



Vivre et manger le territoire: la gestion des petits fruits par les femmes inuites en contexte contemporain

Mémoire

Laurence Simard-Gagnon

Maîtrise en sciences géographiques
Maître en sciences géographiques (M. Sc. Géogr.)

Québec, Canada

© Laurence Simard-Gagnon, 2013

Résumé

Ce projet vise à documenter les pratiques et savoirs territoriaux des femmes inuites en lien avec la cueillette et l'utilisation des petits fruits, et à explorer les sens identitaires, genrés et culturels de ces pratiques et savoirs. La recherche est basée sur une combinaison d'observations participatives et d'entrevues semi-dirigées réalisées en 2011 avec des femmes de la communauté d'Inukjuak, au Nunavik. Il en ressort que l'accès aux petits fruits est modulé par une combinaison de facteurs environnementaux et socio-économiques, dans un contexte où la majorité des femmes des communautés inuites participent activement à l'économie de marché. Les récits et le vécu des femmes mettent en évidence l'importance des petits fruits comme produits territoriaux au sein des réseaux familiaux et affectifs de subsistance. Ils soulignent également la résonance culturelle des petits fruits dans un contexte où les marqueurs d'identité sont en constante mutation.

Table des matières

RÉSUMÉ	III
TABLE DES MATIÈRES.....	V
LISTE DES FIGURES	IX
REMERCIEMENTS	XIII
SITUER LE MÉMOIRE.....	1
SITUER L’AUTEURE	1
STRUCTURE DU MÉMOIRE	3
INTRODUCTION – CADRE THÉORIQUE.....	5
CONTEXTE HISTORIQUE	5
LE GENRE INUIT	7
LES FEMMES, LA SUBSISTANCE ET LE PARTAGE.....	20
NOURRITURE, TERRITOIRE, TERRITORIALITÉ.....	28
CONTEMPORANÉITÉ : CONTINUITÉ ET CHANGEMENTS	30
CHANGEMENTS ENVIRONNEMENTAUX ET SUBSISTANCE	34
LES BASES – OBJECTIFS DE RECHERCHE	36
MÉTHODOLOGIE	39
LIEU D’ÉTUDE.....	39
LA RECHERCHE PARTICIPATIVE.....	40

<i>La recherche en contexte autochtone</i>	40
<i>La recherche participative-action (Participatory Action Research – PAR)</i>	42
<i>Recherche participative et vécus des femmes</i>	44
CE QUI A ÉTÉ FAIT	45
<i>Premier séjour – juillet et août 2011</i>	45
<i>Deuxième séjour – octobre 2011</i>	48
DIFFICULTÉS RENCONTRÉES	48
<i>Idée de participation</i>	48
<i>Idée de communauté</i>	49
<i>Concept de TEK et divergences épistémologiques</i>	50
<i>Sens du projet</i>	53
CHAPITRE 1 – PETITS FRUITS : RESSOURCES ET VÉCUS TERRITORIAUX	55
PRATIQUES DE CUEILLETTE	56
<i>Sens commun</i>	56
<i>Où sont les fruits</i>	60
<i>Trouver les fruits</i>	63
LE TEMPS DES PETITS FRUITS.....	68
<i>Contraintes de temps</i>	68
<i>Temps climatique et temps des cueilleuses</i>	73
CHAPITRE 2 – TERRITOIRE VÉCU : SENS SOCIAL, CULTUREL ET GENRE	
DES PETITS FRUITS	77

LA CUEILLETTE ET LE TERRITOIRE	77
LES PETITS FRUITS ET LE TERRITOIRE.....	80
LA VIE SOCIALE DES PETITS FRUITS.....	82
<i>Famille Epoo – l’idée de centre</i>	84
<i>Famille Kokiapik – l’idée de ‘parts’</i>	87
<i>Famille Idlout – le don émotif</i>	89
LES PETITS FRUITS ET LE GENRE.....	90
<i>La notion de complémentarité</i>	91
<i>Complémentarité, genre et contemporanéité</i>	93
CHAPITRE 3 – LES PETITS FRUITS EN CONTEXTE CONTEMPORAIN	99
CUEILLETTE, CULTURE ET CONSTRUCTION IDENTITAIRE.....	100
<i>Pratiques territoriales, sens commun et habitus</i>	100
<i>De traits à emblèmes culturels</i>	107
<i>Emblèmes culturels et activités féminines</i>	114
<i>Les emblèmes culturels et la diversité des vécus</i>	118
DU CAPITALISME ET DES PETITS FRUITS	123
<i>Question d’argent</i>	125
<i>Question de temps</i>	128
CONCLUSION	133
PETITS FRUITS ET COMPÉTENCE	134
PETITS FRUITS – TRAJECTOIRES ET TERRITORIALITÉS.....	138

PETITS FRUITS, ÉMOTIONS ALIMENTAIRES ET CONTINUITÉ CULTURELLE.	140
PISTES DE RECHERCHE FUTURE	143
RÉFÉRENCES	145

Liste des figures

Figure 1 – Communautés permanentes inuites post-1950	30
Figure 2 – Pied de promontoire rocheux - N 58°27'03.8" O 78°07'18.1"	62
Figure 3 – Milieu humide tourbeux - N 58°27'47.5" O 078°06'32.0"	62
Figure 4 - Distribution des espèces de petits fruits	63
Figure 5 - Étalement des activités de cueillette dans le temps	70
Figure 6 - Itinéraires de cueillette et de partage - exemple de la famille Idlout	142

Just the activity of moving close to see detail [...] and moving back to see the larger contiguities involves us and challenges our expectations and assumptions [...] And shifting [ways of looking] dislodges our essentialist categories, our urge to classify and control, to keep things like moss, stones, tundra, or drift wood (not to say words, maps, and pictures) in their proper places.

(Grace 1997, 174)

Remerciements

Il serait utopique de penser dresser une liste exhaustive de celles et ceux qui ont contribué à faire de ce mémoire ce qu'il est. En effet, je me considère redevable à l'ensemble de ma famille élargie, du quartier St-Jean Baptiste, de la communauté d'Inukjuak, et du département de géographie de l'Université Laval.

J'aimerais néanmoins remercier certaines personnes sans lesquelles cette entreprise aurait été tout simplement impossible.

Josh, pour son appui infailible et inconditionnel. Mes enfants Quentin et Vivianne, d'être une source continue de bonheur et d'inspiration. Ma sœur Virginie, et mes parents Isabelle et Momo, pour leur amour, leurs encouragements et leur soutien logistique et financier.

Claudine, ma sœur d'arme et mon alliée. Pour tout. Parce que c'est possible.

Caroline Desbiens, ma directrice, pour sa confiance et son ouverture. Également Najat Bhiry et Carole Lévesque, qui ont accepté d'être membres de mon comité d'évaluation.

À l'Université Laval : Marc St-Hilaire, Matthew Hatvany, Nathalie Barrette et Étienne Rivard, mes guides intellectuels, ainsi que l'ensemble des étudiantes et étudiants de Caroline, qui m'ont offert amitié, écoute et entraide : Jacynthe, Marie-Hélène, Justine, Ellen, Irène, Bastien, Ioana et Javier.

À Inukjuak : Nancy Palliser, Tommy et Mae Weetaluktuk, et Daniel Gendron, membres de l'Institut Culturel Avataq. Siasi Kumarluk, Mina Pirti, Mary Pirti Kumarluk, Eva Kasudluak, Sarah Dalasia Inukpuk, Nunaruarapik Nancy Inukpuk, Amelia Inukpuk, Emilie Leclerc, Rigley et Jeremy pour leur accueil. Stephanie Steedland, Elsie Kasudluak, Sarah Lisa, Caroline Oweetaluktuk, Louisalouie Saviadjuk, Malaiya Oweetaluktuk, Phoebe Atagotaaluk et Lui Nastapoka pour leur camaraderie.

Mes ami-es Anne-Marie et Nicolas et mon frère Augustin, qui ont lu et commenté des portions de ce mémoire. Également, mes ami-es Nadia, Karina, Maryse, Louis, Chantal, Audrey et Sam qui m'ont aidée à surmonter un ou plusieurs des nombreux moments difficiles dans la rédaction.

Merci.

Situer le mémoire

Situer l'auteure

Ce mémoire vise à documenter les pratiques et savoirs territoriaux des femmes inuites par rapport à la cueillette et à l'utilisation des petits fruits. Particulièrement, il s'intéresse au rôle de ces pratiques et savoirs dans les systèmes de subsistance et dans la construction de l'identité culturelle et genrée. La recherche est centrée sur deux thèmes en particulier : les circonstances environnementales et socioculturelles contemporaines qui facilitent ou limitent l'accès aux petits fruits; et la signification des expériences de cueillette et d'utilisation des petits fruits au sein de l'identité genrée, de la territorialité et de l'appartenance culturelle des femmes inuites.

Un tel projet nécessite une approche délicate, puisqu'il est imbriqué dans des dynamiques complexes et tentaculaires de colonialisme et de patriarcat. Les connaissances qui sont visées, découlant du vécu territorial des femmes inuites impliquées, ne peuvent être séparées du quotidien de ces femmes, de l'interprétation qu'elles en font, et de leurs sens d'identité et de développement personnel (Desbiens 2010). Il ne suffit donc pas de situer le projet dans un cadre de géographie féministe critique – bien que le but visé s'inscrit confortablement dans ce courant. En accord avec plusieurs figures de proue des 'méthodologies autochtones' (Absolon et Willett 2004; Louis 2007; L. T. Smith 2008; S. Wilson 2008), je considère que de situer le projet nécessite de situer son auteure.

Comme plusieurs chercheurs allochtones en sciences sociales œuvrant dans le Nord, mon intérêt de recherche était lié à la base à une fascination pour les pratiques culturelles de partage au sein des communautés inuites, ainsi que pour les implications de ces pratiques au point de vu social et cosmologique. Ces pratiques, décrites au départ par Boas (1964), et remises de l'avant par Mauss (2007), représentent un source intarissable d'intérêt pour les anthropologues et géographes culturels (Lévesque et al. 2002). Cet intérêt s'explique en partie par le rôle central de ces pratiques dans la formation du tissu social (Martin 2003) et de la relation cosmologique des Inuit au non-humain (Fienup-Riordan 2007).

D'autre part, mon intérêt pour les études arctiques était au départ fortement influencé par la montée fulgurante des changements climatiques comme sujet d'étude, et ce particulièrement dans le Nord. Possédant à la base un bagage multidisciplinaire – j'ai œuvré comme travailleuse communautaire dans des organismes féministes avant d'entreprendre des études universitaires en géographie physique et foresterie – je voyais dans les études inuites une opportunité de réconcilier plusieurs intérêts de recherche, en investiguant la façon dont les changements environnementaux affectent les communautés du Nord. Ma compréhension de mon nouveau champ d'études était inspirée d'une appréciation plus ou moins critique de modèles de sécurité alimentaire, de vulnérabilité et de résilience des communautés inuites – je pense particulièrement à ceux de Ford et collaborateurs (Ford 2008; Ford et Pearce 2010) – modèles qui gagneraient probablement à être réévalués en fonction de la complexité et de la diversité des écosystèmes et des expériences inuit.

Les travaux de Parlee et collaborateurs (2006) portant sur la gestion adaptative des petits fruits, incluant les stratégies de partage, des membres d'une communauté Gwich'in au Yukon ont également été déterminants dans la construction de mon intérêt de recherche. Cet intérêt s'est donc précisé autour des activités de cueillette et de partage des petits fruits par les femmes inuites, des contraintes contemporaines limitant ces activités, et des stratégies d'adaptation déployées en réponse à ces contraintes. Cet intérêt m'apparaissait répondre à un besoin criant dans la littérature sur le Nord qui, bien qu'en expansion, ne comprend que rarement une analyse du rôle des expériences territoriales des femmes (Desbiens 2007; 2010; Nuttall 1998a).

À ce point de mon parcours, je déterminai de catalyser ces réflexions en hypothèses, autour desquelles se structurerait mon projet de recherche. Ces hypothèses étaient les suivantes :

- Les petits fruits sont un produit territorial féminin de subsistance qui joue un rôle important au sein du système alimentaire inuit. Les pratiques et expériences territoriales des femmes reliées aux petits fruits sont donc empreintes d'une valeur certaine, autant au point de vue nutritif que culturel.

- Les femmes inuites possèdent un savoir écologique élaboré par rapport aux petits fruits qui inclut une compréhension de l'impact des conditions environnementales sur la production des fruits.
- Les femmes inuites ont développé des stratégies d'adaptation de façon à pallier aux contraintes écologiques et aux réalités socio-économiques contemporaines liées aux pratiques de cueillette; ces stratégies impliquent les réseaux de partage d'information et des produits de la cueillette

Pour explorer ces hypothèses, j'élaborai la question de recherche suivante : Quel est le sens et l'importance des pratiques et savoirs territoriaux féminins liés la gestion des petits fruits dans les systèmes de subsistance traditionnels, et comment ces pratiques s'inscrivent-elles dans les réalités écologiques et socioculturelles contemporaines? Ce n'est que plus tard, après bien des réflexions et des conversations avec les femmes inuites impliquées, que j'ai inclus dans cette question le rôle des petits fruits comme produit territorial au sein des relations interpersonnelles, et de la construction de l'identité culturelle et genrée des femmes.

Structure du mémoire

Ce mémoire s'ouvre sur une introduction des concepts qui structurent mon projet, autant au point de vue des questionnements de base qu'à celui de l'analyse des réalités rencontrées. Je conclus cette introduction en exposant les objectifs de recherche qui ont émergé de ce cadre théorique.

Le chapitre suivant décrit la méthodologie employée, ainsi que les considérations et problématiques inhérentes à mon choix méthodologique. J'entame ensuite le cœur de mon mémoire, c'est-à-dire la présentation et la discussion des éléments de réponse et de réflexion découlant des discours et des vécus des femmes rencontrées.

Ce cœur analytique est présenté en trois chapitres, portant respectivement sur les pratiques territoriales de cueillette des femmes perçues dans une optique de compétence et de sens commun, les implications générées des pratiques de cueillette et de partage des petits fruits, et les significations particulières de ces pratiques pour les femmes et les communautés inuites en contexte contemporain.

La conclusion de ce mémoire souligne tant les contributions apportées que les questionnements soulevés par mon travail de recherche.

Introduction – Cadre théorique

Contexte historique

Les groupes inuit sont généralement dépeints comme opérant traditionnellement selon une organisation sociale et économique s’approchant étroitement du modèle de subsistance ‘chasseurs-cueilleurs’ (voir entre autres Saladin d’Aglure 2001; Wenzel 2000). L’influence de ce modèle est déterminante à la recherche présentée dans ce mémoire, puisqu’il structure la compréhension académique des expériences inuites de la subsistance et du genre.

Au Nunavik, l’arrivée des ancêtres des Inuit contemporain – les Thuléens – se serait produite suite à une migration entre 1000 et 750 BP (McGhee 1996, Park 1999) déclenchée par une période de conditions climatiques plus clémentes (Bone 2009). Suite à cette migration, le mode de subsistance Thuléens au Nunavik aurait subi des transformations profondes lors d’un retour à des températures plus froides durant le Petit Âge glaciaire, c’est-à-dire entre environ 1450 et 1850 CE (Dickason 1996). On croit en effet que le retour de la banquise dans l’Atlantique Nord a provoqué un changement dans les activités de ces groupes, dominées jusqu’alors par la chasse aux gros mammifères marins (Dickason 1996). Les ancêtres des Inuit du Nunavik contemporain se seraient donc adaptés à ces changements environnementaux, notamment en adoptant un mode de vie nomade (Bone 2009).

Depuis cette période de transformations rapides, le système de subsistance des Inuit de l’Arctique du centre et de l’est est basé principalement sur la chasse aux mammifères terrestres et marins plus petits (en comparaison aux baleines polaires de la période médiévale chaude), comme le phoque annelé, l’ours polaire, le narval, et le caribou (Wenzel 1995).

Puisqu'elles ont longtemps constitué à elles seules la base des systèmes économiques au Nunavik, les activités de chasse, de pêche et de cueillette sont un symbole puissant du mode de vie Inuit (Saladin d'Anglure 2001). Traditionnellement, le partage des tâches entre les hommes et les femmes chez les Inuit s'effectue de façon systématique (Briggs 1974; Saladin d'Anglure 2001). Les activités de chasse étaient – et sont encore – généralement l'apanage des hommes, excepté la chasse aux oiseaux marins et la pêche, qui peuvent être effectuées par des hommes et/ou des femmes. Les femmes font également la récolte d'œufs d'oiseaux marins et de plantes, notamment des petits fruits (Saladin d'Anglure 2001). Les hommes, en plus de la chasse, sont responsables de la fabrication et du maintien des outils et de l'équipement – des hommes et des femmes – alors que les femmes sont responsables de la préparation de la nourriture, de la préparation des peaux, de la couture, et de la garde des jeunes enfants (Briggs 1974; Guemple 1986; Saladin d'Anglure 2001).

Les analyses académiques de ces activités, et de leur résonance sociale et culturelle, sont en grande partie ancrées dans les travaux de Marcel Mauss. Ces travaux sont centrés sur l'importance de l'opposition élémentaire entre été et hiver dans la formation de systèmes sociaux et cosmologiques polarisés chez les Inuit (Saladin d'Anglure 2006).

La vision de Mauss est déterminante dans les orientations de recherche et les paradigmes guidant les études inuites contemporaines (voir Saladin d'Anglure 2006). L'alternance entre l'hiver et l'été, déterminée par les équinoxes, est comprise par exemple comme l'élément principal qui traditionnellement rythme la vie des Inuit (Briggs 1974; Labrèche 2006; Saladin d'Anglure 2001). Briggs note ainsi : « Physically, the life in an Arctic hunting camp varies greatly from season to season. The nature of one's dwelling, its location, the food one eats, and the manner in which it is hunted all change seasonally. (Briggs 1974, 263) »

Labrèche (2006) et Saladin d'Anglure (2001) décrivent les mouvements des groupes inuit selon les saisons avant l'établissement en communautés permanentes. Les deux auteurs s'entendent pour associer l'été à une période de nomadisme en groupes familiaux restreints (Labrèche 2006; Saladin d'Anglure 2001). Labrèche (2006) souligne l'importance critique

par le passé de cette saison en termes d'accumulation de surplus en vue des périodes de disette, particulièrement à la fin de l'hiver. Labrèche (2006) et Saladin d'Anglure (2001) décrivent l'hiver, à l'opposé, comme une saison de regroupement en groupes familiaux étendus et de sédentarité. Briggs (1974) note par contre que cette relative immobilité concerne plutôt les femmes et les enfants que les hommes, qui traditionnellement profitaient des facilités de déplacement offertes par la neige et la glace pour aller chasser.

Le genre inuit

Le sujet du genre inuit est source d'intérêt et de controverse depuis plusieurs décennies (Bodenhorn 1990; 1993; Briggs 1974; Guérin 1982; Saladin d'Anglure 1986; Saladin d'Anglure 1988; Trott 2006). À la base, la séparation systématique et dichotomique entre les sexes¹ est perçue par plusieurs auteurs comme centrale aux dichotomies cosmologiques et environnementales chez les Inuit. Les tensions qui caractérisent cette séparation seraient imbriquées dans la construction de pouvoirs environnementaux desquels dépend la territorialité du groupe (voir par exemple Saladin d'Anglure 1986).

Par exemple, la séparation symbolique entre la terre et la mer, perçue comme essentielle à l'équilibre et à la relation des Inuit au non-humain, fait appel aux tensions entre les genres. La terre et la mer sont perçues comme deux domaines desquels l'opposition doit être activement maintenue. Traditionnellement, les pratiques de conservation et de préparation de la nourriture visaient ainsi à ségréguer rigoureusement les produits de subsistance marins et terrestres (Guédon 1967; Trott 2006).

La relation des Inuit avec la mer est contrôlée par *Uinigumasuittuq* ou Sedna, la femme de la mer, gardienne des mammifères marins. Sedna acquit ce statut suite à une série d'évènement malheureux, impliquant majoritairement des abus de la part de son mari et de

¹ L'utilisation des termes 'sexe' vs 'genre' reflète le choix des auteurs des pans de la littérature qui sont mobilisés à un moment précis dans mon texte – par exemple Saladin d'Anglure utilise 'sexe', alors que Bodenhorn discute de 'genre'. Une discussion étoffée du sexe vs du genre en contexte inuit est bien au-delà de la portée de ce mémoire.

son père (Saladin d'Anglure 1986). Cette violence d'un sexe envers l'autre, en déterminant la destinée de Sedna, détermine également la relation des Inuit avec la mer. De fait la plupart des tabous et prescriptions à respecter pour assurer la présence continue des animaux marins sont liés aux tensions entre Sedna et les membres du sexe masculin (Saladin d'Anglure 1988). Au-delà de ces tensions à première vue déséquilibrées, l'importance de l'interdépendance entre les pôles masculins et féminins s'exprime dans l'histoire de Sedna par la présence continue de son père qui, transformé en chien, fait office de gardien de la maison de sa fille (Oosten 1986).

Une structure similaire se retrouve dans l'histoire de Frère Lune (*Taqqiq*, ou Aningaaq) et de Sœur Soleil (Siqiniq) telle que racontée par Saladin d'Anglure (1986). Encore une fois, on retrouve à la base des abus d'un sexe envers l'autre, premièrement de sa mère (ou sa grand-mère) envers Taqqiq, et ensuite de Taqqiq envers sa soeur. De ces tensions découlent la lune et le soleil, qui représentent des archétypes de masculinité et de féminité. Ces deux puissances veillent sur leur sexe respectif, la lune en fournissant des animaux aux chasseurs, et le soleil en offrant chaleur et lumière, représentées par la lampe des femmes (Saladin d'Anglure 1986).

