), *Taqralik* (1974) et *Inuit Today* (1975), deviennent rapidement des lieux de discussion, des véritables forums politiques²⁹⁹. En 1974, on débat des enjeux de la Convention de la Baie James et Nord québécois au Nunavik dans les pages de la revue *Taqralik*. Les leaders inuits prennent la parole, discutent de l'organisation du programme politique dans les différentes communautés et sur la scène nationale. Dans son article « Problèmes d'histoire littéraire du Québec », Laurent Mailhot affirme que chez les grands orateurs, journalistes et essayistes, « le rapport à l'histoire n'est pas que politique³⁰⁰ ». En situation coloniale, le rapport à l'histoire dépasse effectivement le politique. Les textes des premiers activistes inuits, publiés dans des journaux, des magazines ou lus à la radio, doivent être retenus comme de la littérature:

Ce qu'ils disent, ce qu'ils écrivent, déborde largement de ce qu'ils font, de ce qu'ils veulent faire. Leur action est en grande partie intellectuelle, culturelle, [...] ils cherchent à révolutionner ou à réformer les esprits, à raffermir les volontés, à stimuler la mémoire et l'imagination³⁰¹.

Ainsi, parce que les forces confrontées de l'oral et de l'écrit sont inévitables (puisque la culture inuite vit un moment de transition entre le passé oral et le développement d'une

Inuit commençaient à mieux comprendre ce qui arrivait à leurs enfants à l'école. Ils découvrirent ce qu'on y enseignait. [...] Cela nous préoccupait beaucoup. Il fallait trouver le moyen d'assurer que nos enfants soient correctement instruits, et cela comprenait l'enseignement en inuktitut. Alors nous avons commencé à contester les écoles fédérales. » (p. 101)

²⁹⁸ Petrone, Penny, *Northern voices. Inuit writing in English*, Toronto, University of Toronto Press, 1988, 353 p.

²⁹⁹ Le magazine *Taqralik* est probablement un des meilleurs exemples de périodique comme lieu de discussion et de négociation. Dans *A Bibliography of Canadian Inuit Periodicals*, Shanron Rankin écrit à propos de *Taqralik* : « Its pages contain information about issues and events of concerns to residents, primarily government and land claims negotiation. Each issue contains a community profile, letters to the editor, stories, reports on culture and sport events. » *Op. cit.*, p. 223.

³⁰⁰ Laurent Mailhot, *op. cit.*

³⁰¹ *Ibid.*, p. 67.

littérature écrite), la littérature inuite du Nunavik³⁰², tout comme les autres littératures émergentes, comme le souligne Bessière, obligent à repenser les frontières de la littérature.

Dans le même ordre d'idées, Robin McGrath, la grande spécialiste de la littérature inuite au Canada, soutient, dans sa thèse de doctorat *Canadian Inuit Literature : The Development of a Tradition*³⁰³ publiée en 1984, que le développement d'une littérature « périodique », dans des journaux et des magazines créés pour et par des Inuits, comparativement au développement de livres inuits, représente un mouvement plus significatif pour les débuts d'une littérature inuite, car même si plusieurs de ces périodiques sont publiés durant une courte durée ou ne contiennent qu'une mince proportion de matériel à valeur proprement « littéraire », ils encouragent des lecteurs et des auteurs aux capacités parfois limitées à lire et à écrire. Pour McGrath : « The newspapers [as] a "cultural 'snap shot' of a community coping with its problems, celebrating its identity, and adapting to the challenge of survival in a change oriented world" are the ones which make up the basic fabric out of which a new Eskimo literature is being shaped³⁰⁴. » Le souhait qu'exprime Nungak en 1984, au moment du 10^e anniversaire du magazine *Taqralik*, illustre bien le caractère dynamique des périodiques et l'encouragement à écrire qu'on y trouve, deux éléments essentiels, selon McGrath, pour la mise en place d'une littérature: « For the future, I hope TAQRALIK

³⁰² Dans un article publié en 1990, « The Development of Inuit Literature in English », la grande spécialiste de la littérature inuite, Robin McGrath explique qu'entre raconter une histoire et l'écrire, pour bons nombres d'Inuits, persiste la puissance de la représentation. Ainsi, selon McGrath, la transition entre le passé oral inuit et le développement d'une littérature écrite passe entre autres par le biais de l'image : « Inuit literature is also more firmly tied to graphic and concrete art than formerly. In the old days, storytellers and poets used music, facemaking, string games, dance, puppets, and other dramatic forms to illustrate their work. Small illustrative carvings or etchings were not unknown but they were not commonly linked to storytelling. Today, carvings are frequently used to illustrate narratives, usually through photographs in catalogues, and drawing, printmaking and photography is an important part of Inuit literature. Texts are often produced in conjunction of specific illustrations in the manner of Japanese art, and the comic strip can be found in literature for adults as well as children. » Dans Wolfgang Karrer et Hartmurt Lutz (dir. publ.), *Minority Literatures in North America. Contemporary Perspectives*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1990, p. 200-201.

³⁰³ Robin McGrath, *Canadian Inuit Literature : The Development of a Tradition*, Ottawa, Musée national de l'Homme, coll. «Mercure», 1984, 230 p.

³⁰⁴ McGrath cite ici, pour soutenir son propos, une étude de Hugh Naught sur l'histoire de la publication de journaux dans les Territoires du Nord Ouest, « Newspapers of the Modern Northwest Territories : A Bibliographic Study of Their Publishing History (1945-1978) and Publishing Records », University of Alberta, 1980, p. 1.

continues to develop and flourish as a tool of expression and forum of opinion for our people. [...] It is then up to YOU, reader. Write a letter to the editor, express an opinion and put together an article yourself now and then³⁰⁵. »

Dans les périodiques, on publie aussi des histoires personnelles, des légendes, des chansons et des fictions et ce, en version bilingue voire trilingue. Dans son introduction au premier volume de la série *Voices and Images of Nunavimmiut*, William Tagoona témoigne du développement rapide et de la popularité du magazine *Taqralik* :

Au début, *Taqralik* ne représentait que quelques feuilles de papier, mais il est rapidement devenu très populaire ; il était distribué partout au Nunavik. [...] Après quelques numéros seulement, quelque chose de surprenant arriva : les lecteurs commencèrent à écrire des histoires parce qu'ils désiraient raconter leur propre expérience. Ces histoires occupèrent bientôt une large part du magazine et contribuèrent à sa prospérité³⁰⁶.

Les périodiques occupent une place considérable dans le développement d'une prise de parole postcoloniale et d'une littérature inuite. Le texte considéré comme le premier « roman » inuit du Canada, *The Harpoon of the Hunter*³⁰⁷ de Markoosie a d'ailleurs été d'abord publié en trois parties dans le magazine *Inuttituut* (aujourd'hui *Inuktitut Magazine*) en 1969 avant d'être traduit et publié en livre dès 1970. C'est donc dire que la littérature écrite par des Inuits prend racine et se développe d'abord dans les périodiques. De ce fait, ceux-ci initient le passage entre une littérature de tradition orale et une littérature écrite. De plus, comme le souligne Chartier dans son introduction de la réédition du *Harpon du chasseur*, les critiques littéraires occidentaux commencent à considérer la littérature inuite comme faisant partie de la littérature mondiale à partir du moment où celle-ci s'inscrit sur

³⁰⁵ Zebedee Nungak, « An Eskimo's-Eye View of Some Anniversaries : Reflection and Outlook after 10 years or Taqralik », *Taqralik*, mai 1984, p. 13.

³⁰⁶ Je traduis de l'anglais : « At the beginning, *Taqralik* was only a few pages but it quickly became very popular ; it was distributed to every household in Nunavik. [...] After a few issues, something quite unexpected happened—the readers started to write with stories and experiences because they wanted to relate their own lives. These stories became an important part of the magazine and were a great contribution. », dans Minnie Grey et Marianne Stenbaek (dir. publ.), *Volume I : Stories and Tales*, « Voices and Images of Nunavimmiut », Montréal/Hanover, IPI Press, 2010, p. 11-12.

³⁰⁷ Markoosie [Patsauq], *Harpoon of the Hunter*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1970.

papier. Autrement dit, « bien qu'ils [les critiques] reconnaissent une valeur à la transmission orale, le passage vers l'écrit demeure ce qui marque, selon eux, le véritable commencement de l'évolution culturelle inuite³⁰⁸ ». Enfin, il paraît juste de penser que le début de cette « évolution culturelle », de ce que nous préférons appeler une transition de l'oral vers l'écrit, puisse se lire par l'intermédiaire d'une étude approfondie des textes qui ont d'abord été édités dans les périodiques inuits.

Les numéros d'*Inuktitut* s'échelonnant sur cinq décennies sont un coffre au trésor et, en un sens, autant de capsules historiques relevant comment les Inuits ont réagi aux réalités changeantes de la culture matérielle, de l'art, de l'éducation systématique, de l'expression et de la préservation de la culture, du développement politique et d'une foule d'autres éléments introduits dans l'Arctique par la vie moderne. Ce qui ressort de ces pages, c'est la façon dont les Inuits se sont adaptés en vue de relever les défis posés par leur insertion dans le monde non inuit plus vaste, tout en affirmant leur identité et en étant fiers de leur langue et de leur culture³⁰⁹.

Comme nous l'avons vu précédemment, l'écriture, dans le cas des littératures émergentes, devient un geste éminemment politique : son objectif premier est d'assurer la survivance culturelle, de construire une identité nationale forte. Et le geste politique devient littérature. Ainsi, tous les récits, tous les articles qui paraissent dans les journaux et magazines inuits correspondent à différentes stratégies d'intervention « littéraire » performatives puisqu'ils visent la contestation des discours dominants ou une réappropriation de ces discours en une affirmation politique et culturelle. À ce propos, les premiers périodiques distribués dans le Canada arctique n'étaient pas édités ou dirigés par des Inuits. Les missionnaires puis le gouvernement canadien et le Département des affaires du Nord se servaient des journaux et des magazines, dans les années 1940 et 1950, pour faciliter la communication entre les communautés, valoriser les traditions inuites (ou plutôt « conserver le folklore autochtone », comme en témoignent certains articles parus dans les premiers exemplaires du magazine *Inuktitut*)³¹⁰, mais également comme outils de contrôle dans

³⁰⁸ Daniel Chartier, « Introduction », dans Markoosie, *Le harpon du chasseur*, *op. cit.*, p. 12.

³⁰⁹ Zebedee Nungak, « Cinq décennies de la revue *Inuktitut* », *op. cit.*, p. 25.

³¹⁰ Frédéric Laugrand, *op. cit.*, p. 95.

l'exercice de leur pouvoir³¹¹. Progressivement, et dès 1959, avec l'arrivée du magazine *Inuktitut*³¹², les Inuits se réapproprient ce moyen efficace de communiquer à travers l'Arctique que sont les magazines et les journaux pour permettre et favoriser le dialogue entre les Inuits des différentes communautés. À ce propos, dans un de ses articles parus en 1982, Nungak indique explicitement comment les périodiques favorisent l'échange :

It was surprising during the days of *Atuaqnik* [le prédécesseur du magazine *Taqralik*] how points of view expressed by Inuit and others in the newspaper affected certain readers. Not only is such a paper useful for informing people in the villages about regional events and happenings. It is also capable of providing positive elightement amongst readers in the south who deal with northern matters daily without the opportunity for daily exposure to the north and its people³¹³.

Les périodiques deviennent donc des lieux de diffusion pour tous ces « petits » récits parfois disparates: pour la jeune génération d'Inuits qui désire brandir une histoire commune ou pour les aînés qui souhaitent respecter la diversité des expériences, les magazines et les journaux représentent, pour les uns, l'endroit idéal pour affirmer et diffuser sa spécificité culturelle, et pour les autres (parmi eux, les aînés), une manière satisfaisante de partager et de transmettre aux générations plus jeunes des récits de vie et des histoires personnelles. Ainsi, les récits de toutes formes présents dans les périodiques inuits, même s'ils sont quelquefois « concurrents » (lorsqu'ils sont « produits » par des régimes d'historicité différents), contribuent à tisser une identité narrative « communautaire », une poétique, un « dit de l'errance » qui ne cesse de se refaire, de se reconfigurer au fil du temps, au fil des textes. C'est dans les périodiques que la littérature inuite, « comme une activité à la fois individuelle et collective, à la fois pratique d'écriture, projet de société et exercice de

³¹¹ À titre d'exemple, le magazine *Nuna/Inuinain makperskan/Magazine for Eskimo* publié par les missionnaires Oblats de l'Arctique canadien entre 1960 et 1964 et distribué dans la région de Cambridge Bay (Nunavut), contient une section intitulée « For Happier Families » dont le mandat est d'inculquer aux parents la bonne manière d'éduquer leurs enfants. Voir à ce sujet *A Bibliography of Canadian Inuit Periodicals*, op. cit., p. 184.

³¹² Voir précédemment dans ce chapitre, p. 70-72.

³¹³ Zebedee Nungak, « A Word of Zebedee Nungak », *Taqralik*, octobre 1982, p. 2.

mémoire³¹⁴ » inscrit et écrit son histoire. C'est dans les magazines, revues et journaux que les Inuits racontent leurs histoires.

2.6 Partir à la quête de l'Autre : la poétique de Nungak

Le discours postcolonial qui se développe avec la publication des périodiques inuits prend la forme d'une quête identitaire qui demeure, d'abord et avant tout, fondée sur l'expérience de la colonisation. En ce sens, l'Autre, le Blanc (le *Qallunaat*) devient la référence immédiate pour prendre la parole. Le texte, puis le périodique, représentent, pour reprendre les mots de Simard, « les rapports identitaires » renfermant l'avenir :

[O]n ne peut pas dire ce que c'est qu'être Inuit sans dire aussi ce que c'est qu'être Blanc, en temps et lieux donnés, et cela suppose une définition ne fût-ce qu'implicite, du genre de relation que l'histoire et la société ont tissé entre ces deux entités. Enfin, parce que l'histoire est dynamique, toute représentation des rapports identitaires enferme aussi l'avenir [...]³¹⁵.

Ainsi l'Autre, par sa présence et par ce qu'il incarne, aide le « Soi » à affirmer son identité; il encourage une prise de parole, ou comme l'énoncerait Glissant, favorise la production d'une poétique de la relation. En effet, la poésie, comme l'entend Glissant, dans un contexte postcolonial, est un moyen de défense du langage, un « processus ininterrompu de révélation » (de la culture), une « mise en relation » (avec la culture de l'Autre); elle est productrice d'opacité. Cette opacité culturelle produite par le texte littéraire n'est pas réductible. Chercher à rendre la culture transparente, comme le font beaucoup d'anthropologues selon Nungak, tend à essentialiser la culture, à l'enfermer dans une « compréhension » beaucoup trop hâtive. Ainsi,

[la] transparence n'apparaît plus comme le fond du miroir où l'humanité occidentale reflétait le monde à son image; au fond du miroir il y a maintenant de l'opacité, tout un limon déposé par des peuples, limon fertile mais à vrai dire incertain, inexploré, encore aujourd'hui et le plus souvent nié ou offusqué, dont nous ne pouvons pas vivre la présence insistante³¹⁶.

³¹⁴ Lucie Robert, « De *La vie littéraire* à *La vie culturelle*. "Vie", avez-vous dit? », *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 111, 2011, p. 95.

³¹⁵ Jean-Jacques Simard, *op. cit.*, p. 56.

³¹⁶ Édouard Glissant, *op. cit.*, p. 125.

Pour Glissant, la fin de la colonisation passe inévitablement par la reconnaissance du droit à l'opacité du peuple qui veut se libérer. Nungak revendique incontestablement ce droit à l'opacité³¹⁷ en tentant de déconstruire l'objet « colonisé » qu'a fait de lui la colonisation et en ayant recours à une figure de l'Autre qui permet et affirme la « mise en relation ». Il entre de ce fait dans le postcolonial tel que l'entendent Glissant et Bhabha. Des exemples tirés des textes de Nungak dans lesquels il fait apparaître la figure du *Qallunaat* permettent d'illustrer de manière concrète cette théorie de l'opacité.

La pensée de Nungak sur les *Qallunaat* se développe au fil des textes et des années. C'est au tournant des années 2000 que Nungak développe son concept de « qallunologie » (en anglais, « qallunology ») autour duquel il articule une réflexion satirique sur la culture « blanche ».

Ce droit à l'opacité que défend Nungak est entre autres perceptible dans sa critique de l'anthropologie. Dans ses textes de qallunologie³¹⁸, les anthropologues ou tous ceux qui s'intéressent à l'étude des Inuits reçoivent l'appellation « eskimologistes » et l'anthropologie devient l'« eskimologie », c'est-à-dire l'étude des eskimos : « Eskimology has long been a serious field of study by Qallunaat. Scores of museums and universities all over the world have great departments and sections devoted solely to the subject³¹⁹ ». Pour expliquer son incompréhension d'un tel engouement de la part des anthropologues pour l'étude des Inuits, Nungak renverse la vapeur et se demande pourquoi, ironiquement, les « Qallunologistes », ces Inuits qui étudient les Blancs, n'acquièrent pas autant de prestige que les « Eskimologistes » : « Serious Qallunologists, on the other hand, are likely to sweat and toil in unrewarding anonymity until the academic currency of their field study attains the respectability of being labeled officially with an '-ology'³²⁰. » Ces exemples illustrent bien

³¹⁷ À titre d'exemple, il écrit dans son essai « Quand les corbeaux deviendront blancs », d'abord publié dans *Inuktitut Magazine* (n°102, hiver 2007) : « Certains aspects de notre culture, je pense, ne devraient jamais être expliqués aux étrangers. Mais certaines expressions inuites décrivent des pensées avec précision et de manière si originale ! »

³¹⁸ Parmi lesquels : « La qallunologie : Étude des Blancs par les Inuits », *Inuktitut Magazine*, n° 89, 2001, p. 53-57 ; « Introducing the science of Qallunology », *Windspeaker*, vol. 24, n° 2, mai 2006, p. 18 et 21 ; « Esquimologie : ce que le peuple inuit aime », *Inuktitut Magazine*, n° 107, automne 2009, p. 41-47.

³¹⁹ Zebedee Nungak, « Qallunaat 101 », *This Magazine*, novembre-décembre 2003.

³²⁰ *Ibid.*

comment Nungak s'y prend : l'ironie se présente comme l'un des procédés qu'il privilégie pour remettre en question le bien-fondé de cette branche de l'anthropologie qui prétend détenir un savoir scientifique exhaustif (encyclopédique) sur la culture inuite. Comme Nungak le remarque : « There is nothing in Inuit life that has not been examined, analyzed or documented³²¹. » C'est à cette fin qu'il s'amuse à imaginer ce que les Inuits pourraient dire des *Qallunaat*. Ce jeu de miroir l'amène à montrer de façon patente ce qui lui apparaît comme un paradoxe ; pour Nungak, une telle prise en main de l'univers inuit par les Blancs est plus que problématique, car elle empêche tout à fait l'échange entre les deux cultures en plus de menacer la culture inuite elle-même : « Some scholars of Eskimology have attained enough knowledge in their specialty of the science to date to be on the threshold of "out-Eskimo-ing the Eskimos"³²². » Quand Nungak invente sa science de la qallunologie, il laisse entrevoir un dialogue en proposant une vision du Blanc développée par l'Inuit. En d'autres mots, sa qallunologie lui permet de prendre la parole aux noms des Inuits afin de développer son propre discours sur l'Autre. De plus, en usant d'un lexique à connotations savantes, Nungak utilise les mêmes astuces que les Blancs (apparemment efficaces) en cherchant à montrer le ridicule et l'hermétisme d'une expression telle l'eskimologie, tout en donnant plus de crédibilité à sa qallunologie : « The operative curiosity in Qallunology may not be scholarly in an academic sens, but is no less informative. Nobody has an academic degree in this discipline. [...] But, many Inuit who have been exposed to Qallunat-dom through deep immersion in their world could write some credible discourses on the subject³²³. »

Dans *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*³²⁴, cité au chapitre précédent, Mondher Kilani déplore que le rapport de terrain produit par un anthropologue (sous la forme d'une monographie) prenne rapidement la forme d'un roman, d'une fiction qui favoriserait la mise en circulation d'une vision stéréotypée de l'Autre « exotique ». Comme nous l'avons étudié précédemment, ce phénomène a servi à nourrir le stéréotype de l'Inuit (plus précisément de l'« Esquimau ») dans les sociétés occidentales. À

³²¹ Zebedee Nungak, « Introducing the science of Qallunology », *Windspeaker*, vol. 24, May 2006, p. 18.

³²² *Ibid.*, p. 18.

³²³ *Ibid.*

³²⁴ Mondher Kilani, *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot, coll. «Sciences humaines», 1994, 318 p.

lire les textes de Nungak, il semble que c'est bel et bien ce discours anthropologique (celui qui s'applique à dessiner rigoureusement les contours d'une culture « autre » qui n'a dorénavant plus de secrets pour la discipline) qui est critiqué. De plus, pour diverses raisons, l'Arctique canadien, au même titre que la forêt amazonienne dont parle Kilani dans son texte, offrirait aux anthropologues qui s'y déplacent en « masse », les « conditions idéales d'un travail de laboratoire³²⁵ ». Cette « occupation du territoire » par les anthropologues, comme le mentionne Kilani, révèle leur position problématique dans les communautés étudiées. On peut effectivement questionner cet intérêt marqué des anthropologues pour les Inuits au moment où on découvre que ceux-ci ne vivent plus selon un mode de vie traditionnel « exotique »³²⁶, qu'ils présentent beaucoup de problèmes de santé et qu'ils habitent un territoire menacé par le réchauffement climatique planétaire. Selon Kilani, l'indigène est toujours mis en danger par le regard que l'anthropologue pose sur lui, alors que l'anthropologue, lui, ne connaît à peu près pas cette menace. Ce que l'anthropologue écrit sur l'indigène peut toujours se retourner contre ce dernier et servir à légitimer, par exemple, l'état de dépendance vis-à-vis des gouvernements dans lequel vivent les Inuits du Nunavik. Autrement dit, la culture inuite risque d'être menacée par le regard de l'anthropologue qui tente de la rendre transparente. Car la présence de l'anthropologue sur le terrain, de même que le texte sur l'« Autre » qu'il produit, contribue à mettre en place l'Histoire, une histoire qui a

tendance à penser - par erreur - les frontières entre ethnies ou groupes sociaux en termes de lignes de séparation naturelles et permanentes et à projeter une conception, notons-le, qui relève souvent davantage de l'idéologie de l'État-nation et des présupposés de la société complexe de l'observateur que des sociétés ou communautés « sans » État qui en subissent l'influence³²⁷.

En analysant, comme l'ont fait un nombre important d'anthropologues dans l'Arctique canadien, la tradition orale de la culture inuite à l'image d'un document ethnographique probant (permettant de dresser en détails le portrait social de la culture en question), les études anthropologiques ont bien souvent gommé toute la valeur symbolique et

³²⁵ Expression utilisée par Mondher Kilani dans *op. cit.*

³²⁶ Kilani donne cet exemple en parlant des Yanomamis, ce dernier peuple indigène de l'Amazonie (Brésil) qui tend à disparaître.

³²⁷ Mondher Kilani, *op. cit.*, p. 26.

imaginaire attribuée à certaines pratiques culturelles, préférant procéder à une entreprise d'archivage de ces pratiques traditionnelles, de peur qu'elles ne se perdent. De plus, le problème avec ce procédé de classement encyclopédique est que l'on réduit trop rapidement les Inuits à des sujets de recherches ethnographiques, à des objets de connaissance traditionnelle que l'on doit à tout prix « comprendre ». Comme le souligne Margaret Harry :

One of the effects is to focus attention on the traditional culture as if it were the only valid one. In addition, since white anthropologists, ethnologists, and folklorists conduct most of the research, what is identified as traditional, and therefore valid, is what they select, not necessarily what is meaningful to the native peoples themselves. For example, most of the writings of the native peoples that are accessible to white readers are their so-called traditional tales, mythology, and folklore. In so far as any native writing is encouraged at all, it is the retelling of traditional tales³²⁸.

On saisit donc mieux comment, en valorisant des formes narratives traditionnelles comme les contes ou les légendes, « le regard ethnographique et anthropologique impose des orientations singulières à la littérature, qui ne traduisent pas nécessairement celles qui lui seraient inhérentes³²⁹ ». Longtemps en quête d'« authenticité » dans la représentation culturelle des Inuits, le regard scientifique a masqué une vitalité culturelle notamment remarquable dans des textes d'auteurs inuits (mais également dans des œuvres cinématographiques) qui usent de techniques narratives ultra-modernes et novatrices³³⁰; qui tentent, par le fait même, de se réappropriier un discours sur eux-mêmes qui provenait surtout jusque-là, de l'extérieur.

En ce sens, la science de la qallunologie qu'a inventée Nungak, soit « l'étude des Blancs », permet d'accéder, peut-être paradoxalement, au monde inuit et d'en prendre connaissance de l'intérieur. Autrement dit, c'est par la description du monde des Blancs entreprise par Nungak que la culture et l'identité inuites se dévoilent.

³²⁸ Margaret Harry, « Literature in English by Native Canadians (Indians and Inuit) », *Studies in Canadian Literature*, vol. 10, n°1, 1985.

³²⁹ Daniel Chartier, commentant le texte de Margaret Harry, Introduction au *Harpon du chasseur*, *op. cit.*, p. 5.

³³⁰ Voir l'article de Nelly Duvicq, « Présentation. Phénomènes contemporains de la culture inuit », *Spirale*, n° 225, 2009, p. 15.

One of the most distinctive features of life among Qallunaat, the one markedly different from Inuit life, can be summed up in this expression of theirs: Keeping up with the Joneses. Not much is communal and very little of life's essentials are shared, It is based on competition, going to great lengths to «get ahead» and amassing what you gain for yourself. People around you may be in want, but that is their problem.³³¹

Dans cet exemple, on constate que Nungak compare directement, dans ses textes, la culture inuite et celle des *Qallunaat* et notamment, les expressions du langage courant de chacune des langues (l'anglais ou le français contre l'inuktitut). Certaines expressions *qallunaat*, dont celle citée dans l'exemple précédent – « Keeping up with the Joneses » –, peuvent surprendre un Inuit pour qui ces proverbes ne veulent rien dire ou pour qui il n'y a pas d'équivalent dans sa langue. Dans *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, ouvrage dont il a été question au chapitre précédent, François Hartog mentionne que la description des pratiques étranges de l'Autre, dans les textes, expliquées en toute neutralité par le narrateur (c'est-à-dire que la description ne renseigne pas sur la différence comme telle, ni par le sens, ni par la mesure de cette différence) détient une charge d'altérité plus grande. Ainsi, « [l]'absence de marques d'énonciation, ou leur effacement, est [...] une des techniques employées par le narrateur pour accroître le poids de l'altérité de son récit : il donne l'impression de livrer de l'altérité à l'"état brut" ou "sauvage" »³³². Or, nous voyons bien que dans l'exemple que nous venons de citer, l'auteur ne désire pas ajouter une nouvelle charge d'altérité à son propos. L'objectif, même s'il s'agit de décrire un comportement étrange des Blancs pour la culture inuite, n'est pas de produire ou de mettre l'emphase sur la différence de l'Autre comme un obstacle infranchissable. En nommant explicitement la différence et en lui posant l'étiquette de « différence », l'auteur tente vraisemblablement d'entrer en relation avec la culture de l'Autre, afin de mieux la comprendre et de l'accepter. Comme le montre Nungak dans un de ses textes sur la qallunologie, « Quand les corbeaux deviendront blancs³³³ », alors qu'on dit en français « quand les poules auront des dents » pour parler d'une chose qui ne se produira sans doute jamais, les Nunvimmiuts, pour leur part,

³³¹ Zebedee Nungak, « Qallunology: an Introduction to the Inuit Study of White People », *This Magazine*, November-December 2003.

³³² François Hartog, *op. cit.*, p. 392.

³³³ Zebedee Nungak, « Quand les corbeaux deviendront blancs », *Inuktitut Magazine*, n° 102, hiver 2007, p. 46-51.

préfèrent dire « quand la Reine visitera le Nunavik ». Ainsi, dépendamment de la réalité vécue par les individus de chacune des cultures, les expressions utilisées diffèrent et ne se traduisent pas nécessairement : « Quelques-unes [des] expressions [inuites] peuvent être compliquées pour les *Qallunaat*, de même que la connexion entre pommes, médecins et bonne santé qui m'a jadis échappé³³⁴ ». Par ce procédé de comparaison, Nungak identifie la différence entre les cultures sans pour autant tenter de réduire l'Autre et son univers à quelque chose qu'il faut asservir et dominer.

Quand on lit les textes de Nungak sur la qallunologie, on peut se demander à qui ils s'adressent. Sont-ils spécifiquement destinés aux Inuits? En fait, l'auteur est probablement conscient, en écrivant en anglais (ou en traduisant lui-même ses textes de l'inuktitut à l'anglais), que son lectorat a de bonnes chances de dépasser la culture inuite et de rejoindre toutes sortes de lecteurs, entre autres parce qu'il ne publie pas uniquement ses articles dans des magazines ou des journaux inuits. En fait, les textes de Nungak investissent un espace littéraire particulier, celui de la prise de parole postcoloniale, et sont avant tout conduits par une quête de mémoire et de l'Autre. Même si Nungak utilise souvent le pronom « nous » qui réfère aux Inuits dans sa narration³³⁵, celui-ci ne se veut pas exclusif, mais sert plutôt à exposer au lecteur, quel qu'il soit, le jugement personnel d'un individu sur une culture qui lui est d'abord étrangère. De plus, si Nungak dit « nous », c'est qu'il a expérimenté lui-même ce dont il est question. L'auteur est d'ailleurs conscient de sa subjectivité et des limites d'un tel discours sur la différence. Pour ne pas tomber dans le discours stéréotypé ou « colonialiste » à l'instar des textes cités plus haut (*The Eskimo Book of Knowledge, The Book of Wisdom for Eskimos*), Nungak explique sa démarche intellectuelle en ne prétendant pas dire toute la vérité sur la culture *qallunaat*. Il aspire plutôt à fonder sa réflexion sur une expérience tout à fait singulière, et c'est, semble-t-il, une manière pour lui de donner davantage de crédibilité à son propos :

³³⁴ Nungak fait ici référence à l'expression anglo-saxonne « an apple a day keeps the doctor away », *Ibid.*, p. 51.

³³⁵ Par exemple : « Many of us who have been exposed to the Qallunaatdom through deep immersion in their world could write some credible discourses on the subject. », « Qallunology : an introduction to the Inuit Study of White People », *This Magazine*, November-December 2003. Je souligne.

Some people have attempted to characterize my discourses on Qallunology as racist. Such criticism simply glides off my hide. Over the years, I have winced countless times upon reading Qallunaat observations of Inuit. [...] I don't proclaim to be an expert on Qallunaat and what makes them tick. But my commentaries on Qallunology are based on having eaten, slept, and breathed their life for some years, learning their language and tumbling along in their tidy-squares thought processes. The resulting recollections are no more superficial than those of the first Qallunaat, who unwittingly illustrated their educated ignorance when they tried to describe Inuit³³⁶.

Dans cette citation, Nungak mentionne avoir vécu quelques années dans le Sud, parmi les Blancs. En effet, le 14 août 1963, alors âgé d'une douzaine d'années, Zebedee Nungak quitte sa famille au Nunavik pour aller étudier à Ottawa. Au départ, il semble heureux de partir et avide d'aventure. Cependant, il décrira plus tard dans ses textes le choc identitaire qu'il a vécu durant cette période vécue parmi les *Qallunaats*. Malgré cela, Nungak ne tient personne directement responsable de ce chambardement : « Tout le temps que j'ai passé dans le cadre de cette expérience, nous étions entourés de gens bien, je n'ai aucun abus d'aucune sorte à rapporter. »³³⁷ Il ajoute : « Les carences étaient subtiles et ne devinrent perceptibles qu'après une longue période. »³³⁸ Et même si le fait de « vivre [de] grandes lacunes a fait de [lui], par défaut, un mutant », Nungak demeure tout à fait conscient que l'éducation qu'il a reçue dans le Sud lui a permis de jouer un rôle important, comme leader politique, dans sa communauté. Cet exemple, déjà cité plus haut, en témoigne :

Tout en voyageant plus avant sur notre itinéraire de formation qallunaaq, la plupart d'entre nous devinrent affligés de ce que j'appelle le Syndrome des extrêmes du plus inutile/utile (SEPIPU). Nous devenions inutiles dans les habiletés naturelles des Inuits et, par le fait même, des objets de dérision pour nos semblables. Cependant, nous devenions absolument indispensables pour les négociations grandissantes avec le gouvernement et l'interaction avec les *Qallunaat* en général.³³⁹

Conclusion

³³⁶ Zebedee Nungak, « Qallunology », *Ibid.*

³³⁷ Zebedee Nungak, « Des esquimaux d'expérimentation », *op. cit.*.