Les histoires de Sedna, et de Frère Lune et Soeur Soleil, mettent toutes deux en lumière le rôle prédominant de la polarisation des sexes au sein de la cosmologie et de la territorialité inuites. Cette polarisation s'exprime par les tensions relatées, mais également par l'interdépendance qui caractérise les relations entre le masculin et le féminin. C'est d'ailleurs la conciliation entre les sexes, ou la capacité à appréhender leur interdépendance, qui permettrait à un individu d'obtenir des pouvoirs chamaniques – c'est-à-dire le pouvoir de rééquilibrer des débalancements cosmologiques (Bodenhorn 1993; Oosten 1986; Saladin d'Anglure 1986; 1988).

La représentation polarisée des genres inuit pose un piège analytique en ce qu'il nous rapporte fréquemment – et de façon peu critique – aux dichotomies public vs privé, production vs reproduction, et autres concepts associés et similairement opposés, qui structurent la compréhension occidentale du genre (Rose 1993). En effet, les rôles sociaux

et culturels associés aux femmes inuites, par exemple la transformation de la nourriture et des peaux, s'insèrent confortablement dans la compréhension et dans les attentes occidentales de l'identité et des contributions des femmes. La ségrégation des tâches selon le genre chez les Inuit, documentée par de nombreux travaux ethnographiques rigoureux, mène alors plusieurs auteurs à structurer leurs analyses selon un paradigme occidental binaire du genre où les activités des femmes sont confinées à un espace domestique et privé (Bodenhorn 1993).

Engels (1973 [1884]), dans son ouvrage pilier 'l'origine de la famille', attribue l'exacerbation du fossé séparant le travail des hommes et des femmes – une séparation, selon l'auteur, à la base 'naturelle' – à l'accumulation de la propriété privée, datant du développement de l'agriculture. Ainsi, Engels décrit la division entre les hommes et les femmes comme la première division de classe, à travers laquelle les hommes, maîtres de la propriété et des domaines 'productifs', viennent à exercer un contrôle sur le travail des femmes, relégué à la reproduction (Engels 1973 [1884]).

L'analyse marxiste de la dichotomie production-reproduction associée aux activités hommes-femmes sert de base aux théories féministes du travail et de l'espace (Rose 1993). Domosh et Seager (2001) attribuent ainsi l'avènement des espaces d'activités publics vs privés à l'exacerbation de la séparation géographique entre le travail des hommes (productif) et le travail des femmes (reproductif) lors de la révolution industrielle. Cette séparation implique la création de chaînes de sens polarisées et imperméables l'une à l'autre, c'est-à-dire femmes=privé=reproduction vs homme=public=production.

La ségrégation statique et imperméable des rôles et de l'espace selon le genre est comprise par des géographes féministes telles que Rose (1993) comme un moteur puissant des processus d'établissement et de maintien d'une hégémonie masculine. Selon Rose (1993), ces processus opèrent en construisant une normalité (masculine) opposée à un Autre (féminin). Rose explique ainsi :

One of the most fundamental implications of that separation [between the masculine self and its Others] which feminists examining masculinist philosophical discourse have emphasized is a tendency towards thinking in terms of binary oppositions which are structured through the association of one of the terms with the Same and one with the Other.

(Rose 1993, 66)

Ce processus de dichotomisation est à la base d'un carcan analytique binaire qui sous-tend nos concepts et analyses du genre (voir par exemple Desbiens 2007; Massey 1994; McDowell 1999; Moss and Falconer Al-Hindi 2008; Rose 1993), et confine la perception du vécu à des espaces hermétiquement ségrégués et hiérarchisés selon le genre (Rose 1993).

Cette ségrégation des rôles et de l'espace selon le genre n'est pourtant actualisée que dans le vécu d'un nombre restreint d'individus, membres de la bourgeoisie de l'époque victorienne (Domosh et Seager 2001). À ce sujet, Kay (1991) note que le travail productif des femmes – s'effectuant ou non dans la sphère publique - a toujours été essentiel à la survie des familles coloniales en Amérique du Nord, bien que ce travail soit très peu reconnu et documenté. L'expérience idéalisée des femmes de la bourgeoisie anglaise de l'époque – une expérience limitée au pôle foyer/privé et au travail de reproduction – est toutefois fortement associée à l'identité féminine (Domosh et Seager 2001). Ainsi, en discutant des expériences de vie de femmes américaines de la classe ouvrière durant la première moitié du 20^{ème} siècle, Baillargeon (1993) décrit la dissonance ressentie par ces femmes entre la nature publique de leur expérience de travail et la notion de privé fortement associée à leur identité de femme.

Un effet pervers de l'association conceptuelle liant le féminin, le privé, et le foyer – à l'opposé du masculin, du public et du territoire – est que les espaces considérés masculins en viennent à dominer la représentation de la territorialité du groupe. Ainsi les pratiques et

les territoires relevant du vécu des hommes – par exemple, chez les Inuit, la chasse aux gros mammifères marins – en viennent à être universalisés comme englobant une réalité territoriale complète (Kay 1991). Dans les cas des femmes autochtones du Nord, l'invisibilité du vécu des femmes, associée à l'universalisation du vécu masculin, est accentuée par les pratiques coloniales de déterritorialisation des autochtones (Desbiens 2007; Desbiens 2010), impliquant entre autres la perte des empreintes du territoire vécu (Desbiens 2006).

Le peu d'intérêt pour les expériences féminines au sein des géographies du Nord illustre en soi les difficultés d'appréhension de ces expériences dans les structures analytiques dominantes. Dans un contexte d'invisibilité du vécu des femmes, couplé à l'universalisation du vécu des hommes, les pratiques, les expériences et les territoires féminins sont non seulement omis; cette omission est elle-même fréquemment oubliée. Dans ce contexte, nos capacités à appréhender les sens possibles (territoriaux, culturels, identitaires) émanant des éléments du vécu des femmes – par exemple des pratiques, du territoire – sont limitées.

Par ailleurs, selon une conceptualisation polarisée du genre, telle que décrite par l'analyse marxiste des espaces de production et de reproduction, le travail des femmes – dans le domaine privé, à l'intérieur du foyer – se situe presque universellement sous contrôle masculin, puisque le foyer – et par extension les femmes – est considéré comme partie prenante de la propriété de l'homme (Domosh et Seager 2001). Ce que cette logique implique, c'est que d'une part le foyer est le site de l'oppression des femmes par les hommes, et que d'autre part les activités des femmes au sein du foyer ne peuvent avoir de sens dans le domaine public, et donc d'implication culturelle, sociale et/ou politique.

Ces analyses marxistes du foyer ont été critiquées par les féministes postcoloniales, puisqu'elles renient les rôles culturels, sociaux et politiques critiques joués par les femmes d'origines ou de parcours autres (*non-white women*) au sein de leurs foyers (hooks 1990). Dans le cas des Inuit, cette critique prend substance entre autres dans les relations et représentations complexes centrées sur les femmes, les foyer et les baleines, mobilisées lors

de la chasse aux gros mammifères marins (Bodenhorn 1990; 1993; Lowenstein 1993). L'histoire suivante provient de la communauté de Tikigaq, en Alaska, et illustre ces relations :

A Raven, out at sea and in search of land, finds a whale and flies through its jaws. Inside Raven finds a brightly lit iglu; a young woman on the sleeping bench tends a lamp. The woman greets the Raven but warns him not to touch her lamp. Now and then the woman disappears and then returns. Raven asks her why she is so restless. 'Life', she answers, 'life and breathing'. The next time the woman leaves Raven goes out and the young woman falls dead into the iglu. [...] The young woman was the whale's soule. She had left the iglu each time the whale breathed. The lamp was the whale's heart.

(Lowenstein, 1993)

Cette histoire met en lumière des aspects importants de l'occupation de l'espace par les femmes au sein du foyer. En effet, même si les activités de la femme apparaissent strictement domestiques – donc, selon une logique binaire, privées – elles comportent des implications critiques pour la négociation du succès et de la survie du groupe sur le territoire (Bodenhorn, 1990). Dans les communautés de l'Alaska, la chasse à la baleine était menée par un couple de capitaines-baleiniers; la contribution de la capitaine-baleinière était reconnue comme nécessaire au succès de la chasse (Bodenhorn 1990; Bodenhorn 1993; Lowenstein 1993). La capitaine-baleinière dans sa maison était reconnue comme l'âme-sœur (kin) de l'âme de la femme-baleine dans sa maison – le corps de la baleine; cette relation déterminait alors la volonté de la baleine à visiter la maison de la capitaine-baleinière, et pour ce faire à s'abandonner au capitaine-baleinier (Bodenhorn, 1990). Certains rituels performés par la capitaine-baleinière pour attirer l'âme de la femme-baleine sont décrits par Lowenstein (1993) :

On the first day of the hunt, when the male crew left Tikigaq, the woman walked ahead to the open water [...] [and] lay down on the ice with her head pointing towards Tikigaq while the men embarked and pushed off from the ice. After travelling a short distance the steersman brought the boat round and returned to the ice-edge. Silently the harpooner leaned over the prow, dipped his weapon in the water opposite the woman and then touched her parka. When she had been 'struck', the woman got up and, without looking back, walked home.

En arrivant à la maison la femme était devenue l'âme de la femme-baleine à l'intérieur de sa maison de chair, et devait ainsi demeurer passive et sereine, de façon à transmettre cette passivité et ces sentiments positifs à la baleine (Bodenhorn, 1990). Lorsque la baleine avait été capturée et ramenée à la banquise la capitaine-baleinière en était immédiatement notifiée pour être la première à accueillir la baleine et la remercier de sa visite (Lowenstein, 1993).

Les relations entre le corps de la baleine, son cœur et son âme, et la maison, la lampe et la femme sont illustrées par l'utilisation de fanons de baleine pour former la structure des maisons d'hiver des Inuit (Lowenstein, 1993). Cette pratique était répandue à la grandeur de l'Arctique canadien (Dawson, 1995), bien que la dépendance sur la méga faune marine a diminué drastiquement dans l'Arctique de l'est suivant la fermeture de la banquise lors du Petit Âge Glaciaire (CE 1500-1850) (Wenzel, 2009).

Le travail ethnographique documentant la projection symbolique de la femme à la baleine est particulièrement significatif et pertinent dans la discussion du genre inuit, puisque cette projection nous oblige à questionner les dichotomies cristallisées autour des pôles du féminin et du masculin. Par cette projection, les activités de la capitaine-baleinière à l'intérieur de son foyer – un lieu compris comme irrévocablement privé – déterminent le succès des activités territoriales, non seulement de l'homme associé à la femme en question, mais de l'entièreté du groupe. La projection de la femme capitaine à la femme

baleine vient projeter le privé sur le public, et ainsi remettre en question l'imperméabilité des deux domaines.

Bodenhorn (1990; 1993) insiste d'ailleurs sur ce point. Selon l'auteure, la division nette du travail et des expériences selon le genre n'implique nullement que l'espace en soi ne soit genré (Bodenhorn 1993). L'auteure avance plutôt que les idées même de communauté et de maisonnée (*household*), souvent associées hâtivement aux concepts de public et de privé, découlent plutôt des animaux que du genre (Bodenhorn 1990; Bodenhorn 1993). Ainsi, les baleines – plutôt que les hommes – sont créatrices de communautés, par la coopération – des hommes et des femmes – nécessaire à la chasse et au partage généralisé de leur viande, alors que les espèces plus petites évoquent plutôt des liens centrés sur la maisonnée (Bodenhorn 1993; Bodenhorn 2000).

Bodenhorn (1993) souligne que l'analyse engélienne de la séparation des domaines public vs privé découle à la base d'une séparation de l'espace suivant les rôles genrés – espace de production vs espace de reproduction. Également, puisque basée sur un déséquilibre de pouvoir lié au contrôle propriétaire de l'homme sur la femme, la séparation entre le public et le privé présume une hiérarchie dans les contributions des hommes vs des femmes (Rose 1993), par exemple dans la territorialité du groupe (Bodenhorn 1993). Or, tel qu'évoqué plus haut, Bodenhorn (1993) démontre que la séparation public/privé – idée qui structure le regard académique par rapport aux espaces genrés – n'accompagne pas la répartition du travail et du rôle social selon le genre dans la société inuipiat.

Les travaux ethnographiques de Bodenhorn apportent ainsi une contribution importante aux études inuites. D'une part, ces travaux remettent en question la pertinence, l'utilité, et surtout la rigueur des paradigmes reçus – particulièrement les notions de public/privé – par rapport à la séparation des rôles de genre chez les Inuit. Il est d'ailleurs intéressant de noter que Briggs (1974), presque vingt ans avant Bodenhorn, nous mettait déjà en garde :

[...] one should be careful not to evaluate Eskimo behavior that looks similar to our male-female behavior in terms of Western values. The same behavior in

two cultures may be differently rationalized and may form parts of different behavioral complexes, so that it has different meanings in each culture.

(Briggs 1974, 262)

Cette remise en question nous permet de mettre en lumière et d'évaluer certains préjugés académiques en lien avec les contributions territoriales des femmes, ainsi qu'à leur importance et à leurs implications au niveau social, culturel et identitaire. Particulièrement, cette réflexion nous pousse d'une part à reconnaître l'importance des activités territoriales des femmes effectuées en dehors de la communauté – par exemple la cueillette –, et d'autre part à lever le voile sur les répercussions et le rayonnement des activités effectuées à l'intérieur des foyers, et ce autant au point de vue économique que culturel.

Ceci étant dit, il demeure bien tentant d'appliquer ces structures conceptuelles dichotomiques devenues quasi-innées dans l'analyse occidentale au cas inuit, et ce particulièrement étant donné non seulement la division très marquée entre les genres, mais également l'association concrète et symbolique des activités des femmes – du moins en partie – à la maison. La maison inuite traditionnelle – c'est-à-dire avant l'emménagement permanent des Inuit dans des maisons 'modernes' préfabriquées – représente dans la littérature anthropologique un symbole du féminin, non seulement en tant que lieu important d'activité féminine, mais en tant que structure intrinsèquement féminine (Thérien 1987).

Ainsi, une corrélation linguistique et symbolique est établie entre la structure des maisons et le corps féminin, particulièrement en lien avec les fonctions reproductives des femmes (Saladin d'Anglure 1986; Thérien 1987). Cette corrélation existe particulièrement pour les igloos, ces structures de neige semi-souterraines traditionnellement occupées durant l'hiver – période de sociabilité et de mobilité limitée pour les femmes (Dawson 1995). Par exemple, les récits chamaniques recueillis par Saladin d'Anglure (1986) mettent en lumière la métaphore de l'igloo comme utérus, centre de la création et de la reproduction.

Cette métaphore s'exprime à travers le nom des différentes parties de l'igloo – par exemple, Thérien (1987) souligne l'homonymie entre les termes désignant l'entrée extérieure et la vulve, et le tunnel d'entrée et le vagin. L'expression 'sortir de la maison' en inuktitut équivaut également à 'naître' (Thérien 1987). D'ailleurs on recommandait traditionnellement aux femmes enceintes de ne pas s'attarder dans le tunnel d'entrée d'un igloo, pour éviter que leur travail s'éternise lors de l'accouchement (Dufour 1988).

La maison-utérus est aussi symbolique de l'immortalité de l'âme inuite. Après la mort, l'âme entrerait dans un petit igloo – l'utérus d'une femme enceinte – où elle développerait une nouvelle structure physique (voir Saladin d'Anglure 1986). Ce pouvoir féminin de concilier âme et structure corporelle à l'intérieur de la maison est également invoqué lors de la chasse à la baleine; ainsi, à Tikigaq, la femme capitaine-baleinière dans sa maison-baleine avait le pouvoir de souffler la vie dans son âme-sœur baleine à travers le trou de ventilation de son igloo. De cette façon, la capitaine-baleinière donnait la vie à la baleine qui allait ensuite s'abandonner à son mari (Lowenstein 1993).

Le symbole de la maison évoque également la notion de complémentarité, considérée comme centrale par plusieurs auteurs dans la compréhension des rapports de genre chez les Inuit (voir Bodenhorn 1990; 1993; Briggs 1974; Desbiens 2007; Guemple 1986). Cette complémentarité s'exprime d'une part par la présence d'espaces féminin *et* masculin à l'intérieur de la structure (Bodenhorn 1993), et d'autre part par le fait que, si elle est intrinsèquement féminine, la maison inuite est traditionnellement bâtie par des hommes, avec des outils d'homme (Collignon 2001; Guemple 1986). Cette complémentarité est également illustrée dans la symbolique du kayak, qui représente en quelque sorte l'image renversée de la maison (Thérien 1987). Ici encore, les mots pour décrire les parties du kayak évoquent des parties du corps masculin, particulièrement les organes génitaux. L'obtention d'un kayak est d'ailleurs un symbole puissant de maturité pour les jeunes hommes. Similairement à la maison, la construction du kayak comme symbole de masculinité requiert l'intervention du travail des femmes, qui doivent 'habiller' le kayak de peaux imperméables (Thérien 1987).

Cette complémentarité symbolique est perçue comme le cœur des rapports entre hommes et femmes. Guemple (1986), par exemple, propose que l'identité genrée d'un individu découle de sa capacité et de son obligation à accomplir les tâches qui sont associées à l'un ou l'autre des genres, et ce pour le bénéfice de membre du genre opposés. Cette division complémentaire des tâches s'accompagne donc d'une appréciation mutuelle du travail de l'autre (Bodenhorn 1993; Briggs 1974); l'entité homme-femme acquiert ainsi une puissance symbolique et est reconnue comme un pivot de l'organisation sociale (Bodenhorn 1993). L'importance du couple est exprimée par les ethnographies de Bodenhorn (1990) et de Lowenstein (1993) en lien avec la chasse à la baleine. De fait, ces travaux ethnographiques soulignent l'importance de la synergie entre mari et femme, puisque la baleine ne s'abandonne pas à un homme, mais au mari de son âme-sœur (Bodenhorn 1990; Lowenstein 1993).

La notion de complémentarité, si elle se base sur une division somme toute assez rigide des rôles genrés, comprend paradoxalement une bonne dose de flexibilité. De fait, le vécu des individus est déterminé au moins autant par les circonstances que par leur genre, et il ne s'insère que très rarement dans des catégories d'activités strictement définies. Briggs (1974) supporte ainsi ce constat : « As I think about the Eskimo women I know, what strikes me most vividly is the variety of their lives. [...] It is impossible to generalize about the quality of a 'typical' Eskimo woman's life without doing violence to the realities of individual lives. (Briggs 1974, 261) »

La littérature – assez restreinte – s'intéressant à la séparation des rôles genrés chez les Inuit insiste sur le fait que cette séparation, si elle permet d'optimiser la survie et le confort sur le territoire, n'est pas en soi liée à une incapacité des individus de performer les tâches du genre opposé (Bodenhorn 1993; Briggs 1974; Desbiens 2007; Guemple 1986). C'est ainsi que, par goût et/ou par nécessité, plusieurs individus inuit entreprenaient et entreprennent encore régulièrement des activités associées au genre opposé (Bodenhorn 1993; Desbiens 2007; Saladin d'Anglure 1986).

Bodenhorn, dans une veine similaire, déclare que chez les Inuit le savoir en soi n'est pas genré (1993). Bien que cette déclaration m'apparaisse pour le moins unilatérale, elle comporte deux implications que j'aimerais soulever ici. Premièrement, le savoir relatif à un ou l'autre des rôles genrés est offert aux enfants inuit des deux sexes, habituellement sous forme de jeux (Briggs 1974). Traditionnellement, les groupes familiaux comprenaient relativement peu d'enfants, surtout dans la période estivale, et les jeux des enfants comportaient une bonne part d'imitation des tâches de leurs parents (Condon et Stern 1993).

A travers ces apprentissages, les enfants emmagasinaient les connaissances relatives aux pratiques de leurs parents, particulièrement du parent du même sexe (Condon et Stern 1993), mais également du parent du sexe opposé (Briggs 1974). C'est en vieillissant que les rôles genrés tendaient à se cristalliser, alors que les responsabilités grandissantes des individus les empêchaient de s'adonner par jeu aux tâches du genre opposé (Briggs 1974). Ceci étant dit, Briggs (1974) souligne qu'un individu capable de performer les tâches associées au sexe opposé est considéré comme particulièrement compétent, et qu'ainsi de transcender la division entre les rôles genrés peut être considéré comme profitable. L'auteure mentionne à ce sujet l'exemple des enfants orphelins:

Orphans of either sex also, of necessity, tend to acquire de skills of both sexes – partly in self-defense because they have no one to take care of them and partly because they tend to become camp slaveys, at the beck and call of anyone of either sex who needs a job done. [...] [S]everal of the most competent Eskimos I know, both men and women, had been orphaned, and their competence was attributed to this fact.

(Briggs 1974, 271)

Ceci m'emmène à la discussion de Shannon (2006) par rapport à l'importance de la compétence (*skill*) dans le mode de vie inuit. Cette discussion s'articule dans le contexte de

travaux ethnographiques concernant les Inuit du Groenland, lors de parties de pêches communautaires. Shannon critique la vision rigide de la séparation des rôles selon le genre, puisque selon l'auteure cette vision obscurcit l'importance des activités performées en commun par les hommes et les femmes.