³³⁸ Zebedee Nungak, *ibid.*

³³⁹ Zebedee Nungak, *ibid.*

Au terme de cet examen de la figure du *Qallunaat*, nous pouvons affirmer que celle-ci participe d'une stratégie d'émancipation et d'identification. Sa construction, au fil des textes de Nungak publiés dans divers périodiques, constitue un geste postcolonial puisqu'à travers elle, l'Inuit, qui n'existait jusqu'alors qu'à travers le discours de l'Autre, devient quelqu'un dorénavant capable de s'exprimer, de prendre la parole et d'inventer à son tour un « Autre » qu'il contrôle par le discours; il passe d'une culture colonisée à une culture en voie d'affranchissement. La figure détient une fonction sociale, car elle permet l'énonciation (l'affirmation) de la différence culturelle dont « [l']objectif, selon Bhabha, est de réarticuler la somme des savoirs du point de vue de la position significative de la minorité qui résiste à la totalisation [...] »³⁴⁰. Pour Bhabha, la prise de parole du colonisé (soit celui qui énonce la différence culturelle), se construit à travers et par la présence de l'Autre (ici le *Qallunaat*) « qui suggère à la fois que l'objet de l'identification est ambivalent et, de façon plus significative, que l'acte d'identification [...] s'effectue toujours par un processus de substitution, de déplacement ou de projection »³⁴¹. La figure de l'Autre, telle qu'elle apparaît dans les textes de Zebedee Nungak, constitue ce discours de la différence culturelle du point de vue de la minorité évoquée par Bhabha, mais elle correspond aussi à ce que Édouard Glissant appelle la « poétique de la relation ». Enfin, nous avons aussi montré, dans ce chapitre, comment la figure du *Qallunaat* encourage une prise de parole chez les Inuits du Nunavik et de quelle façon elle est associée, dans les textes de Nungak, à un acte avant tout politique et culturel.

Dans le chapitre suivant, nous verrons comment, à l'aide de procédés rhétoriques particuliers – notamment par l'usage de la satire –, Zebedee Nungak se sert du discours littéraire comme arme critique permettant d'illustrer une réalité sociale conflictuelle. Nous étudierons la manière dont la satire, dans ses textes, encourage une prise de parole postcoloniale et s'apparente, grâce à l'apparition de la figure du *Qallunaat*, à la poétique de la relation de Glissant, elle-même productrice « d'opacité » culturelle.

³⁴⁰ Homi K. Bhabha, *op. cit.*, p. 255.

³⁴¹ Bhabha, *ibid.*, p. 255.

CHAPITRE 3

LA SATIRE DE NUNGAK, VERS UNE POÉTIQUE DE LA RELATION

Comme nous l'avons observé aux chapitres précédents, Zebedee Nungak se range du côté de ces auteurs inuits dont les textes, publiés dans des périodiques, manifestent l'émergence d'une littérature (écrite) inuite au Nunavik et portent les marques d'une prise de position postcoloniale par l'écriture. Le nom que Nungak donne à ses chroniques, *Nasivvik*, témoigne d'ailleurs de cette prise de position. Dès 1979, les textes de Nungak parus dans divers périodiques (*Atuaqnik*, *Taqralik* et *Windspeaker*) portent, en en-tête, le nom *Nasivvik*. Ce n'est qu'en 2003³⁴², dans son premier article publié dans le magazine *Windspeaker*, que Nungak donne une définition et une traduction anglaise de cette expression : « Nasiviik is an Inuktitut word that means vantage point. It can be a height of land, a hummock of ice, or any place of elevation that affords an observer a clear view of their surroundings to make good observations. »³⁴³ Les textes de Nungak, à l'image de repères géographiques, constituent un lieu d'observation privilégié à partir et par lequel une parole s'articule. Comme je l'observerai dans le présent chapitre, cette parole se construit et se consolide au moyen de la satire issue de la qallunologie qu'invente Nungak. Je m'intéresserai donc au procédé rhétorique de la satire – traditionnellement oral chez les Inuits du Canada – qu'utilise Nungak, dans une démarche que l'on peut qualifier de « postcoloniale » afin d'interroger le discours d'autorité. La satire, chez Nungak, sert un double objectif : dans un premier temps, elle favorise, à la manière d'une arme critique, la déconstruction du discours d'autorité menant à l'affirmation de l'identité inuite ; dans un second temps, la satire permet la mise en perspective des rapports entre Inuits et *Qallunaat* visant la réduction de la réalité sociale

³⁴² Selon mes recherches, ce n'est qu'en 2003 que Nungak définit pour la première fois (en anglais) le *Nasivvik*. Toutefois, il faut souligner que déjà, dans *Atuaqnik* (1979), les textes de Nungak sont traduits en anglais sauf le nom donné à la chronique, *Nasivvik*, qui apparaît en inuktitut. Il y aurait certainement ici un lien à faire avec la volonté d'opacité de Nungak : les lecteurs anglophones n'ont pas, avant 2003, un accès complet à la démarche littéraire de Nungak.

³⁴³ Zebedee Nungak, « InuitTV is a must for language retention », *Windspeaker*, 1er avril 2003.

conflictuelle et conduisant à l'élaboration de ce que Glissant nomme une « poétique », une « mise en relation » (entre le « soi » et l'« autre ») productrice d'« opacité » culturelle.

3.1 Les Nasivvik

Les chroniques de Nungak, bien qu'elles traitent de sujets hétéroclites, portent toutes le même nom : « *Nasivvik*³⁴⁴ ». S'agit-il là d'un « genre » littéraire inuit à proprement parler? Nous pourrions en discuter longuement. Nungak est pour l'instant le seul auteur inuit à nommer ses articles de la sorte. Néanmoins, l'appellation « *Nasivvik* » attribuée à ses textes au contenu disparate assure une continuité entre chacun d'eux : l'intitulé, qui n'a pas d'équivalent en anglais ou en français, donne irrémédiablement le ton aux chroniques de Nungak, il leur appose une signature.

Littéralement, le mot *nasiviik* vient du verbe *nasittuq*, qui signifie : « il scrute (normalement d'un point de vue un peu plus élevé) du regard le paysage, les alentours pour voir s'il y a du gibier ou pour voir s'il n'y aurait pas un passage plus facile à emprunter »³⁴⁵. Pour définir le genre de textes qu'il écrit, Nungak procède par images. En effet, il se réfère à une expression inuite signifiant littéralement une « position avantageuse » située dans un endroit particulier (dans l'espace). Autrement dit, le genre dont il est question porte le nom d'un repère géographique (« a height of land », « a hummock of ice ») offrant une vue panoramique sur le paysage environnant. L'idée d'élévation est ici fondamentale, car c'est elle qui permet d'avoir une vue d'ensemble nette menant à la formulation de « bonnes » observations. À l'image d'un guide, Nungak, par ses écrits, pose les bornes repères devant

³⁴⁴ Il est important de mentionner que les chroniques de Nungak portent l'appellation *Nasivvik* uniquement lorsqu'elles sont publiées dans *Atuaqnik*, *Taqralik* et *Windspeaker* (d'où je tire la plupart des mes exemples et citations). Par contre, je fais parfois référence à des articles de Nungak qui ont été publiés dans d'autres journaux et magazines (*Inuktitut Magazine*, par exemple) dans lesquels n'apparaît pas l'entête « *Nasivvik* ». Dans ce chapitre, je considère ces chroniques tout de même comme des *Nasivvik*. La raison est la suivante : selon moi, l'expression *Nasivvik* s'applique plus à la démarche artistique et littéraire de Zebedee Nungak (qui constitue en elle-même une prise de parole postcoloniale) qu'au contenu spécifique de ses articles.

³⁴⁵ Cette définition provient du dictionnaire des infixes du Père Schneider. Elle m'a été transmise par Georges Filotas (professeur de langue inuktitut à l'Institut Culturel Avataq), lors d'un échange de courriel daté du 9 mars 2013. La racine de *nasiviik* est *nasit/* = *nasittuq* (il scrute d'un endroit élevé). L'infixe *-vik* indique l'endroit d'où on fait cette action (*-vik* peut également s'appliquer au moment dans le temps durant lequel l'action prend place).

servir au lecteur. Étant donné l'orientation critique des chroniques de Nungak, et le contexte dans lequel elles prennent forme, soit celui d'une littérature en émergence³⁴⁶, les *Nasivvik* incarnent bel et bien un lieu de prise de parole. Pour pousser un peu plus loin la réflexion, tout en restant fidèle à la définition qu'en a donnée Nungak, les *Nasivvik* deviendraient également des lieux de diffusion de la spécificité culturelle. En cela, Nungak, en tant qu'auteur, agirait comme une sorte de guide, car puisqu'il sait lui-même se repérer dans le paysage politique et culturel environnant (grâce à son expérience), il est en mesure de poser les bornes, d'édifier les balises à l'aide desquelles le lecteur parviendra à s'orienter, à se diriger dans l'espace trouble qu'est celui de la décolonisation³⁴⁷. On ne peut nier la valeur didactique de ces textes : leur publication, leur diffusion et leur lecture assurent la transmission des savoirs par laquelle se matérialise le « devoir de mémoire³⁴⁸ ». Nungak, par ses écrits, désire partager son expérience de la colonisation (la transition entre les modes de vie traditionnel et moderne) et invite au dialogue en encourageant ses lecteurs à prendre eux-mêmes la plume³⁴⁹. Comme il en a été question au chapitre premier, Nungak s'incarne comme un médiateur culturel : chacun de ses textes constitue un repère identitaire culturel puisque son expérience personnelle sert de tremplin à des réflexions et à des critiques qui concernent la culture inuite dans son ensemble, et de manière encore plus concrète, les interactions entre Inuits et *Qallunaat*.

³⁴⁶ Il semble important de souligner qu'en contexte d'émergence, écrire signifie prendre la parole, s'affranchir, s'affirmer et constitue en soi un geste politique. Voir chapitre 2, p. 22-23.

³⁴⁷ Je tiens à répéter ce que j'entends par « décolonisation » : la décolonisation se concrétise par la libération de « forces créatrices autonomes », par une prise de parole qui émerge de l'expérience de la colonisation. Pour atteindre cette prise de parole, selon Édouard Glissant, un réel travail de décolonisation est nécessaire et demande de dépasser la dualité qui persiste entre le « soi » et l'« autre » et consiste en une recherche de l'« autre » au travers du « soi ». Ce travail passe inévitablement par la déconstruction de tout ce qui a été mis en œuvre par le discours de la colonisation. Cf. chapitre 2, p. 51 à 53.

³⁴⁸ Les chroniques de Nungak, à l'image de témoignages, signalent entre autres les conditions dans lesquelles s'est déployée la relation entre Inuits et *Qallunaat*.

³⁴⁹ Nungak écrit en 1984 dans le magazine *Taqralik*: « It is then up to YOU, reader. Write a letter to the editor, express an opinion and put together an article yourself now and then. » « An Eskimo's-Eye View of Some Anniversaries : Reflection and Outlook after 10 years or Taqralik », *Taqralik*, mai 1984, p. 13.

3.2 La qallunologie, une satire ?

On peut soutenir que Nungak, en tant que journaliste engagé politiquement en faveur de la cause inuite, écrit des articles qui prennent position dans le débat public et qui sont publiés dans différents périodiques qui généralement, militent pour les droits et la reconnaissance des autochtones. L'étude que réalise Nungak sur la culture blanche, la qallunologie, se révèle un moyen efficace de prendre la parole, au nom des Inuits et dans une plus large part (mais de manière plus subtile), de présenter sa vision personnelle de la culture et de l'identité inuites. Cette parole incarnée par la qallunologie s'articule au moyen de la satire ; elle fonctionne en un renversement humoristique du discours adverse. Nungak use de la satire un peu partout dans ses chroniques, mais c'est dans la qallunologie qu'elle est la plus perceptible et la plus efficace.

Avant d'entrer dans une analyse détaillée du déploiement de la satire dans les *Nasivvik* de Nungak, il apparaît pertinent de se pencher sur le procédé satirique lui-même, selon un angle plus théorique, puis sur la satire inuite telle qu'elle est pratiquée depuis la tradition orale. Pour y arriver, nous ferons entrer les *Nasivvik* dans de ce que l'on appelle la « littérature de combat » ou « la prose d'idée ». Dans son étude du pamphlet, *La parole pamphlétaire*³⁵⁰, Marc Angenot procède à une typologie des formes de discours « agoniques » (de combat) présents dans les journaux périodiques parmi lesquels il identifie le pamphlet, la polémique et la satire. Ces trois discours persuasifs usent chacun d'une rhétorique spécifique dans l'optique de s'attaquer, par le biais de la presse périodique, au discours de l'autre. Comme le résume Lucie Villeneuve dans sa thèse de doctorat³⁵¹, en s'appuyant sur l'analyse d'Angenot,

alors que le satiriste adopte le discours de l'autre mais en le caricaturant de façon à le disqualifier, le polémiste reconnaît les deux discours et les discute en parallèle

³⁵⁰ Marc Angenot, *La parole pamphlétaire. Typologie des discours modernes*, Paris, Payot, 1982, 425 p.

³⁵¹ Lucie Villeneuve, « Le "Journal-fiction" *Le fantasque* de Napoléon Aubin (1837-1845) : formes théâtrales et romanesques dans le discours journalistique », thèse de doctorat, Département d'études littéraires, Université du Québec à Montréal, 2008, 337 f.

afin de réfuter le discours de l'autre, tandis que le pamphlétaire exclut le discours de l'autre pour ne développer que ses propres idées³⁵².

La satire est la forme de discours de combat qui retient particulièrement mon attention, car à l'image des chroniques de Nungak, elle fait appel à l'humour pour mieux discréditer le discours adverse. De plus, la définition que propose Nungak du *Nasivvik* correspond tout à fait à celle que donne Colette Arnould de l'esprit satirique dans son traité *La satire, une histoire dans l'histoire*³⁵³. En effet, Arnould résume l'esprit satirique à cette capacité, ce talent, cette adresse à saisir instinctivement et d'un seul coup d'œil la « faille ». C'est autour de cette faille que prendra forme un discours critique humoristique, la satire. Parallèlement, c'est grâce à sa position d'observateur privilégié que Nungak, en arrivant non seulement à mettre le doigt sur les problèmes qui touchent les Inuits, mais surtout à repérer la faille dans le discours de l'Autre, réussit à produire des articles engagés.

D'un point de vue général, nous dit Angenot, la satire prend ses assises sur une divergence d'ordre idéologique. Effectivement, peu importe l'époque à laquelle on la retrouve, la satire se définit invariablement comme une critique de la société : « c'est l'humanité même qui est mise en question³⁵⁴ ». Le satiriste se fixe donc comme objectif de dévoiler les travers de l'homme et, pour reprendre les mots d'Hutcheon cités par Villeneuve, il « a pour but de corriger certains vices et comportements humains en les ridiculisant³⁵⁵ ». Nous pouvons ici identifier deux composantes fondamentales de la satire : l'idée d'une correction et le moyen par lequel elle s'exprime, l'humour. La visée correctrice de la satire connaît sans conteste toute sa puissance dans son énonciation toute particulière. Comme le souligne Arnould, le jeu de la satire réside dans le ton qui est intimement lié à une forme d'esprit dont l'ironie est inséparable³⁵⁶. Pour Patrice Davis (cité dans l'étude de Villeneuve), « un énoncé est ironique dès lors que, au-delà de son sens évident et premier, il révèle un sens

³⁵² *Ibid.*, p. 53.

³⁵³ Colette Arnould, *La satire, une histoire dans l'histoire*, Paris, PUF, 1996, 248 p.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 11.

³⁵⁵ Lucie Villeneuve, *op. cit.*, p. 46.