Shannon (2006) propose que la notion de compétence soit potentiellement plus utile que la notion de rôle genré dans l'analyse des activités territoriales des Inuit. Elle décrit la compétence comme étant une combinaison de conscience et d'opportunité, par laquelle une opportunité peut être saisie par la conscience et la rapidité de réaction d'un individu (Shannon 2006).

Cette idée de compétence nous permet d'interpréter certains récits chamaniques inuit, comme celui d'Itijjuaq, femme chamane, relaté par Saladin d'Anglure (1988). Itijjuaq, bien que couturière médiocre et incapable d'enfanter – deux symboles puissants de féminité – avait néanmoins deux maris qui l'aimaient et lui apportaient de la nourriture. Grâce à sa relation particulière avec des parents décédés et des esprits auxiliaires, Itijjuaq était capable de guérir les maladies, se méritant ainsi le respect et la reconnaissance de tous les membres de la communautés (Saladin d'Anglure, 1988).

Or, selon un modèle de rôles complémentaires et nettement divisés, Itijjuaq n'aurait jamais pu contenter un mari, sans parler de deux, par son manque d'habileté à performer les tâches typiquement féminines. L'idée de compétence de Shannon nous permet par contre de conclure qu'Itijjuaq fait preuve de compétence en saisissant une opportunité d'exercer son habileté à combler un besoin identifié, et que cette compétence dépasse le besoin de se confiner aux catégories de genre. Ainsi, dans cette histoire, les pouvoirs de guérison chamanique d'Itijjuaq étaient plus que suffisants pour compenser à son manque de compétence, lui permettant ainsi de maintenir non pas un mais deux mariages (Saladin d'Anglure, 1988).

Les femmes, la subsistance et le partage

La question de la subsistance, et plus particulièrement de la nourriture, imprègne l'ensemble de la littérature des études inuites (Lévesque et al. 2002). Dû à la rareté de la nourriture, la subsistance a longtemps été une source constante de préoccupations chez les Inuit (Lévesque et al. 2004), et les activités de production de nourriture ont dominé la territorialité et l'économie des groupes (Saladin d'Anglure 2001).

L'institution du partage de la nourriture retient particulièrement l'attention des anthropologues et autres chercheurs œuvrant dans le Nord, et ce depuis Mauss (2007). Dans la cosmologie inuite, le partage du gibier entre humains est compris comme une réflexion du don initial de l'animal au chasseur (Fienup-Riordan 2007). Cette projection s'inscrit dans l'ontologie animiste des Inuit, qui reconnaît les êtres non-humains comme dotés d'une intériorité humaine, et de traits humains tels l'intentionnalité, la conscience réflexive, l'affectivité, et le respect de normes éthiques (Descola 2007). Cette idée implique que les animaux établissent entre eux des structures comparables à celles des groupes humains, incluant une base de connaissances communes (Bodenhorn 2000; Fienup-Riordan 2007). Ainsi, les animaux – toujours conscients des actions des humains – reconnaissent les chasseurs qui font preuve de respect et partagent cette information avec leurs pairs (Fienup-Riordan 2007). La chasse devient donc une interaction sociale inter-espèces fondée sur une série de conventions assurant l'équilibre et le respect dans les relations humains-animaux (Descola 2007).

Dans cet esprit, la générosité exprimée par le partage du gibier entre humains est primordiale, puisqu'elle excite la générosité des animaux, qui sont alors motivés par la compassion à se sacrifier (Bodenhorn 1990; Descola 2007; Nuttall 1991; Fienup-Riordan 2007). La continuité de ce sacrifice dépend en retour du traitement de l'animal par le chasseur et la communauté entière, qui doit permettre à l'esprit de l'animal de retrouver une enveloppe charnelle et ainsi de réopérer le don dans l'avenir (Descola 2007; Fienup-Riordan 2007).

Le gibier, source de vie, est un élément puissant de création et de maintien du lien social entre humains, entre autre parce qu'alors même qu'il circule dans la communauté il conserve un élément de l'être du chasseur donateur (Nuttall 1991). De ce fait, lorsque les produits de la chasse sont partagés, ce qui était un succès individuel devient une réaffirmation du lien social (Nuttall 1991) et contribue à structurer la vie sociale de la communauté (Martin 2003).

La visibilité des contributions des femmes dans les structures sociales et cosmologiques de subsistance tend à être brouillée par une vision restreinte de la chasse, limitant celle-ci à l'action de tuer un animal (Bodenhorn 1990; Brumbach et Jarvenpa 1997). Cette vision omet entre autres un rôle critique des femmes consistant à transformer le corps de l'animal en 'nourriture' (Fausto 2007), c'est-à-dire à découper les carcasses et préparer la nourriture suivant certaines prescriptions permettant de libérer l'âme de l'animal chassé (Nuttall 1991). Cette étape est primordiale pour s'assurer que la consommation du corps de l'animal (ou de son 'vêtement') ne compromet pas l'intégrité de son esprit, ce qui créerait un déséquilibre (Fausto 2007) et empêcherait le retour de don de l'animal (Fienup-Riordan 2007). De ce fait, et tel que brillamment illustré par les travaux ethnographiques de Bodenhorn et de Lowenstein, l'action conjuguée des hommes et des femmes est nécessaire pour maintenir les bonnes relations avec les animaux, et ainsi assurer le succès renouvelé de la chasse.

Ce succès dépend également du travail d'une couturière, puisque le vêtement du chasseur inuit représente une interface importante dans la relation avec le non-vivant (Bodenhorn 1990; Rodrigue et Ouellette 2007). L'importance du vêtement est liée à l'idée d'une intériorité 'humaine' des animaux, suivant laquelle le corps ou 'vêtement' représente la différence principale entre l'humain et le non-humain (Fausto 2007). En arborant un vêtement fait de peau animale, le chasseur établit une certaine appartenance à l'espèce en question, et ainsi réaffirme sa relation avec elle (Rodrigue et Ouellette 2007). La beauté du vêtement du chasseur, gage de la compétence de sa couturière, séduit également l'animal chassé et peut le convaincre de se sacrifier (Bodenhorn 1990; Rodrigue et Ouellette 2007). Les coutures du vêtement sont aussi perçues comme des surfaces importantes de médiation

entre l'humain et le non humain, puisqu'à travers ces petits trous peuvent se jouer des interactions avec divers esprits (Rodrigue et Ouellette 2007).

Les structures sociales de partage la nourriture au sein des groupes sont souvent documentées suivant l'idée maussienne des variations saisonnières. L'été, période d'abondance et de déplacements sur le territoire, on considère que le partage du gibier s'effectue de façon plus flexible, et que les règles de partage ne sont pas respectées systématiquement (Labrèche 2006; Martin 2003; Nuttall 1991; Saladin d'Anglure 2001; Wenzel 1995). L'hiver, période sédentaire de vie en communauté et souvent de disette, est au contraire caractérisé par une éthique de partage plus rigoureuse (Labrèche 2006). D'autre part, à différents moments dans les deux saisons ont lieu des événements ponctuels de commensalisme généralisé (Bodenhorn 1990; Nuttall 1991; Wenzel 1995). Ce type de partage est interprété par plusieurs auteurs (voir Bodenhorn 2000; Labrèche 2006; Saladin d'Anglure 2001) comme un reflet de la coopération nécessaire à certaines activités, notamment la chasse aux gros mammifères marins ou la capture d'animaux grégaires (poissons, caribous).

L'importance des contributions féminines dans les structures sociales de partage de la nourriture est peu discuté dans la littérature (avec l'exception notable de Bodenhorn 1993). À ce sujet, Labrèche (2006) explique indirectement que les activités territoriales des femmes – c'est-à-dire la récolte des algues, œufs et petits fruits – s'effectuent généralement de façon individuelle ou en très petits groupes, à l'opposé des activités collaboratives des hommes. Labrèche (2006) note également que ces activités ne produisent pas de surplus à conserver et qui pourraient entrer dans les systèmes de partage.

Cette explication est démentie par les travaux de Parlee et coll (2006), qui soulignent la nature communautaire du partage de l'information et de la gestion adaptative liés aux ressources en fruits. En outre, il semble que la logique de Labrèche par rapport aux activités des femmes soit basée sur des prémisses peu rigoureuses et surtout peu critiques liées à la séparation des rôles de genre. De fait, il semble que cette logique découle d'un préjugé selon lequel les activités des femmes, nettement séparées de celle des hommes, doivent en

conséquent être limitées au domaine privé puisque celui-ci caractérise la sphère féminine selon la division occidentale des rôles genrés. Cette logique est partagée par plusieurs auteurs des études inuites, tel qu'illustré par le commentaire suivant :

Hunting generates intense interest in others because, unlike the preparation of meat, it always produces stories. It takes place in an environment that both gives meaning to and derives meaning from hunting. Furthermore there is a sense of uncertainty about the outcome of each hunt. In complete opposition, women's work belongs to the known domestic sphere within the community.

(Nuttall 1991, 219)

Paradoxalement, ces mêmes auteurs reconnaissent souvent l'importance des contributions féminines dans la survie du groupe au quotidien. C'est ainsi que Saladin d'Anglure (2001) relate le récit suivant :

Mitiarjuk raconte comment [...] un de leurs parents les convainquit de venir s'installer dans la région de Kangiqsujuaq, sur la rive sud du détroit d'Hudson. Un des arguments qui les décida était qu'en raison de l'amplitude des marées on pouvait, même au cœur de l'hiver, se glisser à marée basse sous la banquise de l'estran pour y récolter moules et algues (Funcus, Alaria, Laminaria). C'était une garantie contre la famine.

(Saladin d'Anglure 2001, 92)

Ce n'est donc pas – dans ce cas-ci du moins – la réalité des expériences territoriales des femmes qui est remise en cause, mais bien le fait que ces expériences s'insèrent dans les structures sociales et cosmologiques de subsistance.

Les modèles selon lesquels les structures du partage documentées sont interprétées influencent grandement la représentation des contributions des femmes. Pour illustrer ce point, j'aimerais comparer les modèles présentés par Bodenhorn (2000) et par Wenzel (1995; 2000) – modèles qui se prêtent particulièrement bien à cet exercice parce qu'à la base assez similaires. De fait, et Bodenhorn et Wenzel différencient les événements commensaux de partage de nourriture généralisé, événements épisodiques, du partage quotidien au sein des groupes familiaux étendus (*kin*). Bodenhorn explique à ce sujet que les événements de commensalisme, ainsi que les dons ponctuels de nourriture aux personnes démunies, représentent un type de partage généralisé – c'est-à-dire sans attente de retour de la part des récipiendaires – visant à refléter la générosité des animaux. Tel que discuté ci-haut, ces événements sont nécessaires au maintien de la relation entre les humains et les animaux, et ne sont pas nécessairement reliés à des relations sociales entre humains (Bodenhorn 2000).

Bodenhorn (2000) et Wenzel (1995; 2000) décrivent par ailleurs le partage comme étant principalement – et quotidiennement – effectué à l'intérieur du groupe familial étendu. La différence entre les deux auteurs émerge dans la description des structures de partage au sein de la famille. Wenzel (1995; 2000) base son modèle sur le concept de *naalaqtuk*, qui signifie une relation de respect et d'obéissance d'un membre subordonné du groupe familial envers son supérieur. Wenzel explique ainsi que :

[the transfer of food within kin group] is best described as the upward movement of resources from genealogical subordinate extended family members to the head of the social unit, usually the oldest consanguinally related male, but occasionally [...] a genealogically superior woman (for example, the widow of a leader in the absence of a male of sufficient sociocultural stature).

(Wenzel 1995, 66)

Wenzel appuie ce modèle notamment sur le fait que les jeunes hommes tendent à donner le résultat de leur chasse à l'individu faisant office de patriarche du groupe familial, qui ensuite le redistribue aux membres de la famille (Wenzel 1995; 2000). Le modèle de Wenzel est centré sur une organisation hiérarchique au sein de la famille, qui déterminerait d'une part l'obligation des individus à céder leurs ressources personnelles – par exemple viande, équipement, argent – au gestionnaire familial, et d'autre part l'accès des individus aux ressources ainsi mises en commun (1995; 2000). Cette hiérarchie, selon Wenzel, serait basée sur l'âge, sur d'autres liens sociaux – par exemple d'homonymie – et également sur le genre, les femmes étant automatiquement considérées comme désavantagées (Wenzel 1995).

Wenzel illustre cette idée par le phénomène des jeunes femmes qui, détenant un emploi bien payé, transfèrent une bonne partie de leur revenu au patriarche familial. L'argent est ensuite distribué au sein du groupe familial, souvent pour subvenir aux besoins des chasseurs non-salariés (Wenzel 1995). Ce système, selon Wenzel, désavantage beaucoup les femmes, puisqu'elles abandonnent une bonne partie de leurs ressources personnelles sans en être directement avantagées – en ce sens que, n'étant pas elles-mêmes chasseurs, elles ne bénéficient pas directement des besoins comblés avec leur argent.

Cette analyse contraste avec celle de Bodenhorn (2000), qui se structure plutôt autour d'une discussion visant à séparer l'idée de partage (*sharing*) et de celles de parts (*shares*). Bodenhorn établit une différence entre trois types de phénomènes : le partage généralisé, qui est épisodique et qui concerne plutôt la relation cosmologique aux animaux que les liens sociaux entre individus; le 'partage' (*sharing*) réciproque entre des groupes familiaux étendus; et les 'parts' (*shares*) acquises par l'accomplissement d'une responsabilité, au sein de la famille ou ailleurs (Bodenhorn 2000). Selon l'auteure, ce dernier type de phénomène organise en grande partie la distribution au quotidien de la nourriture territoriale au sein du groupe.

L'idée de 'parts' se base sur l'idée que le succès de la chasse nécessite une série de contributions au-delà de l'acte d'abattre un animal par un chasseur. Les actes contribuant à

la chasse sont de natures diverses, et chacune de ces contributions implique pour l'individu un droit inaliénable à une 'part' de l'animal chassé. Ce système permet ainsi à n'importe quel individu, par sa contribution, de se prévaloir d'un droit sur les produits de la chasse, que cette contribution soit directement relié à la chasse ou non (Bodenhorn 2000). Dans le cas des femmes, une contribution fondamentale – aussi fondamentale que l'acte du tuer l'animal en soi, tel que discuté ci-haut – est de dépecer et préparer la viande (Bodenhorn 2000). Par ce travail, les femmes obtiennent un droit sur la viande – une 'part' – et ce indépendamment de leur relation avec un homme chasseur. Les 'parts' des femmes peuvent également être acquises par un prêt d'équipement, un don en nourriture ou en argent, ou un autre type de contribution (Bodenhorn 2000). Selon Bodenhorn (2000), le système de 'parts' se déploient autant dans des situations ponctuelles – dans lequel cas le fait d'obtenir une 'part' n'implique pas nécessairement une relation à long terme entre les individus – que dans des systèmes de partage complexes et s'échelonnant dans le temps – par exemple au sein de la famille.

L'idée de 'part' nous fournit une autre perspective sur le cas des jeunes femmes salariées, obligées selon Wenzel (2000) à transférer leur revenu au patriarce familial. Wenzel décrit en effet la relation de partage entre les jeunes femmes et leurs famille comme oppressive :

With regards to demands made on subordinate members of [the kin group] for cash resources, it appears [...] that young women, because of gender and weak terminological position relative to demanders, are both highly important and considerably disadvantaged by such sharing.

(Wenzel 1995, 75)

Or, selon le modèle de Bodenhorn (2000), le transfert d'argent ou d'autres ressources d'une jeune femme à sa famille constituerait une contribution nécessaire au maintien de la relation de partage au sein duquel la jeune femme obtient de la nourriture. Similairement, Bodenhorn (2000) souligne que les ressources – par exemple les produits de la chasse –

tendent à converger chez les parents – le couple ‘patriarche’ en quelque sorte – qui contribuent entre autres en préparant la nourriture. Les jeunes femmes bénéficient de cette contribution en mangeant très régulièrement chez leurs parents, ce qui leur permet d’avoir accès à la nourriture territoriale qu’elles ne pourraient pas se procurer directement elles-mêmes (Bodenhorn 2000). L’importance de ce bénéfice pour ces jeunes femmes ne devrait pas être sous-évaluée, puisque, tel que mentionne Bodenhorn : « Access to cash is necessary for survival; access to *niqipiaq*, real food, is necessary for social identity. (Bodenhorn 1993, 184) »

Le modèle de Bodenhorn soulève deux considérations par rapport aux rôles des femmes inuites dans les systèmes de partage de nourriture qui méritent d’être soulignées ici. D’une part, l’accès à la nourriture territoriale pour les Inuit implique une série d’actions et de contributions qui va bien au-delà de l’acte de tuer un animal. Reconnaître l’ensemble de ces contributions, et par là même la complexité et les ramifications des activités territoriales inuites, permet de valoriser les contributions des femmes comme nécessaires en soi, plutôt que accessoires aux contributions des hommes. L’exemple de ‘parts’ acquises par la préparation de la viande mis de l’avant par Bodenhorn (1993) est éloquent en ce qu’il illustre comment la contribution d’une femme à l’ensemble des activités de la chasse peut être valorisée en soi, indépendamment d’un lien familial de la femme avec un chasseur.

D’autre part, le modèle de Bodenhorn souligne le rôle pilier du couple homme-femme dans les structures de subsistance. De fait, la nécessité de l’action conjugquée des hommes et des femmes est reconnue assez universellement chez les Inuit. Ainsi, dans son ethnographie des systèmes de partages chez les Inuit du Groenland, Hovelsrud-Broda note :

the household as a unit is capable of producing something individual actors cannot. [...] Three basic criteria must be met for a household to function within the Isertoq system. It must have a man who is an accomplished hunter, a woman who can process the catch, and a cash flow that facilitates resource use and production activities.

(Hovelsrud-Broda 2000, 197)

Cette considération nous ramène à l'idée de complémentarité, à la base du genre inuit. Selon cette idée, l'identité genrée d'un individu est déterminée par sa relation avec un ou des individus du genre opposé – c'est-à-dire par sa capacité à effectuer les tâches reliées à son genre pour le bénéfice des individus du genre opposé (Guemple 1986). Ainsi, le rôle genré d'un individu ne repose pas tant sur une identité propre (être homme ou femme) mais sur une relation (être époux ou épouse) (Bodenhorn 1990; 1993). L'insertion des pratiques et des expériences des femmes au sein des systèmes de partage de nourriture peut donc être appréhendé à la lumière de cette idée d'interdépendance – le partage des contributions qui sont nécessaires au maintien de la vie.

Nourriture, territoire, territorialité

Les structures de subsistance, incluant le partage de la nourriture, s'articulent au sein de relations sociales et familiales préexistantes (Bodenhorn 2000; Hovelsrud-Broda 2000). Cet aspect tend à être négligé par les analyses centrées sur les qualités adaptatives des systèmes de subsistance. Or, les liens affectifs entre les individus sont déterminants des pratiques et des réseaux de subsistances, mais également du sens imparti à ces pratiques et ces réseaux. Briggs note à ce sujet :

Food has tremendous emotional significance for Eskimos, so what is being shared within the intimate circle of husband, wife, and children is not just meat or rice or raisins – it is love.

(Briggs 1974, 277)

Outre cette citation éloquente, et indirectement les ethnographies de Hovelsrud-Broda (2000) et de Bodenhorn (2000), cet aspect affectif de la nourriture est peu mobilisé dans les analyses des pratiques et des réseaux de subsistance chez les Inuit.

Par ailleurs, certains auteurs (voir Lévesque et al. 2004; Lévesque et al. 1999; Searles 2001; 2002) se penchent sur les liens émotifs entre nourriture et territoire. Ces auteurs soulignent la prévalence du cycle saisonnier, déterminant de la disponibilité ou non-disponibilité des aliments du pays, dans la perception des Inuit de la nourriture et de la subsistance. Encore aujourd'hui, cette alternance crée une variété dans la portion locale – ou territoriale – de la diète des Inuit, qui reflète le passage des saisons (Lévesque et al. 2004).

Ce lien étroit entre nourriture et territoire/territorialité est illustré en outre par l'attachement à la nourriture du pays exprimé par plusieurs individus inuit (Lévesque et al. 2004; Saladin d'Anglure 2001; Searles 2002). Pour ces personnes, l'idée du cycle des saisons est associée au retour prévu des espèces particulièrement appréciée, et le plaisir ressenti en évoquant ces idées découle autant du souvenir du territoire que de celui de la consommation de nourriture (Lévesque et al. 2004). Similairement, plusieurs individus inuit éprouve une nostalgie lorsque privés de nourriture du pays, qui s'apparente à un mal du pays (Searles 2002). Ces 'émotions alimentaires' (Lévesque et al. 2004) n'ont pas leur pendant lorsqu'il est question de nourriture achetée (Lévesque et al. 2004; Searles 2002).

La charge émotive de la nourriture traditionnelle ou typique pour un groupe culturel particulier est assez généralement reconnue (voir Holtzman 2006). La nourriture considérée comme traditionnelle présente souvent un symbole identitaire fort, et un réceptacle de la mémoire collective (Holtzman 2006). Chez les Inuit, la nourriture du territoire évoque un ancrage identitaire, familial et territorial.

Briggs souligne cette charge émotive de la nourriture territoriale pour les Inuit : « Inuit, when lonely and afraid, often crave the food that symbolizes care and are repelled by foreign food, which does not have the same associations. » (Briggs 1997, 229)

La nourriture territoriale devient alors un repère, symbolisant l'expérience et l'affection des individus envers le territoire et le groupe familial. Le partage régulier de la nourriture, suivant les réseaux tissés au sein des groupes familiaux, contribue à lier ensemble nourriture, territoire, identité et appartenance.

Contemporanéité : continuité et changements

La seconde moitié du 20^{ème} siècle apporta des changements importants et surtout très rapides dans les modes de vie inuit. Cette période est caractérisée par un contact accru avec la société coloniale qui, jusqu'alors, se limitait plus ou moins aux missions d'évangélisation et à la traite des fourrures depuis le déclin de la chasse à la baleine (Bone 2009).

La deuxième guerre mondiale éveilla l'intérêt canadien et étatsunien pour l'Arctique, dû à sa position de point chaud stratégique pour les forces alliées (Bone 2009). L'installation de bases militaires dans l'Arctique développa une économie parallèle pour les groupes inuit, centrée sur le commerce de la nourriture territoriale avec les employés gouvernementaux. Cette nouvelle économie entraîna une différenciation occupationnelle dans les groupes inuit, perturbant jusqu'à un certain point les liens sociaux de partage (Lévesque et al. 1999). D'autre part, la concentration d'individus autour des bases d'opérations gouvernementales créa une pénurie locale de produits alimentaires territoriaux, et augmenta la dépendance envers les produits importés (Lévesque et al. 1999).

Cet intérêt militaire se transforma après la guerre en intérêt commercial pour les ressources minières et éventuellement hydro-électriques (Bone 2009). La fascination grandissante envers le nord permit également au grand public canadien de prendre connaissance des épisodes de famines sévères que subissaient les communautés des 'Inuit du caribou' occupant les Barren Lands, à l'ouest de la Baie d'Hudson. Ces communautés d'Inuit vivaient à l'intérieur des terres et subsistaient principalement de la chasse au caribou, une ressource imprévisible et risquée dû à l'écologie de cette espèce, caractérisée par d'importantes fluctuations démographiques (Wenzel 2009). La première moitié du 20^{ème}

siècle fut le théâtre d'une diminution importante de la population de caribous dans le territoire des Inuit des Barren Lands, entraînant des difficultés alimentaires sévères. Le scandale suscité par ces épisodes de famine incita le gouvernement canadien à établir les Inuit en communautés sédentaires basées sur d'anciennes missions ou postes de traites (figure 1) (Duffy 1988).



Figure 1 – Communautés permanentes inuites post-1950

Selon Duffy (1988), le plan de sédentarisation des Inuit visait à la base deux objectifs. D'une part, on tentait ainsi éviter d'autres épisodes de famines choquant, à fournir aux Inuit des services de santé et d'éducation, et également à limiter les migrations saisonnières des familles façon à les intégrer jusqu'à un certain point dans l'économie et la société canadienne (Duffy 1988). D'autre part, on visait à assurer une occupation du territoire continue, et ainsi à démontrer la souveraineté canadienne sur l'Arctique (Duffy 1988).

La sédentarisation des Inuit entraîna des conséquences importantes pour la territorialité et la subsistance des communautés. La permanence des habitations diminua l'amplitude des déplacements territoriaux réguliers – et ainsi du territoire connu – des individus, bien que, paradoxalement, les moyens de transport modernes comme la motoneige permettent à ceux-ci d'accéder à des lieux plus lointains plus rapidement (Collignon 1993). Ces nouveaux moyens de transport, maintenant nécessaires à la poursuite des activités de subsistance, sont en quelque sorte un symbole de l'intégration des modes de vie inuit dans un système capitaliste plus vaste (Wenzel 1995; Wenzel 2009). Ainsi, l'argent est devenu un élément essentiel à la vie économique et territoriale des Inuit (Bodenhorn 2000; Lévesque et al. 1999; Martin 2003; Nuttall 1998b; Saladin d'Anglure 2001; Wenzel 1995). Leur intégration dans l'économie de marché complexifie les systèmes de subsistance inuit, qui ne peuvent plus être compris en terme de dichotomies telles 'tradition vs modernité' ou 'subsistance vs commerce' (Dahl 1989); il devient ainsi difficile de déterminer la part de la tradition dans les pratiques contemporaines (Lévesque et al. 2004).

Plusieurs auteurs s'intéressant à la contemporanéité de la territorialité et de la subsistance inuite insiste sur les éléments de continuité, autant en termes de pratiques territoriales et de partage (Nuttall 1991; Wenzel 1995; Martin 2003) que par rapport à la consommation et au goût pour les produits alimentaires territoriaux (Lévesque et al. 2004; Lévesque et al. 1999; Saladin d'Anglure 2001). Ces auteurs insistent entre autre sur la part importante de la nourriture territoriale dans la diète des Inuit. En plus de cette importance alimentaire, les activités de subsistance sur le territoire ont été identifiées comme un élément pivot de l'identité inuit, et ont ainsi acquis un sens politique important (Searles 2006; Stevenson 2006). Dans le contexte de revendication menant à la création du Nunavut par exemple, les

pratiques territoriales incluses dans le concept de savoirs traditionnels *Inuit Qaujimagatuqangit* (IQ) sont devenues un levier politique assurant la reconnaissance des droits et de la culture inuite (Stevenson 2006).

Au Nunavik par exemple, la Convention de la Baie James et du Nord Québécois (CBJNQ), signée conjointement par les communautés criées et inuites situées à l'intérieur des frontières québécoise, comprend des provisions pour un programme de subvention gouvernementale des activités de chasse, de pêche et de piégeage (Kishigami 2000; Lévesque et al. 1999; Martin 2003). Ce programme a pour but de fournir financement et équipement aux chasseurs, qui en échange cèdent une partie des produits de leur chasse au congélateur municipal (Kishigami 2000; Martin 2003). Le programme encourage ainsi la distribution des produits territoriaux au sein de la communauté (Martin 2003), et particulièrement dans les maisonnées plus démunies et/ou qui ne comprennent de chasseurs (Kishigami 2000), tout en introduisant un élément de médiation capitaliste dans les réseaux sociaux de partage (Lévesque et al. 1999). L'aide gouvernementale aux chasseurs permet également de mitiger certaines tensions qui émergent dans les communautés entre les individus qui, n'étant pas employés, ont le temps d'aller à la chasse mais n'ont pas accès aux ressources nécessaires, et ceux et celles qui, étant salariés, détiennent les ressources mais non le temps de s'adonner à des activités territoriales (Searles 2001; Wenzel 1995; Wenzel 1995).

Le programme d'aide aux chasseurs met davantage l'accent sur un certain type d'activités de subsistance – la chasse – qui correspond aux pratiques et expériences masculines du territoire. Cette sélectivité se retrouve également dans le discours contemporain des Inuit, qui tâche souvent de définir ce qui constitue une pratique, un savoir ou un mode de vie inuit (Nuttall 1998b; Searles 2001; Searles 2006). La nourriture du pays est, en soi, impartie d'une valeur identitaire importante (Lévesque et al. 2004; Searles 2002), ainsi que les activités de subsistance et les expériences et connaissances du territoire qui en découlent (Lévesque et al. 2002).

Ce type de discours, et la représentation des activités garantes de l'identité inuit, se structurent souvent autour de la viande et des pratiques territoriales masculines associées à la chasse (Searles 2006). Les activités des femmes, ainsi que les produits de leurs activités territoriales, ne semblent pas avoir acquis la même valeur identitaire dans les discours dominants.

Il semble que cette omission soit liée à une application mal placée des pôles conceptuels public/privé dans l'analyse des contributions des femmes. Ces pôles conceptuels se retrouvent dans la compréhension de plusieurs auteurs de l'intégration de l'économie de marché au sein des systèmes de subsistance inuit contemporains. McElroy (1975), par exemple, exprime de la surprise et un certain désarroi vis-à-vis ses résultats de recherche qui, au début des années 1970s, indiquaient un plus grand nombre de femmes que d'hommes salariés au sein des communautés inuit. L'hypothèse de McElroy était que, étant donné leurs expériences plus domestiques et isolées – privées – les femmes inuites auraient plus de difficulté à s'intégrer au milieu du travail salarié – milieu public (McElroy 1975). L'analyse de McElroy est intéressante puisqu'elle illustre bien la ténacité de ces préjugés dichotomiques. Ainsi, face à ces résultats déconcertants, McElroy en conclut que le fait surprenant de l'intégration des femmes à l'économie de marché découle paradoxalement de leur nature plus sédentaire et domestique, qui les rendrait plus aptes au travail régulier et malléables aux besoins de l'employeur (McElroy, 1975).

Changements environnementaux et subsistance

On constate par ailleurs une vague récente de littérature portant sur les risques associés aux impacts des changements climatiques pour les systèmes de subsistance traditionnels (voir par exemple (Beaumier et Ford 2010; Ford et Pearce 2010; Wenzel 2009). Les écosystèmes de l'Arctique sont largement considérés comme étant à l'avant-plan des perturbations à ces changements puisque le réchauffement y est accéléré, avec des prévisions d'une augmentation de la température de 4 à 7°C d'ici une centaine d'années (ACIA 2005). Le Nunavik a jusqu'à récemment été considéré comme une région tampon peu affectée par les

changements climatiques (Laing, Pienitz, et Payette 2002), une théorie maintenant réfutée par des études récentes montrant des effets du réchauffement sur la végétation (Hobbs et al. 2010).

Les changements climatiques dans l'Arctique impliquent des transformations dans les systèmes de subsistance inuit. D'une part, le réchauffement du climat entraîne un ensemble de perturbations importantes pour les écosystèmes, qui risquent d'affecter les espèces animales et végétales dont dépendent les Inuit (Ford et Pearce 2010). Le réchauffement, et particulièrement la diminution de la banquise, hypothèque les habitats de certaines espèces animales clés dans les systèmes de subsistance, notamment les phoques annelés et les ours polaires (Wenzel 2009). Dans le cas des végétaux, l'avancée d'espèces boréales ou polyzonales vers le nord pourrait déplacer, voir éliminer, les espèces arctiques plus aptes à supporter les stressés abiotiques que la compétition (Jonassen et al. 2000).

D'autre part, l'imprédictibilité grandissante du climat, associée au réchauffement, complique la planification et la poursuite des pratiques de subsistance sur le territoire. Les conditions de glace imprévisibles entraînent également des risques importants lors des déplacements (Dowsley et al. 2010; Ford et Pearce 2010). Plusieurs auteurs soulignent par ailleurs la qualité adaptative des systèmes de subsistance des communautés de l'Arctique, reliée autant à la chasse (J. G. E. Smith 1978; Wenzel 2009) qu'à la récolte des plantes (Parlee, Berkes, et Teetl'it Gwich'in Renewable Resources Council 2006; Turner et Davis 1993). De ce fait, ces différentes activités territoriales se sont développées dans des conditions climatiques et environnementales qui ont toujours été extrêmement variables (Wenzel 2009). Dans le cas des petits fruits, les épisodes inhabituels de gel durant la saison de croissance, ainsi que les épisodes de gel-dégel durant l'hiver, ont de tout temps engendré une variation saisonnière importante dans les rendements en fruits (Agren 1989; Bokhorst et al. 2008).

Le travail de Parlee et al. (2006) a d'ailleurs décrit les stratégies d'adaptation déployées par rapport aux variations de rendement en fruits par les femmes Gwich'in du Yukon. Ce travail mettait en lumière les relations entre les variations écologiques et les modes de

gestion communautaire. Notamment les auteurs décrivent les règles de récolte, de partage et d'information mises en place selon l'emplacement et l'abondance des fruits (Parlee, Berkes, et Teetl'it Gwich'in Renewable Resources Council 2006). À part cette exception notable, le sujet des expériences territoriales des femmes de l'Arctique ainsi que les stratégies de gestion adaptatives par rapport aux ressources en petits fruits semble peu documenté, non plus que la médiation des pratiques territoriales avec les réalités écologiques contemporaines.

Les bases – objectifs de recherche

Ancré dans cette littérature, l'objectif général de recherche était à la base de documenter le sens des savoirs territoriaux des femmes inuit reliés à la cueillette et au partage des petits fruits, ainsi que les stratégies d'adaptation développées en réponses aux contraintes écologiques et aux réalités socio-économiques contemporaines. Ce but s'articulait autour des objectifs spécifiques suivants :

- Dresser un portrait écologique des ressources en petits fruits tels *Vaccinium uliginosum* (bleuet ou airelle bleue), *Rubus chamaemorus* (chicouté ou plaquebière), *Empetrum nigrum* (camarine noire) et *Vaccinium vitis-idaea* (airelle rouge) de la communauté hôte
- Décrire le sens et l'importance des petits fruits comme produit territorial au cœur du système de subsistance traditionnel inuit.
- Identifier les contraintes écologiques et socio-économiques qui modulent l'approvisionnement en petits fruits
- Identifier les stratégies d'adaptation déployées par les femmes par rapport à ces contraintes, et décrire l'efficacité de ces stratégies à répondre aux priorités des femmes, entre autre dans le maintien du système de subsistance de la communauté.

Après une lecture et une analyse rigoureuse de la littérature, et après consultations avec les femmes participant au projet, je me suis ajoutée l'objectif de décrire la façon dont les pratiques des femmes en lien aux petits fruits contribuent à la construction de l'espace genré.

Méthodologie

The only way to find a larger vision is to be somewhere in particular.

(Haraway 1988, 590)

Lieu d'étude

Le territoire d'analyse de la recherche est la communauté d'Inukjuak au Nunavik. Le Nunavik est la région du Québec située au Nord du 55^{ème} parallèle. Il est délimité par la Baie d'Hudson à l'ouest, le détroit d'Hudson au nord, la baie d'Ungava au nord-est, et le Labrador au nord (figure 1). Inukjuak est situé dans le domaine bioclimatique de la toundra arctique arbustive (Payette 2002, MNRF 2011) (Figure 2). La végétation est caractérisée par la présence d'arbustes appartenant aux genres *Betula* et *Salix*, des arbustes nains de la famille des éricacées et des touffes de cypéracées (*Carex*) (Bliss et al. 1973). On y retrouve plusieurs espèces productrices de petits fruits, notamment la chicouté (*Aqpiq*, *Rubus chamaemorus*), les bleuets (*Kigutangirnaq*, *Vaccinium uliginosum*), les airelles rouges (*Kimminaq*, *Vaccinium vitis-idaea*) et la camarine noire (*Paurngaq*, *Empetrum nigrum*). Les milieux humides des zones côtières sont quant à eux dominés par les *Carex* et autres graminées (Bliss et al. 1973).

Inukjuak est situé sur la côte est de la Baie d'Hudson, à l'embouchure de la rivière Innuksuak. Cet emplacement a été occupé par un poste de traite de la société française Révillon Frères, spécialisée dans le commerce des fourrures, au début du 20^{ème} siècle. Port Harrison, comme on l'appelait alors, accueillit également un poste de la Compagnie de la Baie d'Hudson en 1920 (NV of Inukjuak 2011). Dans les décennies suivantes Port Harrison devint un centre de services local du gouvernement fédéral (école, infirmerie, bureau de

poste, gendarmerie), de sorte que des familles inuites commencèrent à s'y établir de façon permanente à partir des années 1950 (NV of Inukjuak 2011).

Dans les années qui suivirent cet établissement, onze familles d'Inukjuak furent relocalisées à Grise Fjord et Resolute, dans le Haut Arctique. Cette relocalisation a entraîné un lot important de traumatismes et de séquelles pour la population d'Inukjuak – notamment la séparation des familles et le bris de réseaux sociaux de subsistance (voir Marcus 1991). La communauté obtint le titre de municipalité en 1980, et compte aujourd'hui environ 1200 personnes (NV of Inukjuak 2011).

La recherche participative

La recherche en contexte autochtone

La recherche en milieu autochtone a été longtemps fondée dans des processus colonialistes, autant par ses paradigmes que par son action d'extraction des savoirs et de marginalisation des peuples étudiés (Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador 2005; ITK and NRI 2006; Louis 2007; McGregor 2004; Mihesuah 1998; Smith 2008; Angela Cavender Wilson 2004).

Linda Tuhiwai Smith, une figure de proue des critiques de la recherche en milieu autochtone, commence d'ailleurs ainsi son livre pilier *Decolonizing Methodologies* :

From the vantage point of the colonized [...] the term 'research' is inextricably linked to European imperialism and colonialism. [...] The ways in which scientific research is implicated in the worst excesses of colonialism remains a powerful remembered history for many of the world's colonized peoples. It is a history that still offends the deepest sense of our humanity.

(L. T. Smith 2008, 1)

Les liens étroits unissant recherche académique et impérialisme sont explorés par Bruno Latour, sociologue des sciences. Celui-ci décrit la présence des ‘réseaux longs’ qui, ceinturant le globe, lient métropoles impérialistes et périphéries, et le long desquels l’information – ou les diverses expressions de la réalité – est captée et dirigée vers des centres du savoir. Au sein de ces centres, cette richesse d’information est classée et cataloguée, pour former les canons de la science occidentale (Latour 1989). La domination de ces ‘réseaux’ et de ces ‘centres’ de connaissances est une manifestation du colonialisme, d’une part puisque les savoirs des périphéries – les lieux colonisés – sont extraits et emmagasiné hors-contexte, et ainsi dénaturés. D’autre part, les individus situés en ces centres réceptacles des savoirs – les universitaires – peuvent se réclamer d’une autorité sur les connaissances ainsi acquises, alors même que les communautés créatrices de ces savoirs sont marginalisées (Berardi 1998; L. T. Smith 2008; A. C. Wilson 2004).

L’analyse de Bruno Latour fait écho au discours des intellectuels et intellectuelles autochtones qui dénoncent la recherche scientifique, animée par un but d’acquisition et d’accumulation du savoir, comme appartenant à une idéologie et des paradigmes colonialistes (L. T. Smith 2008; A. C. Wilson 2004).

La recherche scientifique ne présente donc pas une démarche dont la valeur va de soi en contexte autochtone. L’idée de la création de connaissances laisse plus d’une personne froide – au mieux – et c’est entre autres relié au fait que beaucoup de la recherche effectuée dans les communautés autochtones n’apporte que peu, voire aucun bénéfice pour la communauté impliquée – dans bien des cas celle-ci n’est même pas mise au fait des résultats (Absolon et Willett 2004; Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador 2005; ITK et NRI 2006; Jacklin et Kinoshameg 2008; L. T. Smith 2008; A. C. Wilson 2004). Louis résume un sentiment généralisé parmi les critiques de la recherche en milieu autochtone : « If research does not benefit the community by extending the quality of life for those in the community, it should not be done. » (Louis 2007, 131)

Ces préoccupations des universitaires et communautés autochtones donnent lieu depuis les dernières décennies à un changement paradigmatique par rapport aux approches

épistémologiques et méthodologiques de la recherche en milieu autochtone. Plusieurs groupes ont d'ailleurs élaboré des réflexions et revendications poussées vis-à-vis la présence de la recherche académique au sein de leurs communautés (Absolon et Willett 2004; Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador 2005; Berardi 1998; Berg et al. 2007; Louis 2007; L. T. Smith 2008; A. C. Wilson 2004; S. Wilson 2008).

Ces critiques et revendications ne sont pas restées lettres mortes auprès des chercheurs académiques œuvrant dans ces milieux, et de plus en plus de ces universitaires questionnent les paradigmes dominants de la recherche scientifique. Dans les études inuites entre autres, les approches épistémologiques et les méthodologies de recherche sont devenues un sujet d'étude et de publication en soi (Berardi, 1998; Desbiens, 2010; Jolles, 2006; Kral et Idlout, 2006; Lee, 2006; Nutall, 1998a; Searles, 2006).

La recherche participative-action (Participatory Action Research – PAR)

Plusieurs auteurs recommandent alors d'adopter une approche de recherche participative en milieu autochtone. La recherche participative est entre autre préconisée par l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador, qui la définit ainsi :

[P]rocessus de production de nouvelles connaissances par l'entremise d'une enquête systématique conjointe. Avec la collaboration des individus spécifiquement touchés par les thématiques à l'étude, [la recherche participative] permet l'éducation réciproque des collaborateurs ainsi que la mise en place d'actions et de mesures ou l'émergence de changements sociaux.

(Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador 2005, 8)

Dans le cas des communautés inuites, cette approche répond à plusieurs sources précises de mécontentement identifiées, notamment : le manque de consultation au moment d'identifier

les questions et les méthodes de recherche; le manque d'implication des communautés locales dans le processus général de recherche; l'inclusion 'de façade' (token) des savoirs locaux dans la recherche, et la décontextualisation et/ou généralisation des savoirs locaux (ITK et NRI 2006).

Ceci étant dit, l'idée de 'recherche participative' et de 'méthodologies autochtones' ne correspond pas à un canon clairement établi (Louis 2007). L'approche participative fait écho à une méthodologie de recherche développée dans le cadre de projets d'économie rurale en milieu pauvre (le PRA, ou Participatory Rural Appraisal), et ayant pour but de favoriser la prise en charge des communautés, et éventuellement la justice sociale (Chambers, 1997).

Dans ce contexte, le but même de la recherche s'éloigne d'un raisonnement inductif ou déductif, pour se concentrer sur un besoin identifié par la communauté (Chambers 1997; Louis 2007). De cette façon, il est attendu que la communauté impliquée – ou du moins certains membres – seront impliqués dans, et auront droit de regard sur, toutes les étapes du projet. Notamment, on indique que la définition des objectifs, le choix de la méthodologie, l'analyse des résultats et leur diffusion seront effectués en collaboration (Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador 2005; ITK et NRI 2006; L. T. Smith 2008; A. C. Wilson 2004).