³⁵⁶ Colette Arnould, *op. cit.*, p. 11.

profond, différent, voire opposé³⁵⁷. » À cet effet, Villeneuve considère la satire comme une « ironie militante » : « quand l'ironie a pour cible la société, on la désigne sous le signe de la satire³⁵⁸ ». Le satiriste tourne et retourne une même question en plusieurs sens, il dénonce les contradictions, mais toujours demeure une certaine ambiguïté qui réside dans le pouvoir de l'ironie³⁵⁹. En fait, la structure transgressive de l'ironie est ce qui permet à la satire de prendre forme puisqu' « il y a dans l'ambiguïté ironique un renversement continu de discours d'autorité qui vient ébranler les systèmes de valeurs et de pensée du discours idéologique³⁶⁰ ». L'expression indirecte de la pensée, inhérente à l'ironie, donne toute sa puissance à la satire.

Villeneuve considère la prose satirique comme l'une des formes littéraires les plus politiques. Sa dimension éthique, autant qu'esthétique fait d'elle un procédé à la fois critique et humoristique. Sa forme brève présuppose que le choix des mots qui la composent constitue l'étape clé du processus de création. « Concise, elle [la satire] dit tout en quelques mots et ne procède jamais autrement³⁶¹. » La majeure partie du travail réside dans le maniement des mots qui assurera à la satire sa percutante singularité. Puisque chez le satiriste « le mot est action³⁶² », on comprend que l'engagement politique de l'auteur se révèle bien entendu dans ses propos (le fond), mais la portée de son message réside quant à elle peut-être davantage dans sa manière de les articuler (la forme) et de toujours laisser planer un certain doute. Ainsi, l'agencement de certains mots peut créer des effets inattendus (entre autres par la création de figures) qui viennent amplifier le pouvoir de suggestion de la satire³⁶³. Rien n'est divulgué « facilement ». La pensée de l'auteur n'est jamais dévoilée directement.

³⁵⁷ Patrice Davis dans Villeneuve, *op. cit.*, p. 42-43.

³⁵⁸ Lucie Villeneuve, *ibid.*, p. 46.

³⁵⁹ Idée développée par Colette Arnould, *op. cit.*

³⁶⁰ Lucie Villeneuve, *op. cit.*, p. 42.

³⁶¹ Colette Arnould, *op. cit.*, p. 12.

³⁶² Lucie Villeneuve, *op. cit.*, p. 48.

³⁶³ Colette Arnould, *op. cit.*, p. 11-12.

3.3 La satire inuite

*Nowhere in Inuit literature is this belief in the power of words more evident than in the frequent use of satire*³⁶⁴.

En ce qui concerne la littérature inuite, il semble que la satire soit un procédé bien ancré dans l'imaginaire. Avant même qu'on la retrouve imprimée dans les périodiques, la satire constituait un élément fondamental de la tradition orale. Dans le dernier chapitre de sa thèse de doctorat, « Themes and Structures in the Contemporary Inuit Literary Tradition », Robin McGrath s'intéresse à l'origine de certains thèmes et structures de la littérature inuite contemporaine qui peuvent être issus, comme elle le montre, de la tradition orale ou des formes européennes (comme c'est le cas de l'autobiographie). Je retiendrai de ce chapitre la partie qui concerne les éléments empruntés à la tradition orale inuite – sans pour autant appartenir à la structure du mythe – qui perdurent dans les créations contemporaines, et tout particulièrement ce qui relève de la satire. Comme le fait remarquer McGrath : « The Inuit mastered the art of the oral satire a long time ago and once acquired, it seems to be a taste hard to give up³⁶⁵. » Dès le début du 20^e siècle, dans le volume VII, n°1 du *Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24*³⁶⁶, Rasmussen a déjà noté l'existence des *Iviuttit* qu'il appelle « song of derision », des chansons qui, dans la tradition orale inuite, sont souvent exécutées sous forme de duels et ont comme objectif de ridiculiser ou d'embarrasser l'adversaire. Selon McGrath, la satire est présente partout dans la littérature orale inuite, mais c'est la « song duel » qui constitue le genre dans lequel la satire tire le plus de sa puissance. Ces chansons remplissent une fonction « judiciaire » permettant à chaque chanteur d'adresser ses reproches à un autre membre de l'assistance. Comme le souligne McGrath, ces chansons, traditionnellement, encadrent les disputes et constituent un moyen efficace d'exprimer son désaccord ou de remettre en question des normes sociales. Elles offrent un exutoire pour la haine et la frustration dans des circonstances formelles et spécifiques, sous la forme de performances rituelles. Robin McGrath se réfère à certains éléments de la « derisive song »

³⁶⁴ Robin McGrath, *Canadian Inuit Literature : The Development of a Tradition*, op. cit., p. 106.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 107.

³⁶⁶ Knud Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, vol. VII, n°1 du *Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24*, Copenhagen, Gyldendal, 1929, 304 p. Cité par McGrath, op. cit.

(*Iviutiq*) traditionnelle pour étudier les créations littéraires satiriques contemporaines composées par des Inuits. Elle écrit :

Inuit satirists now print their invective in magazines and newspapers, and no provision is made for their victims' protection. The satire, therefore, is less formal, more universal, relying less in the bluntness and crudeness of sarcasm and more on the witty and mildly ironic³⁶⁷.

Comparativement à la satire traditionnelle qui relève de la poésie (de la chanson plus exactement), son pendant contemporain s'exprime par la prose et repose plus sur l'esprit ironique de l'auteur – mettant à profit sa capacité de réflexion et son adresse –, que sur le caractère incisif et mordant du sarcasme³⁶⁸. Comme l'indique McGrath, la « nouvelle » satire est dirigée dans un contexte beaucoup plus politique que personnel puisque les conditions de son énonciation ont radicalement changé. En effet, depuis le début des années 1970, la conscience politique des Inuits s'est grandement aiguisée, engendrant notamment la multiplication et la plus large distribution des périodiques à travers l'Arctique canadien³⁶⁹. L'exemple de la satiriste Ann Padlo (de Pond Inlet, au Nunavut), cité par McGrath, introduit bien la notion de satire contemporaine chez les Inuits ; sa lettre, parue dans *The Northern Affairs Bulletin* de juillet 1959, qui informe les membres du gouvernement canadien de la façon de faire afin de bien mener leur vie, s'apparente aux textes de Nungak publiés en réponse aux textes colonialistes étudiés au chapitre précédent (*The Book of Wisdom for Eskimo, The Book of Knowledge*). À l'image des textes satiriques de Nungak, la lettre de Padlo, comme le résume brillamment McGrath, « is a gentle but unmistakable rebuke, in which the mirror the white man has been holding up to the Inuit face is turned on himself³⁷⁰ ». Parmi les grands satiristes inuits, McGrath souligne l'influence de Peter Pitseolak (de Cape Dose, au Nunavut) et d'Alootook Ipellie (de Iqaluit, au Nunavut). Ipellie est probablement le satiriste inuit le plus prolifique ; ses textes, comme ses illustrations, véhiculent un message anticolonialiste humoristique des plus satiriques.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 107.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 107.

³⁶⁹ Pour plus de détails, voir chapitre 2, p. 21-22 et p. 24 à 26.

³⁷⁰ Robin McGrath, *op. cit.*, p. 107.

La satire contemporaine inuite se manifeste pour évoquer le « choc des cultures ». Autrement dit, elle permet de mettre en relief les différences culturelles, de témoigner du passage d'un mode de vie à un autre, d'énoncer des paradoxes (issus de l'entreprise coloniale) et d'en montrer le ridicule. Un extrait tiré d'un article de Nungak paru dans *Inuktitut Magazine* et que j'étudierai en détail un peu plus loin illustre bien la critique de l'entreprise coloniale par le biais de la satire :

Au fil des ans, il y eut beaucoup de commentaires négatifs à l'égard du système de médailles à numéro visant à identifier les Eskimos, que le gouvernement fédéral a appliqué aux Inuits de 1941 à 1978. [...] Je n'ai cependant jamais eu de sentiments négatifs à propos de ces médailles à numéro. Elles nous sont venues de l'extérieur, mais sont un caractère unique de notre identité distincte comme Inuits. *Quelle autre collectivité possède de tels icônes d'identité faits sur mesure pour être attachés à eux, et à eux seulement*³⁷¹ ?

Comme le mentionne McGrath : « [b]y identifying the problems, the satirist takes the first step in the process of correction. He diagnoses the disease ; his reader must find the cure³⁷². » La satire est un vecteur de changement, elle permet d'aborder de nouveaux problèmes par l'entremise d'une technique narrative éthique et culturellement reconnue et maîtrisée : « Feelings evoked by the corruption of social values are harnessed and made subject to the discipline of satiric technique, and once these feelings have been ordered, there is the possibility that the underlying deviation and destruction may be brought under control also³⁷³ ».

Comme l'ont souligné Arnould et Villeneuve, et à son tour McGrath³⁷⁴, le pouvoir de la satire réside dans le choix des mots sur lequel s'est arrêté le satiriste. À cet effet, dans le chapitre « Tout révéler et rester discret » tiré du livre *Paroles interdites*³⁷⁵, Michèle Therrien s'interroge sur le traitement réservé à la parole chez les Inuits du Nunavik après de

³⁷¹ Je souligne. Zebedee Nungak, « E9-1956 », *Inuktitut Magazine*, n °88, 2000, p. 33-37.

³⁷² Robin McGrath, *op. cit.*, p. 111.

³⁷³ *Ibid.*, p. 111.

³⁷⁴ Voir la citation mise en exergue.

³⁷⁵ Michèle Therrien, « Tout révéler et rester discret chez les Inuit de l'Arctique oriental canadien », dans Michèle Therrien (dir. publ.), *Paroles interdites*, Paris, Karthala, 2008, p. 251-285.

nombreuses années d'évangélisation puis d'occidentalisation. Elle mentionne que chaque individu d'une société « encore empreinte des traits de l'oralité », comme l'est la communauté inuite du Nunavik, est enclin à développer une forte sensibilité « à la forme et au contenu des mots » employés dans diverses situations. Pour contrôler les tensions possibles entre le « soi » et les « autres³⁷⁶ », l'expression indirecte devient la manière normale de communiquer en groupe. Par ailleurs, une bonne manière d'exprimer son mécontentement, consiste à en dire moins pour en révéler plus. La litote occupe donc une place de choix pour manifester son désaccord. Elle peut se montrer très puissante, voire violente sans pour autant enfreindre les interdits langagiers. Il y a un lien certain entre le rôle de la litote chez les Inuits lors des conflits et l'emploi de la satire chez Nungak pour évoquer des problèmes de manière humoristique. À vrai dire, dans les deux cas, celui de la litote et celui de la satire, il s'agit d'une expression indirecte de la pensée pour dénoncer un état de fait.

3.4 La satire chez Nungak

J'ai déjà évoqué dans ce chapitre la structure transgressive de l'ironie permettant à la satire de prendre forme. En fait, la transgression dont il est question et qui se concrétise par le biais de l'ironie se situe, bien entendu, pour reprendre les mots de Villeneuve, dans un « renversement continu de discours d'autorité qui vient ébranler les systèmes de valeur [*sic*] et de pensée du discours idéologique³⁷⁷ ». Nungak use constamment de l'ironie dans ses textes et là où la satire est la plus perceptible, c'est justement à l'intérieur même de ce renversement du discours adverse (le discours du *Qallunaat*, le discours colonial et de manière plus précise l'« eskimologie », cette branche de l'anthropologie spécialisée dans l'étude des Inuits³⁷⁸), dans sa qallunologie, soit son étude des *Qallunaat*. Dans sa recherche d'un antidote à l'entreprise et au discours de la colonisation, Nungak explique comment il en est venu à la qallunologie dans un texte publié en 2005 dans le magazine *Windspeaker*.

³⁷⁶ *Ibid.*

³⁷⁷ Lucie Villeneuve, *op. cit.*, p. 42.

³⁷⁸ La qallunologie est avant tout une satire qu'a développée Nungak en réponse, entre autres, à l'« eskimologie » : il critique en se moquant les anthropologues qui se disent spécialistes des Inuits du Canada. La qallunologie, dans une perspective plus large, correspond à une prise de parole « du renversement » puisqu'il s'agit d'une réappropriation du discours de l'Autre.

What possible antidote can be administered for such affliction, without stooping to the dense ignorance entwined with a rigid superiority complex, which saturates these writings? / Certainly not with toxic bitterness, or an eye for an eye! The best solution seems to be to reflect these writings on distortion mirrors, the kind found in southern amusement park³⁷⁹.

Sans en être nécessairement conscient et sans la nommer ainsi, Nungak propose, du même coup, une définition personnelle de la satire. À lui seul, cet extrait présente l'entièreté de la démarche satirique de Nungak : la qallunologie, cette pseudo science qu'il a créée, n'est que la traduction écrite d'une image diffractée du discours colonial aperçue dans un miroir déformant, amusant. L'œil averti de Nungak arrive à saisir la faille qui se cache dans ce reflet et c'est cette brèche qui constitue le moteur de création autour duquel prend forme la qallunologie. Cette satire agit donc comme un instrument à la fois éthique et esthétique permettant de s'indigner, de manière humoristique bien sûr, du discours colonial, de le « renverser », de le déconstruire.

Tous les textes de Nungak ne traitent pas directement de qallunologie, bien qu'il y soit souvent question des interactions avec les *Qallunaat*, plus précisément des négociations entre les Inuits et les gouvernements. Tous ne sont pas non plus des satires, mais plusieurs d'entre eux en font usage. La satire est un moyen pour Nungak de dévoiler des injustices, des paradoxes, des absurdités. Il est difficile de rendre compte de la maîtrise de la satire chez Nungak, car comme l'explique Arnould, la satire « doit être saisie spontanément³⁸⁰ » et les longs commentaires qui tentent de l'expliquer ont tendance à la réduire, pour ne pas dire à la « tuer ». Les extraits de satire tirés en exemple font parfois également référence à des circonstances très précises (événements particuliers, enjeux spécifiques, etc.) qu'il faudrait expliquer en détails. Pour cette raison, j'ai plutôt choisi de montrer comment se développe la satire, par le biais de l'ironie, et quels sont les procédés rhétoriques, fréquemment utilisés par Nungak dans ses chroniques, qui la soutiennent.

Dans les *Nasivvik* de Nungak, l'ironie peut être rendue « simplement », c'est-à-dire par la formulation d'énoncés qui divergent de ce que l'auteur souhaite communiquer : soit

³⁷⁹ Zebedee Nungak, « Books of wisdom and knowledge for Qallunaat », *Windspeaker*, vol. 23, no 6, septembre 2005, p. 18.

³⁸⁰ Colette Arnould, *op. cit.*, p. 13.

parce qu'il dit le contraire de ce qu'il pense (antiphrase), parce qu'il exagère ses propos (hyperbole) ou parce qu'il les atténue (litote). La question que pose Nungak dans son article « Government Impotence Equal Municipal Poverty » publié en 1983 dans le magazine *Taqralik* témoigne de cette opération: « How can I not know the great and wonderful things the Gouvernement du Québec is doing in the North? » Dans cet exemple, l'ironie est produite par l'entremise d'une antiphrase identifiable par la présence des adjectifs « great » (grand) et « wonderful » (formidable) qui doivent servir à qualifier les actions du gouvernement québécois dans le Nord. Toutefois, Nungak n'en reste pas là. Dans la plupart de ses chroniques, l'ironie n'est pas formulée aussi explicitement. En réalité, elle est alimentée par des procédés (autres que l'antiphrase, l'hyperbole ou la litote) qui utilisés conjointement créent l'ironie, l'enrichissent ou la complexifient. Cela peut avoir comme résultat d'ajouter une dose d'humour aux propos qui sont tenus ou de les brouiller davantage (en amplifiant l'ambiguïté). Dans tous les cas, néanmoins, ces procédés accentuent le pouvoir de suggestion de l'ironie.

L'usage de questions rhétoriques (comme dans l'exemple précédent) et de phrases mises entre parenthèses se manifestent généralement afin de communiquer des impressions. Dans le premier cas, la phrase interrogative permet de lancer une idée et de la laisser en suspens. Quand Nungak pose la question, il n'attend habituellement pas de réponse, car il la connaît déjà. Dans sa chronique intitulée « Finding other work for Sir Paul McCartney³⁸¹ » dans lequel il remet sérieusement en question le ralliement à la cause de la défense des animaux de l'ancien Beatles Paul McCartney et son opposition à la chasse aux phoques, Nungak procède à une série de questions :

If Sir Paul wants to save animals from real cruelty, he should look into zoos, circuses, rodeos, and racetracks. Who knows what suffering tropical animals endure while they are captive in climates which include winter ? How are polar bear and walrus kept cold in confined areas in tropical heat while thousands of curiosity seekers gawk at them through a grated fence ? Are captive animals fed properly ? Sir Paul should be intensely curious about such matters !