La recherche participative implique également une gestion délicate de la propriété intellectuelle, puisqu'il est primordial que la communauté impliquée devienne détentrice de savoir co-produit, et qu'elle contrôle son utilisation et sa diffusion dans le futur (Absolon et Willett 2004; Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador 2005; ITK et NRI 2006; Jolles 2006; Louis 2007; L. T. Smith 2008; A. C. Wilson 2004).

L'idée que la recherche participative se fonde sur un système de relations différent peut paraître un truisme. Néanmoins, la considération des relations est primordiale à l'épistémologie autochtone, selon laquelle l'idée de relations dépasse de beaucoup le lien entre l'humain chercheur et l'humain sujet/objet (S. Wilson 2008). La question de

consentement, par exemple, dépasse les cadres d'éthiques institutionnelles dans lesquels est souvent impliqué un déséquilibre profond de pouvoir entre chercheur et sujet (L. T. Smith 2008). L'idée de consentement rejoint plutôt le développement de la relation, et les personnes impliquées consentent ainsi à cet échange humain, et non au simple partage d'information (L. T. Smith 2008). Ce type de relation implique une responsabilité importante, liée à la représentation de soi en tant qu'individu et chercheur, mais également liée à la communauté et à ses intérêts (Louis 2007; L. T. Smith 2008; A. C. Wilson 2004)

Recherche participative et vécus des femmes

La recherche participative présente néanmoins plusieurs difficultés. Ancrés dans des relations humaines, cette méthode prend inévitablement appui sur les conceptions et représentations de la réalité des individus concernés – autant chercheurs que participants et participantes. Ceci mène fréquemment à une simplification – voire omission – des divergences intra-communautaires dans la construction de la vision des identités, des priorités, des besoins et des savoirs locaux (Nutall, 1998b). Ce processus tend à perpétuer la marginalisation des savoirs de certains groupes – dont les femmes – surtout lorsque ces savoirs sont à la base peu valorisés par les chercheurs et/ou la communauté (Mosse, 1995). Chez les Inuit, cette marginalisation est liée entre autres à la reconnaissance limitée des activités territoriales et de la subsistance décrite ci-haut, et qui tend à exclure les expériences des femmes ou à les considérer comme périphériques (Nuttall 1998a; Desbiens 2007).

Il en résulte que dans la majorité des cas, les femmes ne sont pas impliquées dans la transmission des connaissances entre communauté et chercheurs universitaires, et ne sont pas considérées comme « autorités » en matière de territorialité du groupe (Nuttall 1998a). Cette marginalisation peut être exacerbée par la rapidité de l'établissement du partenariat entre chercheurs et communauté, particulièrement lorsque le projet a pour but de répondre à une situation politique pressante (Desbiens, 2007). Ainsi, le consensus créé au sein de la

communauté pour les besoins de la recherche peut devenir un lieu d'exclusion du savoir des femmes (Mosse, 1995).

Ce qui a été fait

Le projet s'est développé suivant une approche de recherche participative et féministe. La recherche s'est inscrite dans le programme d'Alliance de Recherche Université Communauté (ARUC) 'Vulnérabilité et adaptation aux changements climatiques : savoirs et vécus des femmes inuit du Nunavik' établi avec l'institut culturel Avataq, un centre fondé par des aînés du Nunavik et dont le but est de préserver et de promouvoir la culture inuite. Selon le modèle institutionnel de l'ARUC, le projet s'insérait donc dans les intérêts 'communautaires' tels que représentés par l'institut Avataq, lui-même plutôt une fédération régionale centralisée qu'un organisme local. La collaboration avec Avataq influença le projet de façon significative, puisque c'est l'emplacement du centre régional qui détermina le choix de la communauté hôte, Inukjuak.

De façon peut-être plus sensible, c'est également les membres d'Avataq qui établirent les premiers contacts avec les membres de la communauté. Le personnel d'Avataq me référa entre autres à des personnes pivot, avec qui il serait pertinent de repenser les bases théoriques et les objectifs du projet.

Le travail de cueillette d'information sur lequel est basé ce mémoire s'est effectué lors de deux séjours dans la communauté, à l'été et à l'automne 2011. Ces séjours avaient pour but de créer des occasions de transmission des connaissances des femmes participantes, et d'identifier avec elles des utilités ou retombées possibles du projet pour la communauté.

Premier séjour – juillet et août 2011

Liens communautaires

Un des principaux objectifs de mon premier séjour était de développer des liens avec certaines femmes de la communauté. Le rapport est un élément essentiel de la recherche participative, puisque de lui découlent la confiance et la coopération nécessaires au succès des différentes étapes du projet (Mosse 1995).

Une telle relation avec les femmes est souvent considérée comme difficile à établir par les adeptes de la recherche participative (Mosse 1995). Appréhender le vécu des femmes présente entre autres des obstacles structurels, en ce que les activités de consultation communautaire sont souvent planifiées dans un contexte public et plus ou moins formel. Les femmes ont fréquemment tendance à éviter ou à être exclue d'un tel contexte, pour des raisons logistiques et/ou socioculturelles (Mosse 1995).

Chez les Inuit, cette difficulté est doublée d'une vision limitée des activités territoriales et de subsistance, qui tend à exclure les expériences des femmes, ou à les considérer comme périphériques (Nuttall 1998a; Desbiens 2007). Il en résulte que, dans la majorité des cas, les femmes ne sont pas impliquées dans la transmission des connaissances entre communauté et chercheurs universitaires, et ne sont pas considérées comme 'autorités' en matière de territorialité du groupe (Nuttall 1998). Ces circonstances, associées à une perception réductrice du concept de communauté et des savoirs territoriaux communautaires (Mulrennan 2008), mènent à une universalisation des expériences et des connaissances territoriales des hommes.

Basé sur ces considérations, j'ai choisi de structurer mon approche de façon flexible, autour d'activités de la vie quotidienne des femmes. Le projet a ainsi été présenté aux participantes potentielles de façon fluide, au cours d'activités informelles, par exemple une fête d'enfant, des visites pour le thé, le ménage de la cuisine, la couture, etc. À travers de telles conversations s'est développé un petit réseau de femmes intéressées par le projet, qui m'ont référées l'une à l'autre de façon boule de neige.

Éventuellement j'ai été référée à des personnes 'clés' par certaines femmes participantes et par des membres de l'Institut Culturel Avataq. Avec ces personnes, j'ai pu repenser les objectifs du projet pour l'adapter au vécu et aux besoins des femmes. Nous avons entre

autre déterminé d'inclure dans le projet la production d'un guide détaillant différents usages des petits fruits. Ce guide répondrait à un désir exprimé par plusieurs femmes d'obtenir la recette d'un aliment ou d'un médicament à base de petits fruits. Plusieurs femmes participantes ont demandé à avoir accès à un tel guide via le centre famille *Sungirtuivik*.

Relevés de végétation

Le séjour a chevauché le début de la saison de cueillette de la chicouté, qui commence généralement à la mi-août. J'ai pu effectuer des relevés de végétation suivant la méthode 'intersection ligne-point' (line point intersect) telle que décrite par Greig-Smith (1964) et dresser un portrait écologique des communautés végétales dans lesquelles se retrouvent les petits fruits autour d'Inukjuak. Au total j'ai effectué huit relevés répartis sur cinq sites. Ces sites m'avaient été indiqués par les femmes participantes comme des bons emplacements de cueillette.

Ces relevés m'ont permis de mettre à jour certaines caractéristiques écologiques des différents milieux dans lesquels on retrouve les différentes espèces de petits fruits cueillis par les femmes. Ces caractéristiques me renseignent sur la diversité des connaissances environnementales des femmes, et également sur l'éventail des contraintes écologiques liées à la cueillette des différentes espèces de fruits.

Réseautage

Par l'Institut Culturel Avataq, j'ai été introduite à certains réseaux intensément utilisés par les gens d'Inukjuak, notamment un groupe *Facebook*. Ce groupe m'a offert une plénière efficace pour présenter le projet et inviter à la participation. Mes liens avec les femmes participantes se sont maintenus et ont pris de l'expansion au-delà de mon premier séjour dans la communauté sur le réseau social *Facebook*, qui est maintenant un médium important de socialisation chez les Inuit. J'ai d'ailleurs rencontré plusieurs des participantes via ce médium, par l'entremise du groupe ou par messagerie directe.

Deuxième séjour – octobre 2011

Ce séjour avait pour but de compléter les informations recueillies à l'été à l'aide d'entrevues libres. Ces entrevues touchaient à plusieurs thèmes selon le contexte, notamment : les différents usages des fruits, les connaissances écologiques, le partage des fruits et des connaissances, et le sens culturel et émotif de la cueillette.

Les entrevues présentaient une opportunité pour les femmes d'exprimer leur opinion par rapport au projet, particulièrement en lien avec le guide des usages des petits fruits. Par exemple, c'est durant ces occasions que certaines femmes m'ont chargée de documenter une recette en particulier. Également, certaines femmes m'ont demandé d'inclure des recettes de *qallunaat* (personne non-inuite) qui pourraient se réaliser avec des ingrédients disponibles et abordables à Inukjuak.

J'ai effectué sept entrevues en tout, dont deux informelles et une de groupe. J'ai également profité de ce séjour pour observer plusieurs utilisations des petits fruits par les femmes, notamment dans la préparation du *suvalliq*, de la confiture et de la bannique aux fruits.

Difficultés rencontrées

Idée de participation

Dû à la structure d'un projet de maîtrise, il est très difficile de développer un projet qui suivrait fidèlement l'épistémologie participative. Le fait même que les objectifs et hypothèses de travail, ainsi que la question même de recherche, aient été déterminés de façon indépendante, avant que le contact ne soit établi avec la communauté hôte, contredit fortement les principes participatifs.

Malgré le contexte institutionnel limitant, ma conviction est que mes efforts vers une épistémologie participative ont permis aux femmes impliquées dans le projet d'y exercer une influence déterminante. Quoi qu'il en soit, c'est par des discussions avec des femmes

de la communauté que j'ai pu réévaluer le projet. Par exemple, ces discussions ont mis en lumière la globalité des changements vécus, et la façon dont ces changements s'insèrent dans le tissu de la vie quotidienne. C'est ainsi que j'en suis arrivée à conceptualiser le territoire et le changement non pas comme des catégories d'expérience, mais des éléments inextricablement imbriqués dans le vécu, dans l'identité et dans la compréhension personnelle des femmes de leurs histoires de vie.

Idée de communauté

Ma façon de procéder soulève deux considérations en lien avec l'épistémologie participative et l'idée de communauté. Premièrement, il semble pertinent de souligner que les femmes ainsi recrutées au sein du projet étaient nécessairement liées les unes aux autres au sein de des réseaux familiaux et/ou amicaux. Chaque participante connaissait toutes les autres femmes impliquées, et ce bien que leurs situations sociales, familiales et économiques soient très variables. De ce fait, il est intéressant de constater l'impressionnante diversité des vécus et des perspectives de ces femmes originant d'un bassin somme toute assez restreint – en soi, cette constatation peut être construite comme un argument contre la tendance à essentialiser les vécus et les savoirs autochtones.

Quoi qu'il en soit, il est épineux de déterminer si le projet impliquait une collaboration communautaire, dû entre autres à l'insaisissabilité même du concept de 'communauté' (Markey, Halseth, et Manson 2010; Mulrennan 2008) – on peut en effet se demander si ce groupe de femmes toutes plus ou moins liées entre elles constitue la 'communauté' dont la participation est si précieuse.

Par ailleurs, mon projet nécessitait d'intégrer l'idée de communauté dans un carcan analytique basée sur le genre. L'analyse féministe – ou du moins le féminisme occidental – s'accorde parfois mal avec la pensée et les revendications autochtones en ce qu'il s'intéresse au vécu genré des individus plutôt que l'expérience communautaire en bloc (Green 2007). Cette tendance est mal vue de plusieurs penseurs et meneurs au sein même

des communautés (Green 2007), d'autant plus que d'individualiser les expériences et les revendications est une stratégie efficace et communément utilisée pour démanteler les revendications et les droits collectifs des autochtones (Salée 1995).

Dans le cas présent, mon projet s'intéresse au vécu des femmes qui ont bien voulu participer. C'est à leur perception de leurs pratiques, et des places de cette perception au sein du tissu quotidien de la subsistance, de l'identité et de l'appartenance que je m'attarde. Dans ce sens, le projet ne peut prétendre inclure – voire intéresser – la communauté d'Inukjuak en son entièreté.

Concept de TEK et divergences épistémologiques

La recherche participative est souvent perçue comme une stratégie pour bâtir des ponts entre les épistémologies autochtones et académiques. La compréhension académique occidentale de 'ce que les autochtones savent' est souvent coincée dans le terme anglais TEK – Traditional Ecological Knowledge (voir Berkes 2008). Les définitions du TEK varient, mais il existe un consensus assez généralisé selon lequel les connaissances incluses dans le terme sont imbriquées dans le territoire local – à échelle humaine –, que ces connaissances prennent formes de processus plutôt que de contenus comme tel, et que les savoirs qui en découlent sont dynamiques et cumulatifs (Berkes 2008; Bielawski 1996).

Le concept de TEK – Traditional Ecological Knowledge vient répondre à un besoin de (re)théoriser les savoirs autochtones. Le TEK permet notamment de souligner la nature contextuelle, c'est-à-dire essentiellement vécue et immanquablement ancrée dans le territoire, de ces savoirs (Berkes 2008). Comme le vécu, le concept de TEK ou, plus génériquement, de savoirs autochtones comprend une multiplicité de facettes, souvent insaisissables et apparemment contradictoires. Berkes (2008) en propose une définition de travail:

[TEK is] a cumulative body of knowledge, practice, and belief, evolving by adaptive processes and handed down through generations by cultural

transmission, about the relationship of living beings (including humans) with one another and with their environment. [...] Traditional ecological knowledge is a way of knowing; it is dynamic, building on experience and adapting to changes. It is an attribute of societies with historical continuity in resource use on a particular land.

(Berkes 2008, 7)

Le TEK, devenu maintenant un concept structurant quasi inévitable dans une discussion portant sur des pratiques territoriales autochtones, vise donc à cimenter ensemble les territoires, les savoirs et les individus dans la compréhension académique occidentale.

Néanmoins, l'idée de TEK comme outil de représentation des territorialités autochtones est assez problématique. Le fait que, à la base, cette idée soit souvent développée par et pour des chercheurs, et ce dans le but de rendre accessible des savoirs autres, comporte des écueils évidents. Notamment, le fondement – et l'utilité académique – du TEK reposent sur la configuration de vécus territoriaux autochtones suivant un carcan conceptuel occidental. Berkes (2008), par exemple, propose une catégorisation des différents éléments du TEK qui contraste fortement avec les conceptions épistémologiques exprimées par les auteurs autochtones (voir par exemple McGregor 2004; Shawn Wilson 2008).

McGregor nous met en garde:

using TEK to achieve the goals of Western society may not be what many Indigenous people have in mind [...] Aboriginal views of TEK are broad, they include spirituality, world-view and way of life. Non-native views tend to focus on 'ecological' aspects.

(McGregor 2004, 74 & 79)

Dans mes conversations avec les femmes d’Inukjuak, l’idée de savoirs écologiques, territoriaux, ou tout simplement de savoirs en lien aux petits fruits était une source importante d’incompréhension. Les femmes d’Inukjuak perçoivent leurs expériences de la cueillette et des petits fruits comme partie prenante de leur vécu – elles ne les catégorisent généralement pas en termes de ‘expériences/connaissances territoriales’ ou de ‘savoirs écologiques traditionnels’.

Non pas que les femmes d’Inukjuak ne possèdent pas de solides et tangibles connaissances territoriales. Celles que j’ai rencontrées font souvent preuve de savoirs étendus par rapport aux plantes en général et particulièrement aux espèces productrices de petits fruits. J’ai par exemple montré à certaines des plantes locales que j’avais auparavant séchées et montées; dans ces occasions, ces femmes ont fait spontanément – et avec plaisir évident – l’étalage de connaissance poussées par rapport aux espèces présentées. Pourtant, ces mêmes personnes sont réticentes à se promouvoir comme ‘spécialistes’ des petits fruits, ou comme détentrices d’un ‘savoir’ particulier.

Ceci me semble lié au fait que l’idée d’extraire un élément – par exemple une connaissance écologique – de la toile du vécu appartient plutôt à une logique impérialiste qu’autochtone (McGregor 2004) ou inuite (Bielawski 1996). En discutant des perceptions autochtones de la recherche, ainsi que de certains aspects de l’héritage conceptuel et méthodologique propre aux chercheurs autochtones, Absolon et Willett soulignent d’ailleurs que :

Traditionally, research has been conducted to seek, counsel and consult; to learn about medicines, plants and animals; to scout and scan the land; to educate and pass on knowledge; and to inquire into cosmology. The seeking of knowledge is usually solution-focused and has an underlying purpose of survival. Berry picking and hunting required a knowledge set of seeking skills, which sustained Indigenous families and communities for thousands of years.

(Absolon and Willett 2004, 7)

De ce point de vue, la recherche est comprise comme l'attention, l'observation et la compréhension du monde environnant nécessaire à la survie sur le territoire (Absolon and Willett 2004; Bielawski 1996; Shawn Wilson 2008). Produite selon des paradigmes perpétués de génération en génération, la recherche est donc centrale à l'expérience et au territoire vécu (Shawn Wilson 2008). Cette épistémologie s'accorde mal avec l'accumulation des connaissances comme but en soi dans la tradition occidentale, accumulation qui est perçue au mieux comme insolite et inutile (Louis 2007). En effet, la recherche autochtone ne se dirige généralement pas sur un objet qui ne concerne pas directement le ou la chercheure (Absolon and Willett 2004; Mihesuah 1998).

Sens du projet

La production de connaissances comme but en soi s'insère donc mal dans un contexte participatif en milieu autochtone, dans lequel la recherche est souvent valorisée 'seulement si ça veut dire quelque chose'². Le projet présent est toutefois centré sur un questionnement théorique – la reconnaissance des expériences des femmes dans la représentation des systèmes de subsistance et de la territorialité inuite. Bien qu'on puisse présenter l'argument qu'une telle réflexion permet d'améliorer les directions et les pratiques de la recherche dans le nord (Desbiens 2010), il n'en demeure pas moins qu'un tel projet ne présente pour les femmes impliquées qu'un intérêt mitigé.

Une des premières tâches à laquelle je me suis attelée fut donc de déterminer d'autres utilités au projet, et ce en collaboration avec les femmes participantes. Celles-ci ont indiqué un intérêt pour un guide détaillant différents usages des petits fruits – certaines femmes exprimant le désir d'obtenir la recette d'un aliment ou d'un médicament en particulier à

² Faisant ici référence au titre de l'article *Developing a Participatory Aboriginal Health Research Project* : « *Only if it's going to mean something* » de Jacklin et Kinoshameg (2008)

base de petits fruits. Plusieurs femmes participantes ont demandé à avoir accès à un tel guide par l'intermédiaire de la maison de la famille Sungirtuivik à Inukjuak.

La production de ce guide est ainsi devenu un élément imprévu mais pilier dans le déploiement du projet. Les entrevues entres autres présentaient une opportunité pour les femmes d'exprimer leur opinion à ce sujet. Par exemple, c'est parfois durant ces entrevues que certaines femmes m'ont chargée de documenter une recette en particulier. Également, certaines femmes m'ont demandé d'inclure des recettes de *qallunaat* (personne non inuite) qui pourraient se réaliser avec des ingrédients disponibles et abordables à Inukjuak – une idée à laquelle je n'aurais probablement jamais songé.

L'idée de produire ce guide, née de conversations entre femmes participantes et chercheure, permis ainsi de créer un espace, aussi petit soit-il, dans lequel les femmes ont pu vraiment s'approprier le projet et le transformer pour correspondre à leurs propres réalités.

Chapitre 1 – Petits fruits : ressources et vécus territoriaux

[Common sense] is, in short, a cultural system, [...] and it rests on the same basis that any other such system rests; the conviction by those whose possession it is of its value and validity.

(Geertz 1983, 76)

Ce chapitre traite d'éléments des pratiques de cueillette des femmes d'Inukjuak. Basé sur mes observations et le discours des femmes rencontrées, je dresse un portrait des ressources en fruits auxquelles ces femmes ont accès, et je documente certains aspects de leurs pratiques de cueillette – notamment les circonstances sociales et environnementales qui influencent ces pratiques.

Les espèces végétales productrices de petits fruits, leur écologie, ainsi que les circonstances environnementales qui en favorisent ou en limitent la production, sont connus de l'académie par le biais de travaux ancrés dans les canons des sciences biologiques, biogéographiques, et écologiques. Dans l'expérience des femmes, ces éléments empiriques modulant les ressources en fruits (par exemple la phénologie et la distribution des différentes espèces) se marient aux autres éléments du vécu. En effet le contexte quotidien des femmes est un écheveau complexe de circonstances sociales, familiales, économiques et culturelles. Ces circonstances colorent la relation des femmes aux petits fruits, et entraînent le déploiement de multiples visions et expériences de ces réalités empiriques que sont les espèces productrices de petits fruits et leur écologie.

Suivant cette perspective, ce chapitre tente de représenter comment ces réalités empiriques s'insèrent dans un contexte tissé d'équivoques – celui des femmes d'Inukjuak, tel qu'il m'a été confié et/ou tel que j'ai pu l'observer. Il s'agit ainsi d'un effort de documentation des savoirs environnementaux contextualisés, c'est-à-dire «partial, locatable, critical knowledges sustaining the possibility of webs of connections called solidarity in politics and shared conversations in epistemology. (Haraway 584). »

Pratiques de cueillette

Sens commun

Pour les femmes d'Inukjuak l'expérience des petits fruits et de la cueillette se développe dans le temps – c'est un édifice de pratiques courantes qui, performées régulièrement, forment une trame de savoir et de mémoire. Cette constatation rejoint l'idée de Nazarea, selon qui «local knowledge is experimental and embodied in everyday practices » (Nazarea 2006, 323).

Les savoirs des femmes par rapport aux petits fruits ne sauraient donc être appréhendés comme une entité complète, clairement délimitée et structurée selon des contingences ou paradigmes bien définis. Ces savoirs sont plutôt composés de parcelles de sens commun, héritage d'une expérience dense et contextualisée, de laquelle émerge une vision logique de la conduite à tenir pour obtenir un résultat particulier – ce que nous nommons des 'pratiques'. En ce sens, je fais écho à McGregor, qui déclare que « traditional knowledge is practical common sense, good reasoning, and logic built on expérience » (2004, 79).

Or, si les pratiques territoriales des femmes peuvent être comprises comme des éléments de sens commun, le sens commun présente une base conceptuelle assez instable, puisque sa nature même est d'être indéfinissable. L'idée de vouloir le définir constitue en soi une ineptie; le sens commun constitue l'évidence même dans une situation particulière – « generally, the notion of common sense has been rather commonsensical : what anyone with common sense knows » (Geertz 1983, 77).

L'idée des pratiques de cueillette et d'utilisation des fruits comme éléments de sens commun implique alors un certain paradoxe dans une démarche de documentation de ces pratiques. En effet, du point de vue des femmes détentrices de ce sens commun, cette démarche équivaut plus ou moins à défoncer une porte déjà ouverte.

Geertz affirme d'ailleurs que « it is an inherent characteristic of common-sense thought precisely (...) to affirm that its tenets are immediate deliverances of experience, not deliberated reflections upon it » (Geertz 1983, 75). De réfléchir indûment les éléments de sens commun est ainsi un non-sens – le sens commun se déploie de façon naturelle et inévitable pour un individu sensé, et cette tautologie représente en soi le caractère inébranlable du sens commun.

Cette vision des pratiques de cueillette comme éléments de sens commun émergeait fréquemment dans mes conversations avec les femmes, et menait parfois à des impasses – le sens commun s'exprimant mal de façon discursive. Par exemple, à ma question 'comment sait-on où trouver les petits fruits?', une cueilleuse me répondit :

We check everywhere, and when we see that there is a lot we go back to it,
or we get the information from the other berry pickers

La simplicité de la réponse évoque une certaine futilité de la question. Dans les mots de Geertz

Common sens represents matters (...) as being what they are in the simple nature of the case. An air of "of-courseness", a sense of "it figures" is cast over things (...) They are depicted as inherent in the situation, intrinsic aspects of reality, the way things go.

(Geertz 1983, 85)

Néanmoins, si d'aller 'voir partout' apparaît pour cette cueilleuse comme allant de soi, c'est le fait d'une vie passée sur le territoire à cueillir. Cette conduite logique à tenir dans les circonstances – conduite qui, n'étant de mes questions, ne mériterait pas d'être autrement discutée – repose sur la familiarité de la cueilleuse avec le territoire. Le sens commun est en effet contingent à cette familiarité – l'occupation fréquente et continue qui permet de 'regarder partout' et d'identifier les endroits propices à la cueillette. Cette familiarité, partagée avec d'autres cueilleuses, permet également d'établir des repères communs qui à leur tour rendent possible le partage d'information – incluant la reconnaissance des lieux décrits.

Le sens commun à la base des pratiques de cueillette et d'utilisation des petits fruits par les femmes d'Inukjuak est ancré dans les expériences et savoirs variés et texturés que doivent posséder ces femmes. Le sens commun représente alors véritablement un système culturel (Geertz 1983) qui repose sur une grande compétence territoriale de la part des femmes qui le détiennent. Geertz souligne d'ailleurs ce parallèle entre compétence et sens commun :

When we say someone shows common sense we mean to suggest more than than he is just using his eyes and ears, but is, as we say, keeping them open, using them judiciously, intelligently, perceptively, reflectively, or trying to, and that he is capable of coping with everyday problems in a everyday way with some effectiveness.

(Geertz 1983, 76)

La compétence est, selon Shannon (2006), un élément clé d'analyse et de compréhension du vécu inuit. J'ai discuté de l'idée de compétence en introduction (voir pg. 17) comme d'une combinaison de conscience et d'opportunité – ou, suivant Geertz, de garder les oreilles et les yeux ouverts, et d'en user judicieusement, intelligemment, et avec perspective et réflexivité. La compétence implique alors une combinaison d'attitudes – notamment, une conscience aiguë de soi, du moment présent et de son environnement. Ces attitudes sont des

thèmes récurrents au sein des discussions sur les éléments structurants de l'épistémologie et de l'organisation sociale et économique chez les Inuit (voir par exemple Bielawski 1996; Gombay 2012; Shannon 2006; Stern 1999).

Cette idée inuite de la compétence est au centre des préceptes de sens commun en lien avec la cueillette et l'utilisation des fruits. Ce lien est illustré par exemple dans le discours des cueilleuses par rapport à la présence des loups – une occurrence fréquente qui complique la cueillette des fruits.

Pour les femmes d'Inukjuak, les loups font partie intégrante du territoire – le danger qu'ils représentent est une préoccupation normale et récurrente. À l'été 2011 deux d'entre eux s'étaient établis très près de la communauté durant la saison de la chicouté, ce qui rendait les sorties dangereuses. On m'a fréquemment recommandée de ne pas m'éloigner – voir à certains moments de ne pas circuler à l'intérieur même de la communauté – sans fusil et/ou véhicule motorisé. Lorsque je questionnais les cueilleuses à savoir si elles avaient des inquiétudes particulières à ce sujet, les femmes me répondaient souvent en faisant références à des principes liant compétence et sens commun, par exemple :

People saw [wolves] a lot, but people always say look around you, you know, when you pick your berries, to look around, see what's near or, anything's coming at you. Some brings guns. Just look to be safe and... you never know... could be a wolf or muskox or whichever... *laugh*

De cueillir sans encombre dépend de la capacité à observer, à tirer des conclusions adéquates de ses observations, et à être prête à réagir rapidement – bref, de la compétence. Cette compétence constitue un élément de bon sens élémentaire; être attentive aux loups ou aux autres animaux potentiellement dangereux entre dans ce « catalog of in-the-grain-of-nature realities so peremptory as to force themselves upon any mind sufficiently unclouded to receive them » (Geertz 1983, 75).

Néanmoins, c'est l'expérience et la connaissance du territoire qui à la base permet aux cueilleuses d'être conscientes et attentives, c'est-à-dire d'être compétentes – le sens commun dans lequel sont ancrées les pratiques des femmes est alors immanquablement situé. Ainsi les récits et le vécu des femmes d'Inukjuak, leurs expériences des petits fruits, en somme tout ce qui constitue l'objet de ce mémoire relève d'un sens commun contextualisé, c'est-à-dire imbu d'une compétence ancrée dans l'expérience territoriale.

Où sont les fruits

S'il peut sembler un truisme d'affirmer que les espèces productrices de petits fruits ont chacune des caractéristiques écologiques qui leur sont propres, il n'en demeure pas moins que, à ma connaissance, ce fait n'est pas souligné dans la littérature de géographie culturelle ou d'anthropologie discutant de la subsistance inuite. Si les pratiques et savoirs territoriaux des chasseurs sont fréquemment discutés en lien avec la variabilité des espèces animales dans l'espace et dans le temps (voir par exemple Collignon 1993; Ellanna 1990; Labrèche 2006; Saladin d'Anglure 2006), la cueillette est majoritairement présentée comme une activité homogène et unidimensionnelle.

Pourtant la géomorphologie de la région d'Inukjuak entraîne des différences de distribution assez marquées entre les différentes espèces végétales. Les rives de la rivière Innuksuak et de la Baie d'Hudson sont caractérisées par des accumulations de sable où abondent les cyperacées et les juncacées, et où l'on retrouve des espèces herbacées typiques des milieux sableux, par exemple *Arenia humifusa* ou *Honckenya peploides*³. En s'éloignant des rives, le paysage est composé de promontoires rocheux assez escarpés surplombant des étendues plus plates. Cette topographie crée un gradient pédologique et végétal, structuré comme suit :

³ Pour une liste complète des espèces retrouvées dans ce type de milieu, voir Blondeau et al 2010.

- 1) tapis de lichen à même la roche, sur le dessus des promontoires rocheux, au sein desquels sont établies des petites communautés de bleuets (*Vaccinium uliginosum*) et de camarine noire (*Empetrum nigrum*);
- 2) dépressions sur le dessus des promontoires, qui permettent une accumulation plus importante de mousse et de lichen, et qui accueillent une plus grande diversité d'espèces arbustives (par exemple *Salix* spp., *Ledum tomentosum* et les airelles rouges *Vaccinium vitis-ideae*);
- 3) dépôts de sable au pied des promontoires rocheux sur lesquels on retrouve une accumulation plus importante de matière organique, dominés par le bouleau glanduleux et les espèces de saules arbustives, ainsi que par les éricacées (incluant la camarine noire, les bleuets, les airelles rouges, et les raisins d'ours *Arctostaphylos uva-ursi*);
- 4) milieux humides tourbeux occupant les espaces plats entre les promontoires et présentant un relief typique de buttes/dépression-mares, riches en espèces typiques des tourbières comme *Ledum tomentosum* et la chicouté (*Rubus chamaemorus*);
- 5) prairies humides également situées dans les espaces plats entre les promontoires, dominées par les *Eriophorum* spp et les *Carex* spp.

J'ai mentionné en introduction les espèces de petits fruits prisées par les gens d'Inukjuak, c'est-à-dire la chicouté (*arpik*, *cloudberries*, *Rubus chamaemorus*), les bleuets (*kigutangirnaq*, *blueberries*, *Vaccinium uliginosum*), les airelles (*kimminaq*, *redberries*, *Vaccinium vitis-idea*) et la camarine noire (*paurngaq*, *blackberries/crowberries*, *Empetrum nigrum*).

Les dépôts sableux aux pieds des promontoires et les milieux humides tourbeux sont les milieux dans lesquels on retrouve les plus grandes densités de ces espèces. Les figures 2 et

3 donnent un aperçu de la distribution végétale type pour chacun de ces milieux, basé sur des relevés de végétation effectués en août 2011 suivant la méthode ‘intersection ligne-point’ (line-point intersect) telle que décrite par Greig-Smith (1983).

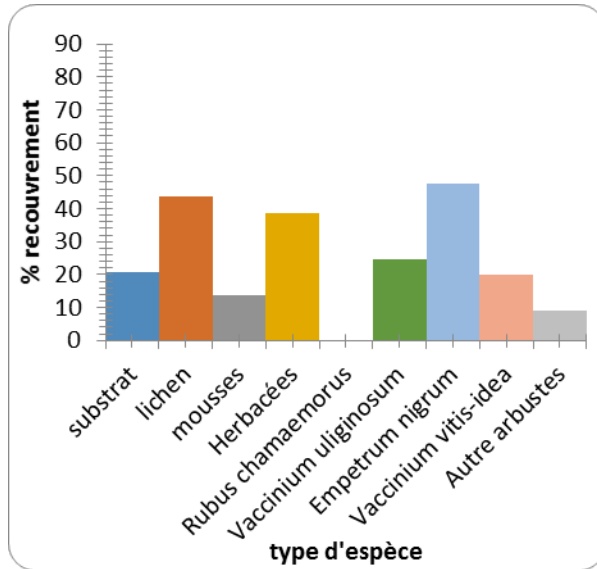


Figure 2 – Pied de promontoire rocheux - N 58°27'03.8" O 78°07'18.1"

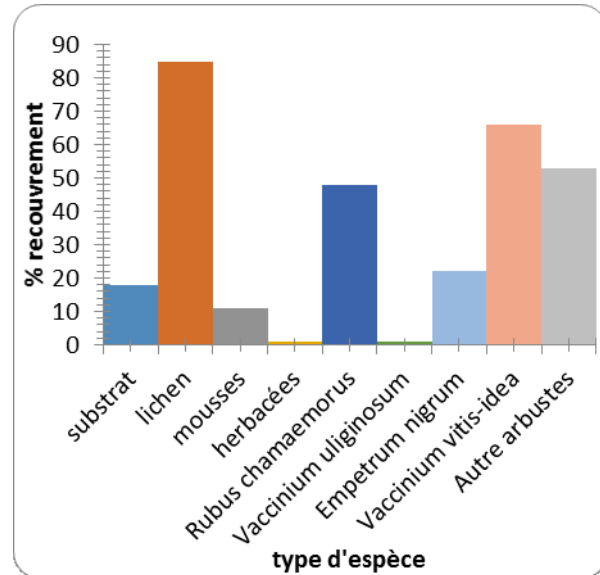


Figure 3 – Milieu humide tourbeux - N 58°27'47.5" O 078°06'32.0"

On note une forte différence de distribution entre les espèces productrices de petits fruits (voir figure 4). Notamment, l’abondance relative de la chicouté (*Rubus chamaemorus*) dans le milieu humide tourbeux contraste avec la presque absence des bleuets (*Vaccinium uliginosum*) dans ce milieu; ceux-ci étant plutôt concentrés dans les dépôts sableux où la chicouté est absente.

Ces différences dans les distributions des bleuets et de la chicouté sont significatives pour les femmes. D’une part, ces deux espèces sont généralement préférées aux autres petits fruits, et d’autre part elles sont plus rares et plus difficiles à obtenir – particulièrement dans le cas de la chicouté. Les milieux où abondent la chicouté se retrouvent généralement à une bonne distance de la communauté – ce sont les endroits bien avant dans les terres où se sont

développées de grandes étendues tourbeuses. Bien qu'on retrouve des milieux tourbeux dans les alentours proches d'Inukjuak, ces milieux sont plus limités, et les densités de chicouté y sont beaucoup plus faibles.

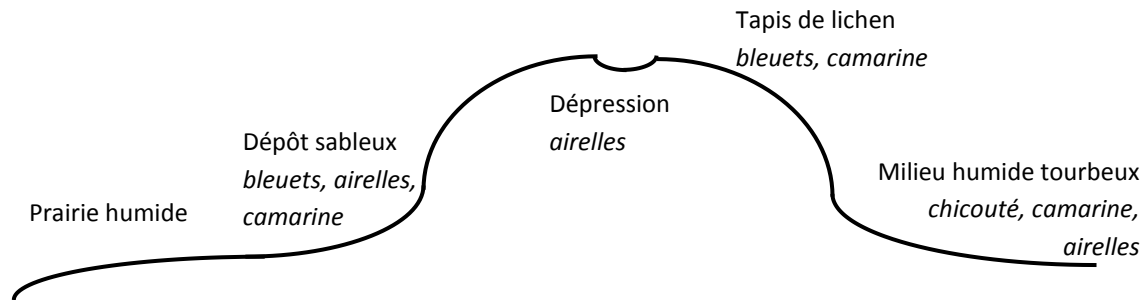


Figure 4 - Distribution des espèces de petits fruits

Trouver les fruits

L'expérience et les connaissances des petits fruits des femmes sont structurées selon la phénologie et la distribution des différentes espèces. Les pratiques de cueillette se déploient ainsi à différents moments dans les différents milieux décrits ci-haut, dépendamment de l'espèce recherchée. Une cueilleuse d'Inukjuak m'expliqua ainsi que :

[Arpiks] are a bit further than the regular berries⁴ [...] Cause they grow more inland. Whereas the blackberries, and blueberries, and redberries you can just go pick them near. But for the akpiks you have to go further out to find them, if you want a lot.

⁴ Les femmes d'Inukjuak tendent à différencier la chicouté des autres baies. En Inuktitut, les noms *kigutangirnaq* (bleuet), *kimminaq* (airelle) et *paurngaq* (camarine) ont d'ailleurs une terminaison similaire, qui est différente de celle du nom *arpik* (chicouté).

Néanmoins, il serait erroné de penser que les cueilleuses d’Inukjuak opèrent suivant un système établi de pratiques dans l’espace et dans le temps qui calquerait étroitement les périodes de maturité et les distributions des différents fruits. En effet, le discours de ces femmes ne fait pas état d’une organisation aussi systématique.

À l’opposé, les pratiques des femmes semblent empreintes d’une grande variabilité. Plutôt que d’appartenir à une structure rigide et indépendante de connaissance, ce sont des éléments de stratégies qui elles-mêmes sont développées et prennent leur sens uniquement dans un contexte particulier. Les cueilleuses tendent d’ailleurs à articuler ces pratiques comme des actions rattachées à des situations précises plutôt que comme des éléments fixes d’un savoir environnemental.

L’exemple de la chicouté illustre ce point. Cette espèce, on l’a vu, abonde surtout dans des milieux tourbeux relativement éloignés de la communauté, et la plupart des cueilleuses que j’ai rencontrées m’ont affirmé que sa cueillette nécessite un bon déplacement. Par ailleurs les milieux à proximité de la communauté sont souvent considérés comme étant pollués – une cueilleuse m’indiqua par exemple que « We want further berries. Cause near here, it’s dusty. So we don’t need dust berries. »

Or, il est fréquemment arrivé qu’une cueilleuse me fasse part de ce précepte, et dans la même conversation m’indique que, à la fin d’une journée chargée, elle va souvent cueillir la chicouté dans les alentours pour profiter des dernières heures d’ensoleillement.

Ces deux pratiques apparemment contradictoires – s’éloigner vs rester aux alentours – répondent à des besoins liés à des contextes différents. Dans un de ces contextes il est préférable de s’éloigner de la pollution de la communauté et d’aller cueillir où les fruits se retrouvent en plus grande densité. Dans un autre contexte – par exemple au sortir du travail, il est préférable de ne pas s’éloigner pour ne pas perdre de temps d’ensoleillement précieux.

Cet exemple rejoint la perspective de Geertz, qui déclare que :

Common-sense wisdom is shamelessly and unapologetically ad hoc.[...] It is [a] potpourri of disparate notions [...] which not only characterizes

systems of common sense generally but which in fact recommends them as capable of grasping the vast multifariousness of life in the world.

(Geertz 1983, 90-91)

Ainsi, pour répondre aux multiples circonstances du vécu, le sens commun ne peut pas constituer une connaissance universalisable; il est en soi immanquablement et irrémédiablement partiel et situé. Si cette perspective présente une vision imprécise et anecdotique des pratiques de cueillette, c'est que celles-ci, en tant qu'éléments de sens commun, sont liées au contexte – le contexte étant, en quelque sorte, la raison d'être du sens commun, séparé duquel il perd tout son sens.

De plus, s'il existe de multiples contextes, chaque contexte est composé d'une multitude de facettes, d'éléments à considérer. Les obligations quotidiennes des femmes représentent un de ces éléments, tel qu'illustré par l'exemple de la chicouté. Un autre de ces éléments est constitué des réalités empiriques liées à l'écologie des espèces productrices de fruits. La recherche de chacune de ces espèces crée un contexte différent, présentant des besoins particuliers, entre autres en temps et en compétence.

Par exemple, si les contraintes de distance et de temps compliquent la cueillette de la chicouté, les femmes peuvent néanmoins prévoir grossièrement où elles retrouveront des bonnes densités de fruits année après année. Ce n'est pas nécessairement le cas pour les bleuets. Ceux-ci, plus largement distribués, sont néanmoins plus imprévisibles. L'extrait d'entrevue suivant met en relief les différentes contraintes à la cueillette pour ces deux espèces :

Participant: Blueberries you have to kind of look for them cause they don't always grow on the same area. It's tricky with that one, cause you have to kind of look where they are. And some will grow on the same area but not all the time. So you have to go up to the land and look yourself. To find where they are.

Laurence: And with the akpik, do you know in advance where they're going to be?

Participante: Ah... akpiks yeah. Cause they kind of grow on the same places, and same conditions, where the land is lumpy, or slump, or wet... And where there's bushes. So... You kind of know where to look for those.

Laurence: What about the... the blackberries are everywhere right?

Participante: Yeah, they're everywhere.

laugh

La démarche à la base de la cueillette de tous les petits fruits relève du bon sens – du sens commun – et se passe d'une description élaborée : il s'agit 'd'aller sur le territoire et de chercher où ils sont'. Pourtant, cette démarche implique des subtilités en termes de compétence : une connaissance des milieux propices pour la chicouté, et la capacité à parcourir et être attentive au territoire pour les bleuets.

Chaque espèce possède alors des caractéristiques propres qui sous-tendent des pratiques de cueillette et des types de compétence particulières. Même la cueillette de la camarine, qui présente beaucoup moins de difficulté que celle des bleuets ou de la chicouté, crée des savoirs particuliers qui, à leur tour, rendent les cueilleuses plus compétentes. Par exemple, lors d'une entrevue réalisée en octobre 2011, une femme me confia :

Redberries are very good right now. And the black is getting too old. They don't taste good, no more. When it's getting winter. [...] If we look for the blackberry right now, we will try to find it on the rocks. In the middle of the rocks, cause it's still good. But on not with the rocks it's yucky.