³⁸¹ Zebedee Nungak, « Finding other work for Sir Paul McCartney », *Windspeaker*, vol. 24, no 1, avril 2006, p. 21.

Ces questions ne sont pas là pour qu'on y réponde, mais plutôt pour susciter la réflexion du lecteur, pour souligner le paradoxe d'une telle campagne aux yeux d'un Inuit : « Animal rights crusadings celebrities should also be obligated to visit the Arctic, and see first-hand what devastation their handiwork has caused among the Inuit³⁸². »

Les parenthèses sont fréquemment utilisées afin d'introduire une digression:

None of the ministers of Indian Affairs ever rate a 10 on my scale. Some rated a one, only for the fact that they held the title. [...] (I admit I could not write a handbook on how to be a good minister of Indian Affairs. I cannot imagine serving in government as a minister of Qallunaat (white people's) Affairs. Such a ministry is an inherent human challenge of managing the affairs of an identified collective of people. Why isn't there a ministry of Irish Affairs? Oops, I digress³⁸³!)

Elles permettent également d'ajouter une réflexion humoristique :

Over the years, Qallunaat simply took over, much in the way they did in other parts of the world. They took every advantage of the perceived absence of « civilization » among Firts Nations and Inuit. (The Iroquois Foreign Immigration Bureau should not have been so lax in checking out the colonial designs of the original arrivals from Europe³⁸⁴.)

Dans les deux exemples présentés ci-dessus, les parenthèses agissent comme des moments de transition permettant d'accéder à la pensée réelle de l'auteur qui revient sur ses dires afin de faire la part des choses (premier exemple) et d'ajouter une dose d'humour à ses propos parfois cinglants (deuxième exemple). Ces « glissements » autorisés par l'ajout de parenthèses conduisent à clarifier certains détails, à faire une pause; ils servent, en outre, à tourner en dérision les éléments qui les précèdent dans le texte. Nungak détourne efficacement la parenthèse de la fonction explicative (à valeur parfois facultative) qu'elle occupe généralement. Dans les deux extraits cités, l'ajout de parenthèses joue plutôt un rôle déterminatif puisque c'est à l'intérieur de celles-ci que la satire de Nungak, au moyen d'une

³⁸² *Ibid.*, p. 21,

³⁸³ Zebedee Nungak, « On a scale of one to 10, some rated just a one », *Windspeaker*, vol. 21, no 5, août 2003, p. 17.

³⁸⁴ Zebedee Nungak, « Inuit perspectives on land ownership », *Windspeaker*, vol. 21, no 7, octobre 2003, p. 15.

phrase coup de poing, atteint son point culminant et que la portée critique du propos s'articule en soulevant de manière brillante et furtive des malaises souvent d'ordre politique.

Parmi les procédés qui, dans les *Nasivvik* de Nungak, sous-tendent l'ironie, on retrouve plusieurs jeux de mots. La formation d'acronymes en fait partie et souligne l'importance de certains mots de la phrase en attirant de ce fait l'attention du lecteur sur ceux-ci. Nungak fonctionne de la manière suivante : il marque d'une majuscule la première lettre d'une série de mots. Une fois mises ensemble, ces majuscules forment un acronyme, un terme d'allure « sérieuse » : « For once, we might request that the federal government pass a statute, applicable to us. It can be called the Garbage on The Tundra Act, or GOTTA, *designed to get serious* about curbing the prevalence of garbage all across the Arctic³⁸⁵. » Il faut souligner que l'acronyme créé constitue un terme intelligible en soit (mais dont le sens peut être détourné). Dans le cas de l'expression anglaise « gotta », elle signifie littéralement une manière informelle de dire « have got to », « have got a » ou « has got a³⁸⁶ ». Ainsi, le terme créé met l'accent sur l'envergure du problème des déchets dans l'Arctique, et sur l'urgence de passer à l'acte : « Under GOTTA, being careless about garbage can be rated as a crime, and not just a bad habit³⁸⁷ ». Dans un autre *Nasivvik* qui traite, cette fois-ci, des émissions de télévision traduites en inuktitut et diffusées dans le Nord, Nungak critique la programmation inadéquate de ces émissions : « Currently, the bits and pieces of Inuktitut programs are tucked into somebody else's schedule, and we have to search hard for them. Inuktitut programs have to get on the Well Established, Adequately, Resourced track³⁸⁸. » Contrairement à l'exemple précédent, l'acronyme WEAR ne figure pas dans la suite de l'article. Toutefois, la phrase qui précède l'extrait cité nous renseigne sur la définition que l'on doit donner au mot « wear »

³⁸⁵ Je souligne, Zebedee Nungak, « Ratcheting garbage to a federal affair? », *Windspeaker*, vol. 22, no 8, novembre 2004, p. 18 et 22.

³⁸⁶ Définition tirée du *Longman Active Study Dictionary*, Longman, 2005, p. 323.

³⁸⁷ Zebedee Nungak, « Ratcheting garbage to a federal affair? », *op. cit.*, p. 22.

Dans cet article, Nungak fait preuve d'autocritique en condamnant le laisser-aller des municipalités nordiques et des populations locales en ce qui concerne la collecte des déchets et des ordures : « With garbage now a central part of life, it's amazing to observe how tiny people's consciousness is about garbage. [...] The bigger the problem garbage becomes, the smaller the concern and care about it people have. »

³⁸⁸ Zebedee Nungak, « InuitTV is a must for language retention », *Windspeaker*, vol. 21, no 1, avril 2003, p. 18.

qui peut à la fois signifier « porter » (« mettre »), « vêtement » (« tenue »), « user », « durer », « usure » : « The task is to put a lot of meat on the skeletal bones of present programs, and greatly enhance their prominence in northern broadcasting.³⁸⁹ » Autrement dit, il faut « habiller » les émissions déjà présentes, il faut qu'elles puissent « porter » une « tenue » décente.

Dans son article « Finding other work for Sir Paul McCartney » dont il a été question précédemment, Nungak développe également sa satire au moyen de jeux de mots. Ainsi, il construit son argumentaire en intégrant directement dans ses phrases des titres de chansons des Beatles :

« *Dear Prudence!* » I thought, « How can Sir Paul be given a *Ticket To Ride* on *The Long And Winding Road*, to *Get Back* to where he once belonged, and *Let It Be* ? » I could'nt see any poetry in a wealthy member of British nobility lending his profile to tell the world that lovable little seal pups are slaughtered by a bunch of cruel Canadians. [...] *There's Something In The Way* Sir Paul McCartney passes the camera, and casually says, « Stop the seal hunt ! » which causes an Eskimo to think... Well-monied celebrities always need causes to be attached to. Why not help them find other work ? Sir Paul McCartney need to be a *Nowhere Man* with a cause, if he can be guided to other causes where he can be just as useful³⁹⁰.

Nungak aurait simplement pu articuler sa critique sans faire allusion aux chansons des Beatles et elle n'aurait pas pour le moins manquer d'aplomb. Toutefois, en intégrant le titre de ces chansons, il témoigne non seulement de son talent pour jouer avec les mots, mais également de sa capacité à renverser et à ridiculiser le message lancé par Paul McCartney dans sa campagne contre la chasse aux phoques sur les côtes de l'Atlantique canadien. Autrement dit, l'incorporation des titres de chansons dans le texte de Nungak envoie un avertissement, elle semble vouloir dire « moi aussi je suis capable de m'approprier des choses qui ne m' "appartiennent" pas. » La fin de l'article confirme d'ailleurs cette hypothèse : « Sir Paul once sang, "Give Ireland Back to the Irish". Perhaps somebody can compose songs he

³⁸⁹ *Ibid.*

³⁹⁰ Je souligne. Zebedee Nungak, « Finding other work for Sir Paul McCartney », *op. cit.*, p. 19.

can sing for these times : “Leave Sealing Be To The Sealers”, and “Very Sorry! This Is Really None Of My Business”³⁹¹. »

D’autre part, la satire dont use Nungak dans ses *Nasivvik* s’organise fréquemment autour de l’identité inuite en faisant appel au procédé de nomination déjà évoqué au premier chapitre³⁹². Selon François Hartog dans *Le miroir d’Hérodote*, la nomination est un procédé rhétorique directement associé à l’altérité³⁹³. Elle permettrait de nommer l’autre et de le classer, de le catégoriser comme un « Autre ». Dans ses chroniques, Nungak revient souvent sur tous ces noms attribués aux Inuits au temps de la colonisation et permettant de les enfermer dans un statut d’êtres « différents », voire subalternes. Dans sa chronique « A Survey of Today’s New Political Correctness », Nungak répertorie les différents noms utilisés par les *Qallunaat* pour étiqueter les Inuits en s’intéressant à l’histoire de ces termes. Il en vient au constat suivant : « We’ve bounced from Esquimaux to Eskimo to Husky to Inuit to Inuits to Innu, all the while having our relations with the federal government managed by a Department of Indian Affairs³⁹⁴ ! » Dans ce cas-ci, la satire de Nungak se situe spécifiquement dans l’énumération des noms ; l’association de toutes ces appellations mises côte à côte dévoile la portée colonialiste de ces représentations construites par les *Qallunaat*³⁹⁵, qui ont servi, pendant plusieurs décennies à définir les Inuits. La préposition « to » qui sépare chacun des noms rythme l’énumération et donne l’impression que la liste aurait pu se prolonger indéfiniment. L’effet ainsi créé met l’accent sur la banalisation de ces appellations pour les *Qallunaat*. Le début de la phrase de Nungak, quant à lui, « We’ve bounced from », lance un avertissement : il introduit un reproche, il exprime une accusation adressée aux *Qallunaat* annonçant le désaccord des Inuits d’avoir été « balancés » d’une expression à l’autre lorsque l’on voulait communiquer avec eux, ou simplement « parler » d’eux. Ce que Nungak cherche à montrer, en se moquant, c’est que l’on ne s’est jamais

³⁹¹ *Ibid.*, p. 20.

³⁹² Chapitre premier de ce mémoire, p. 25.

³⁹³ François Hartog, *Le miroir d’Hérodote: essai sur la représentation de l’autre*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Histoire », 2001, p. 371.

³⁹⁴ « A survey of today’s new political correctness », *Windspeaker*, vol. 22, no 10, janvier 2005, p. 19.

³⁹⁵ Pour plus de détails, voir l’étude du stéréotype, p. 7 du chapitre précédent.

vraiment soucie (jusqu'à très récemment) du nom que se donnaient les Inuits eux-mêmes à titre de membres d'une communauté et de la bonne manière d'orthographier ou de prononcer les prénoms inuits³⁹⁶. Un second exemple illustre le même phénomène : « The best known of the North Pole Inuit, Uutaaq, has had his name spelled Ootah, Odark, Otaq, Oodaaq, and even Wootah. This has to be some sort of record for phonetic butchery combinations for a name with a mere two syllables³⁹⁷. » Ces deux citations qui évoquent de manière ironique la « boucherie phonétique » dont ont été victimes les noms inuits suggèrent l'attitude générale du gouvernement canadien (des *Qallunaat* dans une plus large mesure) à l'égard des Inuits. La conclusion de Nungak dans cette même chronique (surtout la dernière phrase), est, à cet égard, des plus éloquentes :

Qallunaat [White people] have never been very successful in accurately recording Inuit names. [...] It [the phonetic butchery] exists even today, but was dismally pronounced in the earliest contacts between Inuit and Qallunaat. That is, in the infrequent cases where Qallunaat even bothered to record Inuit as individual with names³⁹⁸.

Bien que cela puisse paraître une simple maladresse de la part des *Qallunaat*, les conséquences d'une telle négligence sur l'identité inuite sont des plus préoccupantes. En ne considérant pas les Inuits comme des « individus portant des noms », on en viendrait à les regarder comme des chiens, des « Huskies » :

Aucun de ces grands penseurs [les agents de la GRC s'occupant des registres dans les communautés inuites], bien sûr, n'avait trouvé le moyen d'épeler les noms correctement. Alors, l'un d'eux eut la brillante idée des médailles à numéro pour les Eskimos – et le reste est entré dans l'histoire, jusqu'à ce que l'usage des noms de famille et les piles de pièces d'identification modernes ne les remplacent³⁹⁹.

Nungak évoque à plusieurs reprises dans différents articles le système d'identification des Inuits appliqué par le gouvernement fédéral entre 1941 et 1978 qui consistait à remettre à

³⁹⁶ La fin de la citation est également pleine d'ironie puisqu'elle nous informe que pendant longtemps, les Inuits ont été considérés comme des Amérindiens alors qu'ils n'en sont pas.

³⁹⁷ « Rescuing Inuit names from phonetic butchery », *Windspeaker*, vol. 23, no 12, mars 2006, p. 17 et 23.

³⁹⁸ *Ibid.*

³⁹⁹ Zebedee Nungak, « E9-1956 », *Inuktitut Magazine*, n°88, 2000, p. 35.

chaque Inuit, dès la naissance, une médaille à numéro, comme on en donnerait aux chiens ou aux prisonniers⁴⁰⁰. Pour Nungak, il est paradoxal que les *Qallunaat* accordent une importance notable aux registres d'identification alors qu'il ne leur effleure pas l'esprit d'écrire convenablement les noms et prénoms inuits. La médaille à numéro imposée aux Inuits a contribué à créer le conflit culturel dont il a été question au chapitre précédent⁴⁰¹. C'est ce dont Nungak essaie de rendre compte dans cette chronique publiée en 2000 dans le magazine *Inuktitut*. La satire est encore plus percutante à la toute fin du texte:

Le fait de perdre ma médaille à numéro durant ma petite enfance n'a jamais effacé le numéro qui faisait tant partie de ma vie quand j'étais jeune. Je suis même présentement à la recherche de l'agence gouvernementale où je pourrais remplir une demande afin de remplacer ma médaille à numéro perdue ! Loin de moi l'idée de le considérer comme une médaille de chien, je porterais mon *ujamik*, E9-1956, avec beaucoup de fierté⁴⁰² !

La force de la satire découle ici de la légèreté et de la désinvolture avec lesquelles Nungak évoque ces médailles, un sujet grave. L'ironie est à ce point réussie, l'ambiguïté à ce point cultivée, que l'on se surprend à penser, en lisant certains passages de l'article, que Nungak regrette réellement d'avoir perdu sa médaille. Dans un certain sens, et c'est ce que nous révèle la fin du texte, Nungak, comme bon nombre d'Inuits, a su se réappropriier ce symbole négatif associé à la colonisation en le transformant en un symbole identitaire. En effet, comme le montre Nungak, le *ujamik* est devenu un instrument de mémoire témoignant du plus grand bouleversement historique qu'ont connu les Inuits :

La médaille à numéro a une signification spéciale dans nos vies [...]. Chaque Eskimo a un jour gravé son numéro-E dans sa mémoire, identification utile pour tous les usages. L'une des tâches importantes d'une mère était de garder la trace de tous les numéros-E de sa famille. Même en cette ère de courriel-point-com, j'en connais beaucoup qui utilisent toujours leurs numéros *ujamik* comme NIP pour leur

⁴⁰⁰ L'article le plus explicite à ce sujet est certainement l'essai «E9-1956», *ibid.*, p. 33-37.

⁴⁰¹ Effectivement, la définition du discours colonial que nous avons développé au deuxième chapitre prend, dans l'exemple qui suit, tout son sens. En portant une médaille à numéros, le colonisé se retrouve dépouillé de ses repères identitaires et culturels. Sa ligne de conduite lui est dorénavant dictée par un discours dont l'objectif, selon Bhabha, « est de construire le colonisé comme une population de dégénérés sur la base de l'origine raciale, afin de justifier la conquête et d'établir des systèmes d'administration et d'instruction⁴⁰¹ ».

⁴⁰² Zebedee Nungak, «E9-1956», *Inuktitut Magazine*, n°88, 2000, p. 33-37.

carte de débit, comme numéro de porte pour leur maison ou comme marque d'identification sur leurs possessions⁴⁰³.

La satire, comme on le voit dans ces derniers exemples, agit comme un moyen de réactiver la mémoire blessée par la colonisation (pour ne pas oublier ce qui s'est passé), mais également comme une façon de penser cette mémoire. Ces exemples, en assurant la mise en perspective des rapports entre Inuits et *Qallunaat*, contribuent à réduire la réalité conflictuelle et favorisent le dialogue entre les deux cultures. La médaille à numéro, ce symbole puissant de la colonisation, tout comme le terme « Eskimo » qu'utilise beaucoup Nungak dans ses textes, deviennent des composantes de l'identité inuite actuelle. Par ailleurs, comme le souligne Nungak, les Inuits d'aujourd'hui privilégient la valeur purement utilitaire attachée à ces éléments de la colonisation. Autrement dit, plutôt que de porter leur numéro-E comme un poids, les Inuits s'en servent de manière tout à fait banale dans leur quotidien. Comme il en a été question au premier chapitre de ce mémoire, il ne faut pas oublier que l'identité inuite (l'inuïté comme l'appelle Simard, ou l'« Inuit-ness » pour Nungak) s'est constituée par l'entremise du Blanc. Autrement dit, « l'altérité du Blanc est une des composantes de l'identité inuit⁴⁰⁴ ». La qallunologie, je l'ai montré, favorise la prise de parole et se révèle un moyen de partir à la quête de l'Autre, pour mieux se définir en tant qu'Inuit. Dans une plus large mesure, la satire dont se sert Nungak dans ses chroniques correspond tout à fait à la définition que donne Glissant de la parole postcoloniale. En ce sens, la satire se manifeste par une reconquête de l'histoire et de la mémoire, cette dernière s'exprimant par l'imaginaire. La satire agit comme une fiction de réappropriation et permet d'ouvrir la symbolique de l'histoire : elle assure une réinvention de l'histoire. Elle incarne également une représentation des rapports identitaires, puisqu'elle s'articule en un renversement du discours de l'Autre, le *Qallunaat*. La satire est également créatrice d'opacité, on ne peut pas la réduire. Par son pouvoir de suggestion et parce qu'elle favorise l'expression indirecte de la pensée, la satire génère cette opacité culturelle qui accorde à Nungak la possibilité de ne pas tout dire.

⁴⁰³ *Ibid.*

⁴⁰⁴ Jean-Jacques Simard, «Par-delà le Blanc et le mal: rapports identitaires et colonialisme au pays des Inuit», *Sociologie et sociétés*, vol. 15, no 2, 1983, p. 56.

« Certains aspects de notre culture, [écrit-il], ne devraient jamais être expliqués aux étrangers⁴⁰⁵ ».

Néanmoins, bien que Nungak ne veuille pas tout révéler de sa culture « aux étrangers », le désir de reconnaissance semble pourtant le pourchasser : « Mais [poursuit-il] certaines expressions inuites décrivent des pensées avec précision et de manière si originale! » L'essai « Quand les corbeaux deviendront blancs », paru en 2007 dans le magazine *Inuktitut*, d'où sont tirés ces deux dernières citations, témoignent effectivement d'une tension entre un désir de protéger sa culture et celui de la dévoiler davantage, en donnant, cette fois-ci la parole aux Inuits. Dans cet article, Nungak s'amuse à présenter des expressions *qallunaat* qui lui ont d'abord paru complètement incompréhensibles : « “Une pomme par jour éloigne le médecin”. Dans mon esprit tout à fait eskimo, qui venait d'un milieu dépourvu de pommes et de médecins, cette expression n'avait aucun sens⁴⁰⁶. » Cette étude des expressions courantes *qallunaat* conduit Nungak à partager avec son lecteur quelques-uns des proverbes inuits qu'il tient de son enfance. L'objectif de ce dévoilement est double. Il permet, dans un premier temps, de se dégager des stéréotypes accolés aux Inuits. En effet, l'Inuit semble être mieux placé que quiconque pour déterminer ce qu'il est intéressant de révéler aux « autres ». Par l'entremise d'expressions, Nungak lève le voile sur certains aspects du système de pensée inuit qui n'ont jamais, étonnamment, fait l'objet d'études anthropologiques :

Une discussion des expressions inuites pourrait chatouiller la curiosité des anthropologues et éveiller leur intérêt à ce sujet. Certains voudraient sûrement voyager dans l'ensemble du territoire inuit pour recueillir toutes les sages expressions et devenir des experts en la matière. Un livre en découlerait sûrement, intitulé peut-être *Proverbes des terres inuites*⁴⁰⁷.

Encore une fois, le ton ironique de Nungak envoie un message clair : la culture n'est pas un concept transparent qu'un simple livre, *Proverbes des terres inuites*, pourrait démystifier. Un tel livre, laisse sous-entendre Nungak, aurait tendance à masquer la valeur imaginaire et poétique contenue dans toutes les expressions.

⁴⁰⁵ Zebedee Nungak, *Inuktitut*, « Quand les corbeaux deviendront blancs », *op. cit.*, p. 47. Voir chapitre 2, p. 90-91.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 49.

Afin que sa présentation de proverbes inuits ne soit pas associée à une entreprise anthropologique, Nungak émet une réserve et défend le caractère opaque de tous ces proverbes :

Les traductions françaises ne sont que des estimations « approximatives » du sens des expressions et elles sont imparfaites puisqu'elles n'arrivent pas à expliquer les nombreuses et riches nuances qu'elles renferment. Mais le présent article n'est pas censé être une présentation encyclopédique⁴⁰⁸.

Comme l'exprime Nungak, la culture peut se transmettre sans nécessairement s'expliquer. Comme l'ont été les expressions *qallunaat* pour Nungak, les proverbes inuits conservent leur part de mystère. Il est important, semble-t-il, de préserver ce mystère et de ne pas tomber dans un savoir transparent qui tend, je l'ai déjà évoqué, à fragiliser la culture. De plus, pour Nungak, la culture se révèle surtout de l'intérieur : « Pour en savoir davantage à propos des expressions inuites, adressez-vous à vos aînés locaux qui vous mèneront plus loin dans ce monde fascinant de la sagesse inuite⁴⁰⁹. »

Dans un deuxième temps, le dévoilement qui provient de l'intérieur de la culture assure d'entrer plus facilement en dialogue avec la culture *qallunaat*. L'article cité ci-haut en est un exemple puisque les expressions inuits et *qallunaat* semble entrer en relation par l'entremise de l'humour et de la satire de Nungak. En ce sens, les Inuit et les *Qallunaat* ne sont plus associés à deux identités en opposition. Au contraire, la satire encourage leur « mise en relation » dans le discours et leur entrée dans un dialogue, de manière fictive, bien entendu. Cette occasion de s'exprimer et de répondre à l'Autre participe à la création d'une poétique de la Relation comme l'entend Glissant. Dans son article « Esquimaulogie : ce que le peuple inuit aime » paru dans le magazine *Inuktitut* en 2009, Nungak réagit à un reportage qu'il a vu au sujet du livre de Christian Lander, *Stuff White People Like*, dans lequel l'auteur, un *Qallunaat*, s'adonne avec humour à ce qu'appelle Nungak « l'autoanthropologie » : « "Génial! semble s'exclamer Nungak. Un qallunologue qallunaaq [Blanc] ! Il nous faut

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 49.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 51.

maintenant trouver un esquimaologue inuit pour se maintenir au niveau⁴¹⁰! » Lander, qui, dans son livre, dresse une liste de ce que les Blancs aiment, use d'autodérision (comme le laisse sous-entendre le n° 20 : le Blanc aime « être le spécialiste de VOTRE culture) et c'est ce qui surprend Nungak et le motive à entreprendre la même démarche, mais pour les Inuits cette fois. Il n'est pas réellement question de satire, dans cet article, mais plutôt d'un dialogue entre le livre de Lander et l'article de Nungak. Nungak commente certains éléments de la liste de Lander avant de dresser sa propre liste de ce que les Inuits aiment et en vient à formuler l'observation suivante : « Certaines des choses que les Blancs aiment semblent s'appliquer de façon réaliste aux Inuits de la vie moderne⁴¹¹. » Cet exemple démontre que le *Qallunaat* fait bel et bien partie de l'identité inuite actuelle sans que cela représente une source de danger pour les Inuits. Autrement dit, dans la liste de Nungak et celle de Lander, certaines entrées se répètent, mais ce qu'il est intéressant de constater, c'est qu'elles ne portent pas forcément le même numéro et ne figurent donc pas au même niveau sur « l'échelle de l'importance⁴¹² ». De plus, plusieurs éléments de la liste suggérée par Nungak se rapportent spécifiquement à la vie dans le Nord (« n° 32. Les motoneiges », « n° 50. S'envoler vers le Sud en une seule journée », « n° 51. Les milles d'Aéroplan », « n° 55. Une bonne tempête hivernale »), à des traditions typiquement inuites (« n° 5. La nourriture traditionnelle crue ou congelée », « n° 16. Sanajit et arnaqutiit [coupeurs de cordon ombilical] », « n° 46. Le film *Atanarjuat, l'homme rapide* », « n° 90. Les aînés qui racontent de bonnes histoires », « n° 91. Les jeunes qui aident un aîné », « n° 112. Manger du phoque ou du morse loin dans les terres intérieures »), ou à des événements tirés de l'histoire des Inuits (« n° 37. Les excuses présentées par le Canada au sujet des pensionnats », « n° 60. La Reine », « n° 102. La

⁴¹⁰ Zebedee Nungak, « Esquimologie : ce que le peuple inuit aime », *Inuktitut*, n° 107, automne 2009, p. 41.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 43.

⁴¹² Par exemple, le n° 13 de la liste de Lander évoque le goût des Blancs pour « le thé », alors qu'il figure au n° 1 de la liste de Nungak. Aussi, le n° 20, « Prendre une année sabbatique » de la liste de Lander correspond au n° 69 « Prendre un congé d'un an » de Nungak. De plus, Nungak commente certains éléments de la liste de Lander selon son point de vue inuit : « N° 116, Musique noire que les Noirs n'écoutent plus. Cette remarque me rappelle que je [Nungak] ne suis plus à jour dans mes recherches sur les manières actuelles des Qallunaats. Pour le n° 101, Être blessé, j'étais content de le savoir. Je n'ai jamais voulu blesser les Qallunaats dans mes présentations préalables sur la qallunologie, mais il est bon de savoir qu'au moins certains d'entre eux aiment se faire blesser. » *Ibid.*, p. 43.

mélodie à l'accordéon "My Love She's But a Lassie Yet" », « n° 120. Avoir à dire "Stand-By" en anglais tout en parlant inuktitut »). On remarque donc que les aspects *qallunaat* présents dans l'article de Nungak ne nuisent absolument pas à l'affirmation d'une identité inuite contemporaine. Cela correspond tout à fait à la définition du concept d'identité que propose Glissant dans la mesure où la pensée de l'« Autre » (le *Qallunaat*) habite le « Soi » (l'*Inuit*), sans que celui-ci ne s'écarte nécessairement de lui-même. Au contraire, ces éléments de la culture *qallunaat* font tout à fait partie de la vie des Inuits et cela est perçu de manière plutôt positive. La grande satire développée par Nungak, la qallunologie, lui a permis d'en arriver à déployer pour la première fois en 2009 une « esquimaologie de l'intérieur » (également pourvue d'autodérision) tout à fait assumée qui s'exprime au moyen d'une liste de ce qu'aiment « réellement » les Inuits⁴¹³. Ce qu'il est intéressant de constater, c'est que Nungak ne se lance absolument pas dans une description détaillée de l'identité inuite; il préfère suggérer brièvement, en une liste aux entrées succinctes, ce que les Inuits aiment. En ce sens, Nungak ne désire pas tout dire sur les Inuits. Il préfère, à l'image de la satire, demeurer dans la « suggestion » et pour cette raison, il émet une petite réserve avant de débiter sa liste de ce que les Inuits aiment: « Certains éléments de la liste mériteraient une note d'accompagnement, mais je vous présente une liste toute simple⁴¹⁴. » Nungak ne prétend pas détenir la vérité et juge important de clore son article de la manière suivante : « Ayant énuméré seulement 125 articles de ce que le peuple inuit aime, je suis certain que d'autres Inuits vont commencer à ajouter des articles encore meilleurs à cette liste⁴¹⁵. » Encore une fois, Nungak espère servir de modèle à d'autres Inuits qui, en suivant ses traces, prendront à leur tour la parole.

Enfin, tous les procédés rhétoriques identifiés dans cette dernière partie de chapitre et qui favorisent la mise en place de l'ironie (et par contrecoup, le déploiement de la satire) ont en commun ce pouvoir de suggestion qui permet à l'auteur d'exprimer de manière indirecte sa pensée. Au terme de ce chapitre, on peut donc affirmer que Nungak, en ayant recours à la satire dans ses *Nasivvik*, cette figure qui « construit une réalité », accomplit « un acte

⁴¹³ Zebedee Nungak, « Esquimaologie : ce que le peuple inuit aime », *op. cit.*, p. 43.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 43.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 47.

fondièrement poétique⁴¹⁶ ». La satire de Nungak, à l'image des chansons satiriques issues de la tradition orale inuite, agit comme un antidote contre la frustration, mais plus précisément contre cette perte de repères identitaires et culturels suite au passage de la colonisation. Le discours adverse qu'elle tente de renverser est celui de la colonisation et par extension, celui du *Qallunaat*. Les *Nasivvik* de Nungak incarnent donc un lieu de prise de parole, puisque par l'entremise de l'Autre (le *Qallunaat*), le « Soi » (l'Inuit) parvient à affirmer son identité. Les *Nasivvik* deviennent, par le biais de la satire, le moteur d'un « processus ininterrompu de révélation⁴¹⁷ » d'une culture inuite « opaque », d'une « mise en relation » avec la culture *qallunaat* qui favorise le dialogue.

⁴¹⁶ Hayden White cité dans Micheline Cambron et Hans-Jürgen Lüsebrink, « Presse, littérature et espace public: de la lecture et du politique », *op. cit.*, p. 132-133.

⁴¹⁷ Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, *op. cit.*

CONCLUSION

L'émergence d'une littérature écrite chez les Inuits du Nunavik est intimement liée à la présence du colonisateur et, de ce fait, elle met en scène la figure de l'Autre, le Blanc, que les Inuit nomment *Qallunaat*. La figure de l'autre est apparue d'abord dans le discours du colonisateur, qui fait du colonisé un inférieur qu'on essaie de civiliser en lui inculquant des valeurs qui ne sont pas les siennes. La prise de parole que constitue la littérature écrite inuite inverse la problématique en créant la figure du *Qallunaat*, l'Autre, le Blanc, qui lui sert de référence immédiate. La quête d'identité de plusieurs Inuits, comme c'est le cas de Minnie A. Freeman, de Dorothy Mesher et de Zebedee Nungak (dont les textes ont été étudiés au premier chapitre), passe par l'écriture de leur autobiographie. La construction et l'intervention de la figure du *Qallunaat*, dans ces textes, agissent comme une stratégie discursive donnant l'occasion aux auteurs de parler d'eux-mêmes. Dans leurs textes, Freeman, Mesher et Nungak témoignent de leur expérience (personnelle) de l'altérité dans laquelle le *Qallunaat* occupe le statut d'interlocuteur, la place d'un personnage avec qui les personnages-narrateurs entrent en dialogue. Par l'entremise de la figure du *Qallunaat*, ces auteurs ont développé une pensée critique à l'égard de leur propre identité (en tant qu'Inuits) : ils ont réalisé que cet Autre faisait partie d'eux-mêmes, qu'il habitait leur identité sans cesse en (re)définition.