Les circonstances quotidiennes des femmes, combinées aux réalités empiriques de l'écologie des différentes espèces productrices de petits fruits, tissent des relations sociales particulières, qui deviennent elles aussi partie prenante des différents contextes de la cueillette. Notamment, si la recherche des petits fruits peut être facilitée par le partage des connaissances entre les cueilleuses, la volonté des cueilleuses à partager ces connaissances est modulée par leurs expériences des différentes espèces et des différents contextes qui leurs sont associés.

Par exemple, les difficultés associées à la cueillette de la chicouté entraînent chez certaines une réticence à divulguer l'information par rapport aux endroits particulièrement propices. La période propice à la cueillette de la chicouté est plus courte que celles des autres petits fruits – le fruit passe rapidement de trop dur à trop mou, et tend à se gâter facilement. La cueillette de la chicouté s'accompagne alors souvent d'une certaine frénésie – c'est une course contre le gel, les oies, et les autres cueilleuses.

L'observation suivante d'une femme participant au projet illustre cette réaction :

Some people are very secretive when it comes to spots for arpik picking, because we all go arpik picking and once we know where, we go there a lot until it is all emptied out (before they rot)... As for blueberries and crowberries, they are not that secretive because they are everywhere and they last for a good while before they rot...

Tel qu'indiqué dans ce témoignage, cette réticence ne se retrouve pas nécessairement dans les conversations portant sur les espèces de petits fruits plus facilement accessibles, comme la camarine. En effet si la recherche de la chicouté requiert la connaissance d'un type de milieu spécifique, chercher de la camarine s'apparente à chercher le ciel – cette espèce, moins spécialisée et plus abondante que la chicouté ou les bleuets, constitue en quelque sorte le chien des petits fruits.

Les pratiques de cueillette des femmes d’Inukjuak – où cueillir, quand, avec qui, quand partager l’information, etc. – représentent ainsi un amalgame de parcelles qui, si elles paraissent disparates, sont chacune rattachée à un contexte particulier, lui-même constitué d’une multitude d’éléments. Cette perspective permet de rendre justice à la complexité du vécu des femmes et à la complexité de leurs pratiques. Dans les mots de Haraway:

objectivity turns out to be about particular and specific embodiment and definitely not about the false vision promising transcendence of all limits and responsibility. The moral is simple: only partial perspective promises objective vision.

(Haraway 1988, 583-584)

Le temps des petits fruits

Contraintes de temps

Si, tel que discuté plus haut, la conscience de soi et de son environnement et la capacité à saisir une opportunité sont des éléments piliers de l’idée inuite de compétence, ces éléments reposent sur une compréhension particulière du temps. Briggs explique à ce sujet que :

The flexible use of time and space was a sine qua non of a hunter's life. A rigid attitude that would prevent a person from taking advantage of sudden opportunities, or prevent taking the time necessary to complete a job carefully, could be lethally dangerous. So, any deviation from valued behavior in these domains, whether on the part of Inuit or on the part of Qallunaat, was sure to be noticed and met with strong disapproval.

(Briggs 1997, 228)

La question de temps est essentielle aux activités de cueillette. Celles-ci s'étalent et se chevauchent selon le cycle de disponibilité des espèces de plantes recherchées (voir figure 5).

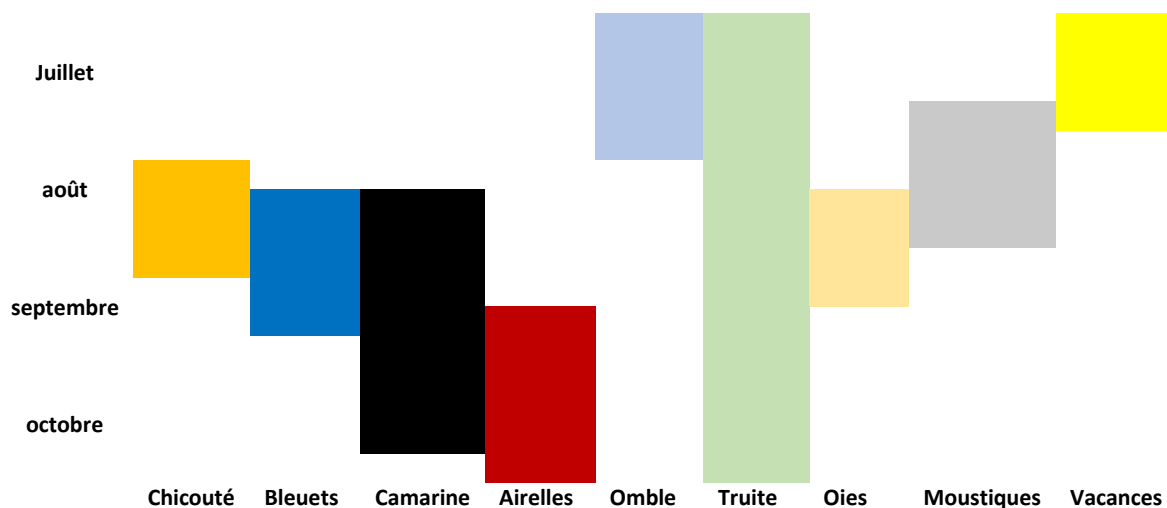


Figure 5 - Étalement des activités de cueillette dans le temps

La chicouté est la première espèce à arriver à maturité. Sa fenêtre idéale de cueillette, illustrée en orangée dans la figure 5, se déploie généralement à partir du début ou de la mi-août. Elle coïncide plus ou moins avec la période de prolifération des moustiques (en gris sur le graphique), qui sont particulièrement abondants dans les milieux tourbeux où la chicouté est la plus dense.

Les bleuets et la camarine noire viennent à maturité peu après – dans le cas de la camarine, la période de cueillette peut se poursuivre bien avant dans l'automne. Les airelles représentent la dernière espèce à venir à maturité; plus robustes, ses fruits supportent bien le gel, et certaines personnes préfèrent les cueillir au printemps, alors qu'ils ont fermentées sous la neige tout l'hiver.

La saison de cueillette, surtout dans les premières semaines, est une période intense, qui demande aux cueilleuses d'être attentives et de saisir chaque opportunité. Une journée de beau temps – ensoleillée, avec un peu de vent de préférence – présente une chance d'aller cueillir qui pourrait ne pas être répétée. C'est le cas pour la chicouté, dont la période de cueillette est plus courte, mais également pour les bleuets. En effet, l'arrivée à maturité de ces deux espèces coïncide plus ou moins avec le passage des oies, qui transitent par Inukjuak lors de leur migration automnale. Les oies étant très friandes de petits fruits, leur venue représente une véritable calamité pour les cueilleuses.

When [the geese are] coming back, from North we have the berries. And when they're eating it we don't like it. They eat them all.

Les oies mangent tous les petits fruits sur leur passage, même si ceux-ci ne sont pas encore arrivés à maturité. Il arrive donc souvent que les oies dévastent les récoltes de petits fruits avant même que les femmes n'aient commencé à cueillir – ce fut d'ailleurs le cas à l'été 2011. Cette année-là l'effet fut particulièrement néfaste pour la récolte des bleuets, considérant que le rendement de l'espèce était dès le départ plutôt faible.

L'action des oies peut être assez subite. Une femme d'Inukjuak me conta:

And one time I saw a big patch of blueberries. A really big patch, and I said: 'Ah! I saw a big patch, let's go tomorrow'. And we went, and then... all we saw was the goose poop, all over. *laugh* No more berries! Absolutely nothing! And it was a very big blueberry patch. It was gone overnight. So we have to be quick too before they eat them all.

Les cueilleuses doivent donc être flexibles et réagir rapidement si elles veulent s'assurer une bonne récolte. Ces besoins se concilient mal avec les impératifs temporels de la vie en communautés nordiques contemporaines. En effet les femmes qui ont participé à ce projet

de recherche, si elles n'occupent pas toutes un emploi salarié, sont néanmoins toutes occupées d'un vaste éventail d'activités et de préoccupations qui imposent une structure plus ou moins rigide sur leur temps.

Je discutai de cette réalité avec une femme participant au projet, elle-même détentrice d'un emploi salarié. Je lui demandai comment elle pouvait aller cueillir dans ces conditions, et elle me répondit :

Very quickly. Very quickly. *laugh* We run off around 3:30 or 4:00... Or right at 5 o'clock, we just pack and leave. Yes. Not too far... Then we try to eat in the dark *laugh*

Cette boutade illustre bien la difficulté à harmoniser les activités de cueillettes avec une organisation du temps axée sur la participation à l'économie de marché. Cette difficulté affecte directement les femmes qui occupent un emploi, mais est également ressentie indirectement par tout le monde, puisque les structures familiales au sein de la communauté sont souvent centrées sur le fait que certaines personnes travaillent suivant un horaire strict et régulier. Ainsi, les cueilleuses de qui les conjoints et/ou membres de la famille occupent un emploi ont elles-mêmes peu d'opportunité de cueillette dû entre autres à la difficulté à trouver du gardiennage pour leurs enfants durant les heures régulières de travail.

Le témoignage suivant, d'une mère au foyer, illustre cette difficulté :

This year I picked small amount of everything. So I don't go for long, like... four hours I pick, this year only, most of the time three to four hours [...] on Saturdays, I fill the bucket, but on the weekdays it's like, small amounts.

Par ailleurs, l'été constitue également pour les femmes d'Inukjuak une saison de pêche à l'omble chevalier (*Arctic char*) et à la truite grise (*lake trout*). Si la pêche à l'omble a

généralement lieu de la fin juin au début août, c'est-à-dire avant la maturité des petits fruits, la période de la pêche à la truite grise chevauche la saison des petits fruits. Les activités de pêche ajoutent un autre élément de compétition pour le temps des femmes, et limitent leurs capacités à saisir les opportunités de cueillette – le peu de temps qu'il reste à la fin de la journée ou le samedi⁵ devant être partagé entre la pêche et la cueillette.

Dû à ces contraintes, plusieurs cueilleuses effectuent la majorité de leur récolte durant la période de vacances estivales. Les gens occupant un emploi salarié régulier à Inukjuak ont généralement droit à plusieurs semaines de vacances durant l'été – les femmes que j'ai rencontrées et qui détenaient un emploi m'ont dit avoir eu entre trois semaines et un mois de congé à l'été 2011.

Néanmoins, si certaines ont fait coïncider leurs vacances avec la saison des petits fruits, plusieurs ont pris le gros de leurs congés au mois de juillet, durant la période de la pêche à l'omble. Je n'ai pas élucidé si ce choix était motivé par une valorisation plus grande de la pêche par rapport à la cueillette, par des considérations familiales – le mois de juillet représentant pour plusieurs un moment de campement en famille –, ou par d'autres éléments du contexte de ces femmes. Quoi qu'il en soit, pour celles ayant épuisé la majorité de leur temps de vacances en juillet, le temps disponible à consacrer à la cueillette était beaucoup plus limité.

Le manque de temps peut également avoir un impact plus ou moins grand sur l'approvisionnement dépendamment de l'espèce recherchée. Tel que mentionné plus haut, la chicouté par exemple abonde dans des milieux plus éloignés, et la cueillette en demande donc une plus grande disponibilité en temps. Cette difficulté particulière est d'autant plus accentuée que la période de cueillette de la chicouté est plus courte que celle des autres petits fruits.

⁵ Pour des raisons religieuses, la plupart des femmes s'abstiennent de cueillir ou de pêcher le dimanche. J'y reviens au chapitre 3.

Temps climatique et temps des cueilleuses

En plus des contraintes de temps, l'imprévisibilité du rendement en petits fruits dû aux éléments de variabilité écologique des espèces productrices compliquent la gestion déjà compliquée de la cueillette au sein des réalités de la vie contemporaine. Certains de ces éléments de variabilité, par exemple en lien avec le climat, se déploient à une échelle annuelle, rendant la récolte imprévisible d'une saison à l'autre. Pour obtenir un bon rendement, les espèces productrices de petits fruits nécessitent beaucoup de soleil avec quelques averses – les orages électriques sont également considérés comme bénéfiques pour la production de chicouté. L'été 2011, froid et brumeux, était particulièrement peu propice à la croissance des petits fruits :

[the arpik] didn't grow well because the weather was always cold [and rainy]. All the time. Maybe for two days, after... It was in September, we had two nice days. [The arpiks were frozen]. Yeah. They... they were good for nothing anymore. Like rotted. Because they didn't grow well.

Ce type de malchance climatique semble limiter l'accès à la chicouté particulièrement, dû à sa phénologie plus précoce, à la courte durée de la période de cueillette, et à sa grande susceptibilité au gel. Une femme notait ainsi que « [the arpik and] the blueberries go bad, the blackberries and the redberries are the strongest ».

Dans le contexte actuel de l'intérêt académique intense pour les changements climatiques (voir par exemple Beaumier and Ford 2010; Dowsley et al. 2010; Ford and Pearce 2010; Ford 2008; Wenzel 2009), parler de variations climatiques mobilise inévitablement une grille analytique et/ou discursive plus large. D'ailleurs, plusieurs femmes d'Inukjuak qui ont participé au projet ont exprimé leurs préoccupations en lien avec les changements de climat qu'elles observent. Notamment, on m'a souvent mentionné que les étés étaient devenus très froids, « like winter without snow ». Ceci pourrait indiquer que les

changements globaux du climat ajoutent une autre couche de complexité à l'expérience des femmes d'Inukjuak des petits fruits.

Par ailleurs, indépendamment du climat de l'année en cours, certaines espèces – la chicouté et les bleuets – ont des cycles bisannuel de productivité – c'est-à-dire que généralement une année plus productive suit une année moins productives, et ainsi de suite. L'extrait d'entrevue suivant met en lumière ce phénomène :

- Laurence : Was it a good year, this year?
- Participante 1: No. This year they were smaller. And less...
- Participante 2: That means there'll be more.
- Participante 1: Last year they were huge.
- Participante 2: That means they'll be more next year. Cause it's... they go by every two years. The other year is usually bad.
- Laurence: Hum... is it for all berry, or just the akpik?
- Participante 2: Hum... mostly blueberries. Blackberries are good all the time.

À une échelle de temps plus réduite, les conditions climatiques défavorables compliquent l'accès aux fruits. La pluie, par exemple, rend la cueillette plus difficile, notamment pour la chicouté puisque le fruit tend à ramollir et s'affaisser lorsque mouillé. Une femme participant au projet m'expliquait à ce sujet :

- Participante: I went, well, while it's raining too. To pick berries...

Laurence: Is it hard when it's raining?

Participante: Yeah, it's very hard. Like the little grass stick on to your fingers and [the berries are wet]

Durant la période de maturité de la chicouté, le vent est également nécessaire pour éviter une densité insupportable de moustiques. Plusieurs femmes d'Inukjuak ont mentionné que les conditions climatiques favorables à la cueillette – du soleil (ou du moins pas trop de pluie) et du vent – sont désormais rares en été, ou du moins étaient rares à l'été 2011. Une cueilleuse me confia que :

[We could have gone picking on the islands.] We have our own canoe too, and we could have gone, but we didn't. Cause it's never good weather, when we want to go and... We always have to wait for the weekend and then, the weekend usually it's always bad. This year anyways.

Les conditions climatiques défavorables affectent la cueillette d'autant plus que le manque de flexibilité associé aux autres activités des femmes limite leurs capacités à saisir les moments où la température est idéale à la cueillette. La rigidité dans l'organisation du temps, découlant des multiples contraintes et préoccupations associées aux différents rôles sociaux des femmes (par exemple mère, employée, etc), exacerbent alors l'impact des conditions climatiques défavorables en réduisant encore plus les fenêtres d'opportunité des cueilleuses pour la récolte des fruits.

Chapitre 2 – Territoire vécu : sens social, culturel et genré des petits fruits

berry picking is not just about going berry picking, just to get berries...

(participante)

Au-delà de considérations nutritionnelles, la nourriture du pays, on l'a vu, représente pour les Inuit un pilier important de la relation au territoire et de l'intégrité culturelle (Lévesque et al. 1999; 2004; Searles 2002). Ainsi, Lévesque et collaboratrices, dans le cadre d'une enquête sur les préférences alimentaires inuites, notent : « [...] le système de valeurs des Inuit fait en sorte que ce qui est perçu et dit relativement à la nourriture du pays dépasse de beaucoup le simple fait alimentaire pour rejoindre les fondements de la culture, de l'identité et du sentiment d'appartenance» (Lévesque et al. 2004, 15).

Ce chapitre s'intéresse à la symbolique de la cueillette, du partage et de la consommation des petits fruits telle qu'exprimée par les femmes d'Inukjuak ayant contribué au projet. Particulièrement, j'explore la façon dont les petits fruits sont mobilisés dans le tissu social et dans la construction de l'identité culturelle et genrée de ces femmes.

La cueillette et le territoire

L'identité des individus en tant qu'Inuit repose lourdement sur l'expérience et l'appartenance au territoire. Bien sûr, l'idée d'une identité ancrée dans le territoire n'est pas le propre de la culture inuite – selon Bonnemaïson (1981), la relation de 'convivence' entre l'humain et le territoire vécu est au centre du concept 'd'ethnie'. Cependant, le lien entre territoire et identité est exacerbé dans le cas des Inuit – Searles (2002) entre autres affirme

que le contexte colonial, dans lequel se déploie l'identité culturelle des Inuit, encourage la mobilisation des pratiques territoriales 'traditionnelles' inuites comme actes dichotomiques d'affirmation en tant que 'non-Qallunaat'.

Pour les femmes d'Inukjuak, la cueillette de petits fruits représente une expression de territorialité, concept que je définis, suivant Bonnemaïson, comme « la relation sociale et culturelle qu'un groupe entretient avec la trame de lieux et d'itinéraires qui constituent son territoire » (Bonnemaïson 1981, 254). Cette 'relation sociale et culturelle' est établie progressivement; premièrement durant l'enfance, à travers l'expérience répétée du territoire et des fruits. Les petits fruits viennent à maturité à la fin de l'été et au début de l'automne; ils sont ainsi associés à la période la plus lumineuse, la plus chaude et la plus abondante de l'année. La cueillette fait l'objet de moments privilégiés de sortie en famille. Au départ, la réticence, voire le dégoût, des enfants pour la cueillette est une source d'humour généralisée, qui pimente les récits de cueillette. Une participante se remémorait ainsi :

I used to hate berry picking actually. Yeah, I hated it. And I couldn't understand why we had to berry pick and... it took a long time to fill that pail. Until I started to go on my own I guess...

Les femmes s'attardent également volontiers sur les difficultés associées à emmener les jeunes enfants à la cueillette. Les enfants ne restent pas en place, ils et elles piétinent les fruits, et demandent à rentrer rapidement. Quant aux adolescents, ils et elles refusent carrément d'aller cueillir. Il serait tentant d'attribuer cette réaction des enfants aux changements sociaux et culturels importants qui se déploient dans les communautés du Nunavik. Pourtant, il m'apparaît plutôt que ce phénomène s'inscrit dans l'ordre naturel de la relation à la cueillette et aux petits fruits; ainsi les femmes d'Inukjuak indiquent qu'elles-mêmes n'ont commencé à cueillir 'sérieusement' et à apprécier la cueillette que rendues à l'âge adulte. Une participante m'a ainsi confié que

[I started to pick berries] when I was 18, 20, around there [...] [when I was a kid] I wasn't interested to pick, I would just eat it before, now I want to collect it.

Les femmes adultes en viennent à valoriser la cueillette, parce qu'en plus de représenter l'accès aux petits fruits comme tel, elle évoque les sentiments et souvenirs associés à la famille et au territoire. Cette symbolique fortement sociale de la cueillette est reflétée dans le fait que les femmes cueillent presque systématiquement en groupe – ou alors à deux.

La cueillette s'effectue lors de sorties en famille –avec ou sans enfants – ou entre femmes adultes. Les sorties entre adultes sont particulièrement appréciées – ce sont des moments de liberté et de plaisir sur le territoire. Chaque cueilleuse a un groupe de compagnes plus ou moins attirées, souvent des membres de la famille élargie. La relation entre co-cueilleuses en est une de camaraderie et d'amitié forte, et elle est souvent célébrée par un pique-nique sur le territoire. Ce repas en commun est décrit comme le moment fort de la sortie de cueillette :

I love to go berry picking, cause you get to have a lunch or supper. It's the most wonderful thing. You set fire, and you burn wieners or pork chops, or country food with vegetables, and have a tea. Yeah, it's the best.

Ces récits suggèrent que les émotions et les sens associés à la cueillette – la famille, la camaraderie, l'appartenance, le territoire – en font pour les femmes une pratique génératrice de géosymboles, concept défini par Bonnemaïson comme « un lieu, un itinéraire, une étendue qui, pour des raisons religieuses, politiques ou culturelles prend aux yeux de certains peuples et groupes ethniques, une dimension symbolique qui les conforte dans leur identité. » (Bonnemaïson 1981, 256) Ainsi la cueillette représente, au cours de la vie des femmes, un événement où les idées d'identité, d'appartenance et de territoire sont mobilisées et se façonnent les unes les autres.

Les petits fruits et le territoire

J'ai mentionné en introduction l'influence du cycle saisonnier dans la relation des individus inuit à la nourriture du pays (voir pg 21 et pg 28). C'est peut-être dans ce cycle, qui détermine la disponibilité renouvelée des différents aliments du pays, que la nourriture s'érige de façon la plus évidente en tant que miroir ou projection du territoire. Ce rapprochement s'illustre chez les Inuit par des émotions territoriales; émotions d'anticipation plus ou moins fébrile pour les saisons à venir, et de nostalgie pour les saisons passées. Ces émotions se canalisent dans les souvenirs et les discussions en lien avec différents aliments du pays; Lévesque et collaboratrices les nomment ainsi 'émotions alimentaires' (Lévesque et al. 2004).