La production littéraire de Zebedee Nungak s'inscrit dans cette problématique. La figure du *Qallunaat*, telle qu'elle est construite et maniée par Nungak, encourage et facilite la prise de parole. En ce sens, la présence de l'Autre, pour reprendre les mots de Glissant, constitue le fondement de sa démarche postcoloniale. Autrement dit, pour en arriver à l'affirmation de son identité inuite, Nungak doit irrémédiablement passer par l'Autre puisque le « Soi » ne peut se constituer que s'il est confronté aux différences de l'« Autre » : l'identité n'est que la réponse à une situation d'altérité. Ainsi, la conscience d'appartenir à l'identité inuite a pris forme au contact du Blanc, « au gré des rapports sociaux entretenus avec les Blancs⁴¹⁸ ». La période coloniale, précédée par des décennies de discours favorisant la stigmatisation de

⁴¹⁸ Jean-Jacques Simard, *op. cit.*, p. 56.

l'Inuit comme un objet du discours, a contribué à créer ce qu'appelle Nungak « la faim culturelle » qui se caractérise par une perte de repères identitaires et culturels. Comme en témoigne le système d'éducation imposé aux Inuits par le gouvernement fédéral à partir des années 1950, le modèle à suivre est désormais dicté par l'Autre, le *Qallunaat*, c'est-à-dire un modèle qui ne considère pas la multiplicité des identités et des cultures. Dans cette situation, l'écriture, pour les Inuits, se révèle un moyen efficace de réactiver une mémoire culturelle blessée par la colonisation, notamment dans l'optique de sauvegarder les savoirs ancestraux et d'immortaliser les récits de vies des aînés qui ont vécu selon un mode de vie traditionnel. L'œuvre de Nungak est caractérisée par une remise en question du discours colonial qui s'exprime notamment par une reconquête de l'histoire et de la mémoire culturelles. Cette prise de parole, amorcée par la création de nouveaux périodiques inuits dès la fin des années 1960, constitue un événement historique et témoigne de l'émergence d'une littérature inuite écrite au Nunavik. L'acte d'écrire initie à lui seul un mouvement de décolonisation et se révèle un acte éminemment politique. La prise de parole amorcée par Nungak dans ses textes permet désormais la rencontre entre l'Inuit et le *Qallunaat* au sein d'un même espace. En revendiquant le droit à une identité et une culture inuites, Nungak part, par la force des choses, à la recherche de l'Autre. Dans les textes de Nungak, la figure du *Qallunaat* participe à la révélation d'une poétique de la Relation à travers laquelle l'évocation des différences culturelles entre Inuits et *Qallunaat* constitue une manière enrichissante d'entrer en contact avec la culture de l'Autre. La parole postcoloniale qui s'élève révèle une identité inuite affirmée et dévoilée de « l'intérieur », une identité « opaque », non réductible et sans limite. Cette identité, puisqu'elle s'exprime au moyen d'une poétique, demeure une sorte de fiction : elle est le résultat d'une relation avec l'Autre et pour cette raison, elle est sans cesse en reconstruction.

Cette poétique de la relation amorcée par la littérature de Zebedee Nungak prend forme particulièrement dans l'utilisation qu'il fait de la satire dans une forme littéraire qu'il appelle *Nasivvik* et dans l'introduction d'une nouvelle science, la *qallunologie*, en réponse à l'anthropologie *qallunaat*. Par son pouvoir de suggestion, la satire réactive la mémoire blessée par le discours de la colonisation et permet une réappropriation des repères culturels, une réinvention de l'histoire ainsi qu'une ouverture au dialogue tout à fait palpables dans les

textes de qallunologie produits par Nungak. L'humour et l'ironie transforment une littérature d'affrontement en une littérature de la relation. L'expression indirecte de la pensée dans la satire et les procédés rhétoriques qu'elle suppose créent une poétique de la parole qui trouve sa place dans la littérature inuite.

Dans l'article « Presse, littérature et espace public: de la lecture et du politique », Micheline Cambron et Hans-Jürgen Lüsebrink font référence au livre d'Hayden White, *Tropics of discourse*, dans lequel l'auteur interroge le clivage entre les discours journalistique (la presse) et littéraire (la littérature) associés pour l'un, à la vérité, et pour l'autre, à la fiction. En ce sens, dans son étude, White soutient, selon Cambron et Lüsebrink, que

l'historien et, par extension, le journaliste tentant de saisir le sens et la vérité de l'histoire en cours, « accomplissent un acte foncièrement poétique », en ayant recours à des figures rhétoriques, des tropes (notamment des structures métonymiques et métaphoriques) et des schémas fictionnels (en particulier narratifs et argumentatifs) qui construisent des réalités au lieu de les refléter ou de les saisir dans leur essence⁴¹⁹.

Cette affirmation de White me semble très bien s'appliquer à la démarche d'écriture de Zebedee Nungak. Bien entendu, les textes de Nungak émergent dans un contexte de production particulier, soit celui d'une prise de position postcoloniale par l'écriture. En effet, la parole postcoloniale qui se libère devient, chez Nungak, une quête identitaire fondée sur l'expérience de la colonisation et dont la référence immédiate est une figure, soit l'Autre, le *Qallunaat*. Néanmoins, les chroniques de Nungak, dont la grande majorité sont publiées dans la presse périodique, en présentant les interactions entre Inuits et *Qallunaat*, proposent une représentation des rapports identitaires dont la narration, par l'entremise de la satire (qui s'articule elle-même par le biais de différents procédés rhétoriques), fait figure de « fiction de réappropriation », fiction qui accomplit, pour reprendre les mots de White, « un acte foncièrement poétique ». La satire, au risque de me répéter, parce qu'elle réactive une mémoire défaillante et propose une réinvention de l'histoire, encourage le dialogue. Cette ouverture au dialogue rappelle d'ailleurs les « duel songs » de la littérature orale traditionnelle qui avaient pour fonction d'exposer le conflit, mais en même temps de le résoudre par le dialogue « poétique ». En ce sens, la forme nouvelle que constitue le

⁴¹⁹ Micheline Cambron et Hans-Jürgen Lüsebrink, « Presse, littérature et espace public: de la lecture et du politique », *op. cit.*, p. 132-133.

Nasivvik prend d'autant plus d'importance qu'elle trouve en partie ses racines dans la littérature orale inuite du passé. Dans cet esprit, les *Nasivvik* de Nungak illustrent de façon éloquente ce passage d'une littérature orale à une littérature écrite et témoigne de la transition qu'ont à faire les Inuits « pour se sentir à l'aise dans le domaine littéraire⁴²⁰ » est en marche. Selon Keavy Martin :

This capacity for adaptation, known Under the IQ [Inuit Qaujimagatuqangit, “what Inuit have known for a very long time”] framework as qanuqtuurniq, or a quality of resourcefulness in problem-solving, allows Inuit texts to enter academic settings – and likewise challenges literary scholars to begin to reconsider their own ways of doing things⁴²¹.

Dans cette optique, le *Nasivvik* signale que la littérature inuite produit ses propres genres et conséquemment, ils doivent être étudiés selon leur propre tradition, leur propre « architecture intellectuelle » (« intellectual framework ») pour reprendre les mots de Keavy Martin.

L'exercice de mémoire qui s'articule dans la satire de Nungak et par extension dans sa qallunologie, s'exprime par l'imaginaire et participe, en tant que pratique littéraire, à un projet de société plus englobant, soit à la constitution d'une identité narrative proprement inuite, à la reconnaissance et à l'institutionnalisation d'une littérature écrite par les Nunavimmiut. En effet, en contexte d'émergence, la libération d'une poétique constitue à elle seule un événement historique, un acte politique et culturel qui rompt avec le temps de la colonisation.

L'étude, la publication et l'enseignement des textes écrits par les Nunavimmiut posent des jalons vers la reconnaissance et l'institutionnalisation de la littérature inuite du Nunavik. Écrire un mémoire ou une thèse sur un auteur ou plusieurs auteurs inuits constitue une manière de les consacrer, de les révéler « auteurs » aux lectorats hors des milieux inuits. Publier des textes, des œuvres nunavimmiut et les enseigner, ici, dans le Sud, contribue à témoigner de l'existence d'une identité narrative proprement inuite (avec tout ce que l'expression « proprement » implique), qui a sa place dans la littérature mondiale; elles

⁴²⁰ Zebedee Nungak, « Réflexion sur la présence inuite en littérature », *op. cit.*, p. 65.

⁴²¹ Keavy Martin, *op. cit.*, p. 3.

répondent aussi à l'appel au dialogue lancé par différents auteurs et artistes inuits. Cet intérêt que l'on peut porter à la littérature inuite invite à considérer ses nouveaux lieux de diffusion. En effet, depuis le début du 21^e siècle, les textes inuits prennent d'assaut différentes plateformes internet (blogues, réseaux sociaux). Ce courant hypermédiatique soulève irrémédiablement de nouveaux enjeux pour l'étude de cette littérature « cachée » mais foisonnante tout en témoignant de l'évolution rapide de cette identité narrative inuite, de cette manière de se raconter en tant que communauté.

BIBLIOGRAPHIE

Corpus principal étudié (tous les essais, articles et chroniques de Zebedee Nungak)

a) Chroniques et articles parus dans des périodiques autochtones (en ordre chronologique)

- « Observation on an Effort to Separate », *Atuaqnik*, décembre 1979, p. 8 et 10.
- « Another Election Passes By », *Atuaqnik*, janvier 1980, p. 9.
- « Definition of Identity », *Atuaqnik*, février 1980, p. 12.
- « Top of the World International », *Atuaqnik*, mars 1980, p. 13.
- « Natives and the Constitution. The Huntis on for Aboriginal Rights », novembre-décembre 1982, p. 8-9.
- « Government Impotence Equal Municipal Poverty », *Taqralik*, février 1983, p. 3-4.
- « Movements at Last! Housing, Schools and Airstrips to benefit », *Taqralik*, mars-avril 1983, p. 5.
- « The Desirability of Outpost Camps », *Taqralik*, mai 1983, p. 4-5.
- « Arrivals and Departures in NQ. Is More Convenience Possible? », *Taqralik*, mai 1983, p. 5-6.
- « The Burdens of Northern Leadership », *Taqralik*, septembre 1983, p. 6-7.
- « Equality Before the Honey Bucket », *Taqralik*, octobre 1983, p. 6-7.
- « CBC TV : How long Will the North Suffer? », *Taqralik*, novembre-décembre 1983, p. 6-7.
- « To Preserve the Language », *Taqralik*, février 1984, p. 9-10.
- « Taqralik : The Origin of the Name », *Taqralik*, mars 1984, p. 9.
- « The Arctic Winter Games and Northern Quebec » suivi de « Better Use of Health Inspection Funds », *Taqralik*, avril 1984, p.7-8.
- « An Eskimo's-Eye View of Some Anniversaries : Reflection and Outlook after 10 years of Taqralik », *Taqralik*, mai 1984, p. 12-13.
- « Airline Schedules Still Designed For Inconvenience », *Taqralik*, août 1984, p. 10-11.
- « The Challenges of Inuit Youth », *Taqralik*, septembre-octobre 1984, p. 9.
- « Fourth Elders Conference Notes », *Taqralik*, novembre 1984, p. 8-9.

- « When It's Voting Time Again... », *Taqralik*, février 1985, p. 7.
- « Some Solutions to What Ails Us », *Makivik News*, décembre 1986 – janvier 1987, p. 15-16.
- « Message from Zebedee Nungak », *Makivik News*, juin 1988, p. 11.
- « Interview with Zebedee Nungak : Some Worthy Accomplishments », *Makivik News*, décembre 1989, p. 9-11.
- « Interview : Zebedee Nungak », *Makivik News*, hiver 1992-1993, p. 15-19.
- « Impressions and Prevailing Thoughts: Nunavik Perspectives on the Reconciliation Statement », *Makivik News*, printemps 1998, p. 49-51.
- « For the record » [« *Makivik President Zebedee Nungak spoke twice during the Premier's Conference in Winnipeg, November 18, 1997* »], *Makivik News*, hiver 1997-1998, p. 32-35.
- « Interview avec Zebedee Nungak Président de la Société Makivik », *Makivik News*, spécial 20^e anniversaire, 1995, p. 4-23.
- « Zebedee Nungak (Kangirsuk) », *Makivik News*, spécial 20^e anniversaire, 1995, p. 37.
- « Des Esquimaux d'expérimentation », *Inuktitut Makazine*, n° 83, 2000, p. 3-16.
- « E9-1956 », *Inuktitut Makazine*, n° 88, 2000, p. 33-37.
- « School Days », *Above & Beyond*, vol. 12, n° 4, July/August 2000, p. 40-43.
- « La qallunologie : Étude des Blancs par les Inuits », *Inuktitut Makazine*, no 89, 2001, p. 53-57.
- « InuitTV is a must for language retention », *Windspeaker*, vol. 21, n° 1, avril 2003, p. 18.
- « When the Inuit became just another tribe », *Windspeaker*, vol. 21, n° 2, mai 2003, p. 16.
- « Correct the distorted history of Canada », *Windspeaker*, vol. 21, n° 3, juin 2003, p. 15.
- « FNGA: high and low drama on C-PAC », *Windspeaker*, vol. 21, n° 4, juillet 2003, p. 15 et 18.
- « On a scale of one to 10, some rated just a one », *Windspeaker*, vol. 21, n° 5, août 2003, p. 17.
- « In favor of Indigenous peoples Representation », *Windspeaker*, vol. 21, n° 5, septembre 2003, p. 19.
- « Inuit perspectives on land ownership », *Windspeaker*, vol. 21, n° 7, octobre 2003, p. 15.

- « Inuit: physically fit or couch potatoes? », *Windspeaker*, vol. 21, n° 8, novembre 2003, p. 15 et 19.
- « Reverse oddities: igloos and school houses », *Windspeaker*, vol. 21, n° 9, décembre 2003, p. 19 et 22.
- « Human rights and the superior air – SARBS », *Windspeaker*, vol. 21, n° 10, janvier 2004, p. 21.
- « Can this be one giant leap for Indian-kind? », *Windspeaker*, vol. 21, n° 11, février 2004, p. 31-32.
- « E-Scam: how I turned down \$21,725,000 », *Windspeaker*, vol. 21, n° 12, mars 2004, p. 27.
- « Contemplating an Inuit presence in littérature », *Windspeaker*, avril 2004, vol. 22, n° 1, p. 21 et 26.
- « Aboriginal invitees to Parliament-defective duck », *Windspeaker*, vol. 22, n° 2, mai 2004, p. 21 et 26.
- « An apple in the Department of Oranges », *Windspeaker*, vol. 22, n° 3, juin 2004, p. 17 et 24.
- « Wanted: really exciting federal elections! », *Windspeaker*, vol. 22, n° 4, juillet 2004, p. 13 et 20.
- « Sizing up a new minority government », *Windspeaker*, vol. 22, n° 5, août 2004, p. 19-20.
- « From wretched ugliness to glamour doll-dom », *Windspeaker*, vol. 22, n° 6, septembre 2004, p. 19 et 29.
- « Remembering Harry "qimmiq" Daniels », *Windspeaker*, vol. 22, n° 7, octobre 2004, p. 18.
- « Ratcheting garbage to a federal affair? », *Windspeaker*, vol. 22, n° 8, novembre 2004, p. 18 et 22.
- « Linguistic comfort in Canada's North a must have », *Windspeaker*, vol. 22, n° 9, décembre 2004, p. 17 et 22.
- « A survey of today's new political correctness », *Windspeaker*, vol. 22, n° 10, janvier 2005, p. 19.
- « Willing to take the time to develop film », *Windspeaker*, vol. 22, n° 11, février 2005, p. 15.
- « Some ideas that will make products Arctic-friendly », *Windspeaker*, vol. 22, n° 12, mars 2005, p. 14.

- « Time long past to dub Inuit out of APTN », *Windspeaker*, vol. 23, n° 1, avril 2005, p. 15.
- « Two times the tragedy that taxes are », *Windspeaker*, vol. 23, n° 2, mai 2005, p. 17.
- « Wit and substance absent from the House », *Windspeaker*, vol. 23, n° 3, juin 2005, p. 17.
- « Addressing the threshold of elder-hood », *Windspeaker*, vol. 23, n° 4, juillet 2005, p. 15.
- « Guided by books of wisdom and knowledge », *Windspeaker*, vol. 23, n° 5, août 2005, p. 15.
- « Books of wisdom and knowledge for Qallunaat », *Windspeaker*, vol. 23, n° 6, septembre 2005, p. 18 et 24.
- « Searching for an Aboriginal governor général », *Windspeaker*, vol. 23, n° 7, octobre 2005, p. 18 et 25.
- « Characters with a capital "C": Tumasi Kudluk », *Windspeaker*, vol. 23, n° 8, novembre 2005, p. 18 et 23.
- « Arctic Christmas: the then and now », *Windspeaker*, vol. 23, n° 9, décembre 2005, p. 14 et 22.
- « Kelowna a triumph, and a credit to all », *Windspeaker*, vol. 23, n° 10, janvier 2006, p. 17 et 24.
- « Time to get out of the begging business », *Windspeaker*, vol. 23, n° 11, février 2006, p. 15.
- « Rescuing Inuit names from phonetic butchery », *Windspeaker*, vol. 23, n° 12, mars 2006, p. 17 et 23.
- « Finding other work for Sir Paul McCartney », *Windspeaker*, vol. 24, n° 1, avril 2006, p. 19 et 21.
- « Introducing the science of Qallunology », *Windspeaker*, vol. 24, n° 2, mai 2006, p. 18 et 21.
- « Misadventures in writing—Lessons learned », *Windspeaker*, vol. 24, n° 3, juin 2006, p. 14.
- « Quand les corbeaux deviendront blancs », *Inuktitut Magazine*, n° 102, hiver 2007, p. 46-51.
- « Réflexion sur la présence inuite en littérature », *Inuktitut Magazine*, n° 104, hiver, 2008 p. 63-67.
- « Esquimologie : ce que le peuple inuit aime », *Inuktitut Magazine*, n° 107, automne 2009, p. 41-47.
- « Ancêtres dans l'igloo », *Inuktitut Magazine*, n° 108, été 2010, p. 55-59.
- « Nationalisme esquimau », *Inuktitut Magazine*, n° 111, hiver 2011 p. 85-95.

« Cinq décennies de la revue Inuktitut », *Inuktitut Magazine*, n° 112, printemps 2012, p. 17-25.

b) Textes disponibles sur internet (en ordre d'importance):

« Part Qallunaaq. From Hudson Bay to the Firth of Tay : Searching My Scottish Grandfather », *ElectricCanadians.com*, en ligne, <<http://www.electriccanadian.com/history/first/zebedee/>>, consulté le 13 juin 2013.

« A Short History of the Pursuit of Self Determination in Nunavik », en ligne, <<http://qanuuk.com/index.php/news/nunavik/13-nunavik-government/24-1-20-a-short-history-of-the-pursuit-of-self-determination-in-nunavik>>, consulté le 4 juillet 2013.

« Point de vue inuit sur le cinéma », *Visions autochtones*, en ligne, <<http://www3.onf.ca/enclasse/doclens/visau/index.php?mode=theme&language=fr&theme=30661&film=2017&excerpt=612115&submode=about&expmode=1>>, consulté le 5 janvier 2013.

« Au revoir, Najatsak. Repose en paix », *Institut culturel Avataq*, en ligne, <http://www.avataq.qc.ca/fr/node_189/Aumaaggiivik-Secretariat-des-arts-du-Nunavik/Hommage-a-Emily-Novalinga>, consulté le 5 janvier 2013.

« Remembering Jose Kusugak », *Arctic College*, en ligne, <<http://arcticcollege.ca/josekusugak/?p=148>>, consulté le 5 janvier 2013.

c) Autres documents (en ordre chronologique):

Sandiford, Mark, en collaboration avec Zebedee Nungak, *Qallunaaq! Why White People Are Funny*, BeachWalker Films, Halifax, 2006, 52 min 5 sec.

Nungak, Zebedee et Institut culturel Avataq, *Conférence des anciens du Nouveau-Québec : Kangirsuk (Payne Bay), Québec, 21-25 avril 1981*, Inukjuak, Institut culturel Avataq, 1983, 97 p.

Nungak, Zebedee et Eugene Arima (dir. publ.), *Légendes inuit : Povungnituk = Inuit Stories: Povungnituk*, traduit par Bernard Saladin d'Anglure, Ottawa, Musée canadien des civilisations, 1988, 159 p.

Balshine, Lorne, Darlene Coward Wight, Zebedee Nungak et Harry Winrob, *The Harry Winrob Collection of Inuit Art*, Winnipeg, Winnipeg Art Gallery, 2008, 136 p.

« Pigatsi Pivugut – You Attain, Therefore We Attain », dans Jens Dahl, Jack Hicks et Peter Jull (dir. publ.), *Nunavut: Inuit regain control of their lands and their lives*, Skive (Danemark), IWGIA, p. 142-145.

Corpus secondaire étudié

- Freeman, Minnie Aodla, *Ma vie chez les Qallunaat*, traduit par Daniel Séguin et Marie-Cécile Brasseur, Montréal, Hurtubise HMH, coll. « Cultures Amérindiennes », 1990, 212 p.
- Meshner, Dorothy, *Kuujjuaq : Memories and Musings*, Duncan (Colombie-Britannique), Unica Publishing Company, 1995, 123 p.

Corpus théorique

a) La question de l'Autre :

- Affergan, Francis, *Exotisme et altérité, essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 1987, 295 p.
- Amossy, Ruth et Anne Herschberg-Pierrot, *Stéréotypes et clichés. Langue, discours, société*, Paris, Nathan, 1997, 128 p.
- Bataille, Gretchen, *Native American Representations : First Encounters, Distorted Images, and Literary Appropriations*, Londres, University of Nebraska Press, 2001.
- Chartier, Daniel, « 'Au-delà il n'y a plus rien, plus rien que l'immensité désolée' : problématiques de l'histoire de la représentation des Inuits, des récits des premiers explorateurs aux œuvres cinématographiques », *Revue internationale d'études canadiennes*, no 31, 2005, p. 177-196.
- Grace, Sherrill, « Representations of the Inuit. From Other to Self », *Theatre Research in Canada*, vol. 21, no 1, Printemps 2000, p. 38-48.
- Hartog, François, *Le miroir d'Hérodote: essai sur la représentation de l'autre*, 3e éd. rev. et augm., Paris, Gallimard, coll. « Folio/Histoire », 2001, 581 p.
- Jeanotte, Marie-Hélène, « Regards amérindiens sur l'étranger chez Michel Noël et Bernard Assiniwi », dans Maurizio Gatti et Louis-Jacques Dorais (dir. publ.), *Littératures autochtones*, Montréal Mémoire d'encrier, 2010, p. 207-223.
- Kilani, Mondher, *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot, coll. « Sciences humaines », 1994, 318 p.
- Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 2007, 293 p.
- Landowski, Éric, *Présences de l'autre: essais de socio-sémiotique II*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Formes sémiotiques », 1997.

_____, « Saveur de l'Autre », *Texte*, vol. 23, no 2, 1998, p. 11-33.

Lüsebrink, Hans-Jürgen, « La perception de l'Autre. Jalons pour une critique littéraire interculturelle », *Tangence*, no 51, 1996, p. 51-66.

Simard, Jean-Jacques, « Par-delà le Blanc et le mal: rapports identitaires et colonialisme au pays des Inuit », *Sociologie et sociétés*, vol. 15, no 2, 1983, p. 55-72.

Thérien, Gilles, « Littérature et altérité, prolégomènes », *Texte*, vol. 23, no 2, 1998, p. 119-139.

_____, « Sans objet, sans sujet », *Protée*, vol. 22, no 1, hiver 1994, p. 21-31.

Therrien, Michèle, « Les Inuit de l'Arctique oriental canadien : une identité bien construite », dans Jean-Michel Lacroix et Fulvio Caccia (dir. publ.), *Métamorphose d'une utopie*, Paris/Montréal, Presses de la Sorbonne Nouvelle/Triptyque, 1992, p. 193-204.

b) Les contextes colonial et postcolonial :

Alootook Ipellie, « The Colonization of the Arctic », dans Gerald McMaster et Lee-Ann Martin, *Indigena. Contemporary Native Perspectives*, Toronto et Hull, Douglas and McIntyre et Musée canadien de la civilisation, 1992, p. 39-57.

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths et Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*, New York, London, coll. « New accents », 1989, 246 p.

Balikci, Asen, « Anthropology, Film and the Arctic People », *Anthropology Today*, vol. 5, n°2, avril 1989, p. 4-10.

Bessière, Jean, « Penser les littératures émergentes. Émergence et institution symbolique », dans *Littératures d'émergence et mondialisation*, Paris, In Press, 2004, p. 47-65.

Bhabha, Homi K., *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Paris, Payot, 2007, 411 p.

Binney, Georges, *The Eskimo Book of Knowledge*, Londres, Hudson's Bay Company, 1931, 237 p.

Canada, Bureau of Northwest Territories and Yukon Services, *The Book of Wisdom for Eskimo*, Ottawa, Land and Development Services Branch, Department of Mines and Resources, Canada, 1947, 28 p.

Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 1971, 190 p.

- Fauvelle, Véronique, « De la négritude à la créolité : la spécificité de la pensée d'Édouard Glissant dans l'approche postcoloniale francophone », mémoire de maîtrise, Département d'études littéraires, Université du Québec à Montréal, 2003, 83 f.
- Fessael, Sonia et Michel Pérez, *Littératures d'émergence et mondialisation*, Paris, In Press, 2004, 376 p.
- Glissant, Édouard, *Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard, 1990, 242 p.
- _____, *Introduction à une Poétique du Divers*, Paris, Gallimard, 1996, 144 p.
- Hugh, Brody, *The People's Land. Eskimos and Whites in Eastern Arctic*, London, Penguin, 1975.
- Kassab-Charfi, Samia et al., *Autour d'Édouard Glissant: lectures, épreuves, extensions d'une poétique de la relation*, Presses Universitaires de Bordeaux, Pessac, 2008, 365 p.
- Laugrand, Frédéric, *Mourir et renaître : la réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien*, Les Presses de l'Université Laval, coll. « Religions, cultures et sociétés », 2002, 559 p.
- Laugrand, Frédéric et Jarich Oosten, « Perspectives inuit et qallunaat: points de vue en interaction », *Études/Inuit/Studies*, vol. 26, no 1, 2002, p. 9-15.
- Lévesque, Francis, « Les Inuit, leurs chiens et l'administration nordique, de 1950 à 2007 », thèse de doctorat, Département d'anthropologie, Université Laval, Québec, 2008, 544 f.
- Martin, Thibault, *De la banquise au congélateur. Mondialisation et culture au Nunavik*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2003.
- McGregor, Heather E., *Inuit Education and Schools in the Eastern Arctic*, Vancouver, UBC Press, 2010, 220 p.
- Memmi, Albert, *Portrait du colonisé, Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, coll. « Folio actuel », 1985, 162 p.
- Moura, Jean-Marc, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, Presses universitaires de France, 2005, 184 p.
- Nadeau-Lavigne, Julie, « Approches du territoire dans la littérature autochtone du Québec : *La saga des Béothuks* de Bernard Assiniwi et *Ourse bleue* de Virginia Pésémapéo Bordeleau », mémoire de maîtrise, Département d'études littéraires, Université du Québec à Montréal, 2012, 116 f.
- Said, Edward W., *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 2005, 422 p.
- Simard, Jean-Jacques, « Par-delà le Blanc et la mal : rapports identitaires et colonialisme au pays des Inuit » *Sociologie et sociétés*, vol. 15, no 2, 1983, p. 55-72.

c) La littérature inuite et les marques textuelles de la prise de parole postcoloniale inuite :

Alexander J., Cynthia, Agar Adamson, Graham Daborn, John Houston et Victor Tootoo, « Inuit Cyberspace: The Struggle for Access for Inuit Qaujimajatuqangit », *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes*, volume 43, n° 2, printemps 2009, p. 220-249.

Angenot, Marc, *La parole pamphlétaire. Typologie des discours modernes*, Paris, Payot, 1982, 425 p.

Arnould, C., *La satire, une histoire dans l'histoire*, Paris, PUF, 1996, 248 p.

Blake, Dale S., « Inuit Autobiography : Challenging The Stereotypes », thèse de doctorat, Department of English, University of Alberta, 2000, 219 f.

Cambron, Micheline et Hans-Jürgen Lüsebrink, « Presse, littérature et espace public: de la lecture et du politique », *Études françaises*, vol. 36, n°3, 2000, p. 127-145.

Chartier, Daniel (dir. publ.), *Les modernités amérindiennes et inuite*, Montréal, Université du Québec à Montréal, Département d'études littéraires, 2005, 253 p.

_____, « Introduction », dans Markoosie, *Le harpon du chasseur*, Québec, Presses de l'Université du Québec, coll. « Jardins de givre », 2011, 191 p.

Dorais, Louis-Jacques, *La parole inuit ; langue, culture et société dans l'Arctique nord-américain*, Paris, Peeters, coll. « Arctique 3 », 1996, 331 p.

_____, « À propos de l'identité inuit », *Études/Inuit/Studies*, vol. 18, no 1-2, 1994, p. 253-260.

Duvicq, Nelly, « Présentation. Phénomènes contemporains de la culture inuit », *Spirale*, no 225, 2009, p. 15.

Freeman, Victoria, « The Baffin Writers' Project », dans New, W. H. (dir. publ.), *Native Writers and Canadian Writing Canadian Literature Special Issue*, Vancouver, UBC Press, 1990, p. 266-272.

Gedalof, Robin et Indian and Northern Affairs Canada (éd.), *An Annotated Bibliography of Canadian Inuit Literature*, Ottawa, Indian and Northern Affairs Canada, 1979, 108 p.

Gedalof, Robin et Alooook Ipellie, *Paper Stays Put : a Collection of Inuit Writing*, Edmonton, Hurtig Publishers, 1980, 172 p.

Grey, Minnie et Marianne Stenbaek (dir. publ.), *Voices and Images of Nunavimmiut*, « Volume I : Stories and Tales », Montréal/Hanover, IPI Press, 2010, 287 p.

- Harry, Margaret, « Literature in English by Native Canadians (Indians and Inuit) », *Studies in Canadian Literature*, vol. 10, no 1, 1985, p. 146-153.
- Laugrand, Frédéric, « Écrire pour prendre la parole : conscience historique, mémoires d'aînés et régimes d'historicité au Nunavut », *Anthropologie et sociétés*, vol. 26, no 2-3, 2002, p. 91-116.
- Mailhot, Laurent, « Problèmes d'histoire littéraire du Québec ou la littérature comme critique de l'histoire », *Des humanités*, « Paragraphes », Université de Montréal, Département d'études françaises, 1989, 104 p.
- Markoosie [Patsauq], *Harpoon of the Hunter*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1970.
- Markoosie, *Le harpon du chasseur*, Québec, Presses de l'Université du Québec, coll. « Jardin de givre », 2011.
- McGrath, Robin, *Canadian Inuit Literature : The Development of a Tradition*, Ottawa, Musée national de l'Homme, coll. « Mercure », 1984, 230 p.
- _____, « Oral influences in Contemporary Inuit Literature », dans Thomas King, Cheryl Claver et Helen Hoy (dir. publ.), *The Native Literature*, Toronto, ECW Press, 1987, p. 159-173.
- _____, « The European in Inuit Literature », dans Jorn Carlsen et Bengt Streijffert (dir. publ.), *The Canadian North ; Essays in Culture and Literature*, Lund, The Nordic Association for Canadian Studies, Texte Series vol. 5, 1989, p. 109-117.
- Paquette, Maude, « L'émergence du cinéma inuit ; la représentation du Nord et des Inuits dans le film Atanarjuat, The fast runner de Zacharias Kunuk », mémoire de maîtrise, Département d'études littéraires, Université du Québec à Montréal, 2009, 104 f.
- Petrone, Penny, *Northern voices Inuit writing in English*, Toronto, University of Toronto Press, 1988, 353 p.
- Qumaq, Taamusi, *Je veux que les Inuit soient libres de nouveau. Autobiographie (1914-1993)*, Québec, Presses de l'Université du Québec, coll. « Jardin de givre », 2010, 153 p.
- Rankin, Sharon, *A Bibliography of Canadian Inuit Periodicals*, Québec, Presses de l'Université du Québec, coll. « Droit au Pôle », 2011, 279 p.
- Rasmussen, Knud, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, vol. VII, n°1 du *Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24*, Copenhague, Gyldendal, 1929, 304 p.
- Robert, Lucie, « De La vie littéraire à La vie culturelle. "Vie", avez-vous dit? », *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 111, 2011, p. 89-105.

Therrien, Michèle, « Tout révéler et rester discret chez les Inuit de l'Arctique oriental canadien », dans Michèle Therrien (dir. publ.), *Paroles interdites*, Paris, Karthala, 2008, p. 251-285.

St-Amand, Isabelle, « Discours critiques pour l'étude de la littérature autochtone dans l'espace francophone du Québec », *Études en littérature canadienne*, vol. 35, no 2, 2010, p. 30-52.

Villeneuve, Lucie, « Le "Journal-fiction" Le fantasque de Napoléon Aubin (1837-1845) : formes théâtrales et romanesques dans le discours journalistique », thèse de doctorat, Département d'études littéraires, Université du Québec à Montréal, 2008, 337 f.

Ouvrages de référence :

Longman Active Study Dictionary, Longman, 2005.