Les femmes d'Inukjuak anticipent une séquence de conditions environnementales qui, tel un rituel climatique, mèneront à l'épanouissement des fruits – du soleil, de la pluie 'franche', et pour bien faire des orages électriques. L'émotion 'alimentaire' ou territoriale associée aux petits fruits est importante, puisque d'une part les fruits viennent à maturité à un moment propice aux réjouissances – la fin de l'été – et que d'autre part les petits fruits ne sont disponibles que pour une période limitée. Cette rareté empreint les fruits d'une valeur particulière; notamment dans le cas des *akpiks* (chicouté). Les *akpiks* sont les premiers fruits à être mûrs, et leur période de cueillette est relativement courte puisqu'ils se gâtent rapidement. Les *akpiks* sont très appréciés, et c'est entre autres dû à cette rareté. Ainsi, à la question « quel est votre petit fruit préféré? », une femme participante me répondit :

Well akpiks, for sure, will always be, because they only have a certain time to grow and they finish at a very short time, so akpiks, they're kind of special. And black, blue, and red, you know you can pick them for longer time, so I like all of them.

Cette préférence liée à la disponibilité réduite des *akpiks* rejoint l'idée de Lévesque et collaboratrices (2004) selon laquelle chez les Inuit, la notion de préférence alimentaire – surtout par rapport à la nourriture du pays – serait exprimée plutôt en termes de disponibilité que de choix.

Bien que les *akpiks* soient particulièrement rares – et particulièrement appréciés, la période de cueillette de toutes les espèces de petits fruits est limitée, d'autant plus que les cueilleuses doivent compter avec la compétition des oies. La maturité des petits fruits provoquent donc une certaine fébrilité dans la communauté :

When it's berry picking season, it's everywhere, when they start growing, you hear it all the time. And some take it very seriously. If they don't go berry picking they're moody.

Le sentiment exprimé par les individus ne pouvant pas aller cueillir va au-delà de la déception. Il semble plutôt s'apparenter aux 'rages' (*cravings*) de petits fruits que certaines femmes disent éprouver dans les moments où elles en sont privées – par exemple à la fin de l'hiver, lorsque les provisions en sont épuisées. Ces rages ne sont pas comparables avec des envies de nourriture achetée – comme la liqueur douce ou les croustilles – puisqu'elles évoquent des émotions complexes reliées au territoire, et au passage des saisons.

Les 'rages' d'aliments du pays, et l'alternance entre disponibilité et non-disponibilité de ces aliments, s'insèrent dans le cycle saisonnier qui a longtemps défini l'alimentation des Inuit (Lévesque et al. 2002; 2004). Autant les femmes d'Inukjuak ont dit appréhender les 'rages' de petits fruits à venir, autant elles semblent accepter cet état des choses avec philosophie, en riant : « Oh well, there's always next year... »

Cela dit, certaines stratégies sont adoptées pour mitiger ces moments pénibles de pénurie et de 'rages'. Ainsi, une femme m'a confié hésiter à goûter certain aliment préparé (de la confiture de chicouté), de peur de développer un goût qu'elle ne saurait satisfaire à l'avenir :

akpik jam, I never tried them before [...] I'm scared for myself if I try it.
Cause I cannot make any pie.*Laugh* And if I really want to have it then I
will be stuck [craving it].

Autrement, une stratégie fréquente pour combler les besoins de petits fruits en temps de pénurie demeure le système social – familial – de partage.

La vie sociale des petits fruits

Une fois cueillis, les petits fruits circulent le long de réseaux de partages tissés au sein de groupes familiaux plus ou moins étendus. Cette constatation va à l'encontre des travaux de Guédon (1967), de Saladin d'Anglure (2001) et de Labrèche (2006), qui affirment que les produits territoriaux résultant des activités des femmes sont consommés exclusivement à l'échelle de la maisonnée. De fait, le partage des petits fruits dans les groupes familiaux inuit n'est, au meilleur de ma connaissance, pas documenté.

La portée de cette recherche n'est pas suffisante pour en dresser un portrait complet; je base donc la discussion qui suit sur des modèles de partage de la viande dans des groupes inuit élaborés par Bodenhorn (2000), Wenzel (1995; 2000) et, dans une moindre mesure, Hovelsrud-Broda (2000). Les modèles proposés par ces auteurs, bien que basés sur des organisations sociales et économiques appartenant à des régions différentes (respectivement la côte Ouest de l'Alaska, l'île de Baffin au Nunavut, et la côte Est du Groenland), présentent des éléments importants de similarité entre eux et avec la réalité d'Inukjuak. Ils peuvent ainsi servir de base pour mettre en perspective certains points saillants du système de partage des petits fruits des femmes d'Inukjuak.

Dans tous les cas, le partage de la nourriture est considéré comme un élément pilier de l'identité en tant que personne inuite. Dans les mots de Bodenhorn, « The fact of sharing food is what makes one properly Inupiaq, not a proper relative. » (Bodenhorn 1993, 47) De

fait, bien que le gros du partage se déroule de façon plus ou moins réciproque au sein de la famille proche (Bodenhorn 2000; Hovelsrud-Broda 2000; Wenzel 1995; 2000), les membres des communautés inuites éprouvent également un sentiment d'obligation de partage unilatéral envers les personnes qui, pour une raison ou une autre, ont moins accès à la nourriture du pays (Bodenhorn 1993).

C'est, il semble, à ce sentiment particulier que Saladin d'Anglure (2001; 2006) et Labrèche (2006) (parmi bien d'autres) font référence lorsqu'ils parlent 'd'éthique' du partage. Bodenhorn (2000) affirme que ce type de partage plus généralisé – ou non réciproque – est lié à l'obligation des Inuit de répliquer le don des animaux aux chasseurs – et par là même aux famille et à la communauté (voir Descola 2007; Fienup-Riordan 2007; Lévesque et al. 2002; Nuttall 1991; Wenzel 1995 discutés en introduction).

À Inukjuak, la période des petits fruits est ainsi caractérisée par une série de requêtes à la radio venant d'individus qui n'ont pas ou peu accès aux petits fruits. Ces individus en appellent au sentiment d'obligation des membres de la communauté à partager. Ces processus de partage, autrefois très ouverts, semblent se resserrer de plus en plus sur les réseaux familiaux – une femme d'Inukjuak me confia d'ailleurs que

If you're a person who wants berries, and you're a stranger, or you don't know that person, they'll kind of charge you most likely. [It didn't use to be like that]. Everything is starting to get a price, even food. I mean traditional food. It used to be given freely. Now it's 20 bucks for this, 20 bucks for that...

Les femmes d'Inukjuak que j'ai rencontrées ressentent l'obligation de partager avec certains membres de leurs familles éloignées ou de leurs réseaux d'amitié, et ce sans attente de retour. Les deux circonstances principales nommées pour expliquer la nécessité d'un tel partage étaient l'éloignement – particulièrement dans le cas des individus demeurant au nord de Pivurnituq, où les petits fruits sont plus rares – et la maladie et/ou l'invalidité. Dans

ce dernier cas, le besoin en petits fruits ne semble pas tant lié au fait que la personne malade et/ou invalide ne peut se déplacer sur le territoire, mais plutôt au fait que les petits fruits auront un effet thérapeutique sur cette personne. Les vertus thérapeutiques de la nourriture du pays pour les Inuit sont d'ailleurs discutées par plusieurs auteurs (voir par exemple Searles 2002; Lévesque et al. 2004 – par rapport aux plantes voir Ziegler et Joamie 2009; Jones 2010).

Bodenhorn (2000) souligne que ces événements de partage plus généralisé – c'est-à-dire sans attentes de retour – sont interdépendants du partage réciproque plus régulier. Ces événements de partage 'ouvert' remplissent, selon elle, l'obligation de tous les Inuit envers leur environnement – particulièrement les animaux – et sont donc nécessaires au maintien de l'équilibre dans les relations aux non-humains. Ainsi, le partage généralisé permet le bon fonctionnement du système social de subsistance régulier, qui est plutôt centré sur le réseau familial proche (Bodenhorn 1993; Hovelsrud-Broda 2000; Wenzel 2000).

La section qui suit explore certains aspects des trajectoires des petits fruits et des sens qui leurs sont impartis au sein de réseaux familiaux proches. La discussion se structure autour des récits de trois familles, desquels j'ai choisi d'accentuer un thème ou aspect particulier de la relation aux petits fruits et au partage. J'ai choisi cette structure par souci de clarté, néanmoins on ne peut en déduire que les expériences des différentes familles se déploient en isolation des unes des autres, et que les éléments mis en lumière à partir des récits d'une famille ne trouvent pas écho dans les récits des autres.

Famille Epoo⁶ – l'idée de centre

Tel qu'établit ci-haut, la famille proche représente chez les Inuit le cœur des transactions de partage de la nourriture. Par contre, ce qu'on entend par 'famille proche' dépend du contexte et du regard de l'ethnographe. Ainsi, Hovelsrud-Broda (2000) présente la

⁶ Tous les noms des participantes mentionnés dans ce mémoire sont fictifs

maisonnée, c'est-à-dire la famille quasi-nucléaire centrée sur un couple homme-femme, comme l'unité de partage première dans la communauté d'Isertoq, Groenland. Au-delà de la maisonnée, il se tisse des liens de partage régulier entre maisonnées possédant des ressources comparables, et liées par des relations de parentages – ie un réseau familial rapproché.

Basée dans la communauté de Barrow, Alaska, Bodenhorn (1990; 1993; 2000) insiste également sur le rôle pilier d'un couple homme-femme, cette fois-ci un et une capitaines-baleiniers, pour la gestion et la répartition des produits territoriaux de subsistance dans les réseaux de partage. Par ailleurs, Bodenhorn souligne que l'étendue d'un tel réseau est déterminée en fonction de l'espèce animale chassée – plus vaste pour les animaux 'communautaires' comme les baleines, plus restreinte pour les animaux 'individuels' plus petits (Bodenhorn 1993; 2000). Bodenhorn, comme Hovelsrud-Broda, mentionne que le partage régulier se déroule plutôt entre familles réduites de statuts socio-économiques comparables, et est géré dans les maisonnées par un couple pilier.

D'autre part, Wenzel décrit le partage à Clyde River, Nunavut, comme s'effectuant principalement au sein de réseaux familiaux fortement hiérarchisés, centrés sur l'aîné (Wenzel 1995; 2000). Ces réseaux fonctionnent suivant les obligations de respect/obéissance qui régissent les relations entre les différents membres de la famille et qui sont déterminées par des indicateurs de statut constants, par exemple le genre et la position générationnelle.

Les réseaux familiaux décrits par Wenzel, Bodenhorn et Hovelsrud-Broda ont en commun des relations de partage qui orbitent autour d'un pilier stable, constitué d'une personne ou d'un couple au fort statut familial et social. Dans le contexte des petits fruits à Inukjuak, les récits de la famille Epoo suggèrent que le centre des réseaux de partage – ou le rôle pilier d'une ou de plusieurs personnes – peut s'établir de façon plus fluide.

Les quatre sœurs Epoo – Suzy, Sarah, Elsie et Mary – forment, avec leur mère et possiblement avec d'autres personnes, un réseau de partage de petits fruits et d'autres produits territoriaux. Après m'être liée plus particulièrement avec Suzy – en grande partie à

travers nos enfants – à l'été 2011, j'ai eu à l'automne la chance de m'entretenir de façon plus structurée avec elle individuellement, et en groupe avec ses trois sœurs. Puisque les femmes Epoo ont majoritairement adopté les noms de leurs maris, je n'ai réalisé que plus tard les liens de parenté entre Suzy et ses sœurs, fait qui m'apparut assez cocasse.

Suzy est une fervente cueilleuse, alors que ses sœurs préfèrent s'adonner à la pêche. Cette préférence tend à limiter leurs efforts de cueillette. Néanmoins Sarah, Elsie et Mary aiment préparer des plats à base de petits fruits; elles apprécient particulièrement le poisson aux petits fruits, le *suvallik* (mélange de fruits, d'huile et d'œufs de poisson), et les pâtisseries telles les tartes ou les muffins. Elsie a ainsi développé sa propre recette de muffins aux bleuets. Elle explique :

For me, I bake [berries] in muffins. I found this recipe on a Northern store calendar. And I baked it, almost every day, and made improvements on it, and now everybody wants it. Yes. I didn't use some of the ingredients that the recipe says, and added some of my own.

Elsie, en développant un savoir qui lui est propre, a acquis un statut particulier au sein de son réseau de partage familial. Elle est reconnue maintenant comme la personne capable de préparer les muffins aux bleuets – un aliment valorisé par tous. Elsie est donc devenue un centre vers lequel les ressources nécessaires à la préparation des fameux muffins convergent. Étant donné qu'Elsie elle-même n'est pas une cueilleuse particulièrement productive (comparée à Suzy, par exemple), une certaine obligation de lui fournir des petits fruits est impartie aux autres membres du réseau familial.

Ainsi, à ma question « avez-vous cueilli beaucoup de bleuets cette année? », Suzy répondit :

[Yes.] But my sister she makes blueberry muffins, so... We didn't have a chance to save some. [...]We eat them all with muffins *laugh*

Elsie, grâce à son savoir particulier, est donc en charge de recevoir les petits fruits des différents membres de son réseau familial, et de les redistribuer sous forme préparée.

L'histoire d'Elsie Epoo met en perspective deux éléments par rapport à l'idée 'd'autorité' ou de 'centre' des réseaux de partage. Premièrement, le modèle de Wenzel (1995; 2000), selon lequel les liens d'obéissance/respect envers la personne à la tête du réseau familial seraient fondés sur des indicateurs de statut comme le genre et la position générationnelle, ne s'applique pas dans ce cas précis. En effet, étant femme, et fille de parents pratiquant des activités territoriales de subsistance (la pêche, la chasse), Elsie serait inévitablement, selon le modèle de Wenzel, en position subordonnée, ce qui n'est évidemment pas le cas.

Deuxièmement, l'histoire d'Elsie met en relief la nature dynamique des systèmes familiaux de partage. Ainsi, lorsqu'Elsie eut développé un savoir particulier, le réseau de partage se recentra sur elle, de sorte que le groupe familial peut maintenant profiter de ce savoir plus facilement. L'idée de statut et/ou de productivité est présentée par Bodenhorn, Hovelsrud-Broda et Wenzel comme un attribut assez stable de ou des personnes situées au centre des réseaux de partage. L'histoire d'Elsie suggère que ce rôle central pourrait être plus fluide, du moins dans le cas des petits fruits. D'ailleurs, les récits de la famille Epoo ne mentionnent pas les trajectoires des autres produits territoriaux de subsistance comme la viande ou le poisson – il m'apparaît probable que ceux-ci ne convergent pas vers Elsie, et qu'ainsi il existe plusieurs 'centres' dans le réseau de partage de la famille.

Famille Kokiapik – l'idée de 'parts'

Le système de partage des fruits dans la famille Kokiapik évoque l'idée de part (*shares*) élaborée par Bodenhorn (2000) (voir introduction), en ce qu'il permet aux membres qui ne cueillent pas d'accéder aux fruits par le biais d'une autre contribution.

Le réseau de partage des petits fruits de la famille Kokiapik comprend à ma connaissance Louisa, sa mère, ses deux sœurs Nancy et Siasi, et leur cousine. J'ai connu Nancy et Siasi à travers certaines activités du centre famille *Sungirtuivik*, et j'ai pu m'entretenir avec Louisa de façon plus structurée en octobre 2011.

Nancy et Siasi Kokiapik et leur cousine sont de ferventes cueilleuses. Louisa tend à cueillir plutôt avec sa nièce adulte, et sa production est beaucoup moindre que celle de ses sœurs. La mère de Louisa est au centre du réseau de partage familial des petits fruits. Louisa m'explique :

[Two of my sisters and my cousin] they're real serious berry pickers. [...] They're just always going. Always, everyday they go. They give [the berries] to my mother to freeze them. So whenever I want berries badly I just go eat some at my mother's.

Le partage des fruits dans la famille Kokiapik s'approche du modèle de Wenzel (1995; 2000), en ce que le pilier central du réseau est effectivement une aînée – la mère de Louisa – qui recueille les ressources et les redistribue aux membres du groupe familial qui n'y auraient pas accès autrement. C'est aussi vers la mère de Louisa que convergent d'autres ressources et contributions – suivant l'idée de 'parts' de Bodenhorn (2000). Le témoignage de Louisa illustre ceci :

My mother loves to eat the berries, any kind of berries with *Dream Whip*. Yeah, so, I have to go to the store to get her *Dream Whip*. Because three of my sisters they go berry picking a lot.

Le fait que Louisa s'octroie le mandat d'acheter la crème fouettée pour sa mère illustre deux choses. D'une part, il illustre l'idée d'interdépendance qui est au cœur des descriptions et analyses des systèmes de subsistance des Inuit. En effet Louisa, par son

action, vient compléter l'action de ses sœurs – la cueillette intensive – pour que les produits de ces actions – les petits fruits et la crème – puissent être combinés chez la mère Kokiapik en un aliment désiré.

D'autre part, le récit de Louisa fait écho à l'idée de Bodenhorn (2000) selon laquelle les contributions à la production de nourriture ne sont pas hiérarchisées. De fait, il serait difficile de soupeser l'importance de l'action de Louisa et de celle de ses sœurs. Ces contributions font toutes deux parties des gestes qui déterminent et sont déterminées par l'appartenance au réseau de partage, elle-même liée à l'appartenance à la famille.

Famille Idlout – le don émotif

Ce dernier récit illustre certains aspects émotionnels du partage des petits fruits. Le point de vue discuté ici est celui d'Annie Idlout. Annie, dans la jeune trentaine, est mère monoparentale d'un petit garçon et d'un adolescent. Employée à plein temps, elle gère de main de maître les multiples demandes sur son temps et son énergie. Le réseau de partage de nourriture d'Annie est centré chez ses parents, chez qui elle et ses enfants mangent une bonne partie de leurs repas. Annie accorde beaucoup de valeur à la nourriture du pays, envers laquelle elle exprime un fort attachement. Elle souligne son importance au point de vue du bien-être, et ses vertus thérapeutiques.

Pour différentes raisons, Annie n'a pas pu cueillir d'*akpiks* (chicouté) à l'été 2011. Elle y a par contre accès par sa mère :

I didn't go picking *akpiks*. My mom [picked some], especially for my kids. [...]During winter time, when we have birthday parties, when the kids see the *akpiks*, the blackberries, they really want it. Well that's my kids, [they] really like it, when they see the berries, during winter time on the birthday parties.

Cet extrait d'entrevue illustre clairement l'importance symbolique des petits fruits, autant pour Annie que pour ses enfants. Les petits fruits donnés représentent un gage du territoire d'où ils proviennent, et des relations affectives tissées autour de ce territoire. Le don des petits fruits par la mère d'Annie contribue au sentiment de bien-être, de sécurité et d'appartenance chez Annie et ses enfants. Au-delà d'une redistribution des ressources du réseau familial, cet acte m'apparaît comme un acte de ce qu'on nomme en anglais '*nurture*', concept qui englobe les idées de soigner, de nourrir, et d'aimer.

En discutant de la symbolique du territoire, Bonnemaïson écrit que celle-ci lui « [apparaît] comme une forme de langage, un outil de communication partagé par tous, et en définitive le lieu où [s'inscrit] l'ensemble de la vision culturelle » (Bonnemaïson 1981, 260). Les petits fruits, symboles du territoire, m'apparaissent comme un tel outil de communication partagé par tous, et par lequel sont nourris les liens affectifs qui forment la famille et, par là même, la culture.

Les petits fruits et le genre

Les témoignages des femmes d'Inukjuak mettent en relief un système complexe de relations humaines nourries par le partage des petits fruits – un système, donc, indiscutablement *social*. L'existence de ce système remet en question la prémisse communément adoptée selon laquelle les petits fruits – en tant que produits territoriaux féminins, et donc forcément privés – sont asociaux. En fait, l'existence de ce système bouleverse la convention conceptuelle acquise selon laquelle la ségrégation des genres implique nécessairement une ségrégation de l'espace – incluant l'espace social, ou le 'public'. Une telle conclusion suggère qu'on ne saurait rigoureusement mobiliser les structures analytiques binaires inhérentes à la pensée académique occidentale pour fonder une analyse de l'organisation genrée et de ses significations chez les Inuit.

La notion de complémentarité

Ceci étant dit, la discussion présentée jusqu'à maintenant nous confronte à certains paradoxes par rapport à la territorialité et au genre, notamment par rapport aux rôles des hommes et à l'idée de complémentarité. Si les hommes ne sont pas – ou alors que nominalement – inclus dans la discussion qui précède, c'est qu'ils ne sont que très peu mentionnés par les femmes d'Inukjuak lors de conversations portant sur les petits fruits. Pourtant, ils sont là, en toile de fond, et mises à part les sorties exclusivement entre femmes,⁷ les récits de cueillette des femmes ont souvent pour cadre une sortie sur le territoire avec des membres masculins de la famille. Le fait que les femmes et les hommes effectuent bien souvent leurs activités de concert est un aspect reconnu mais communément – volontairement? – oublié de la territorialité inuite. Déjà il a presque 40 ans Briggs notait que, bien que les hommes inuit se définissent principalement en terme de chasse aux gros mammifères marins, la quantité de temps directement consacrée à cette activité est en fait limitée – de grandes périodes se déroulent pour les femmes et les hommes en compagnie l'une de l'autre (Briggs 1974). C'est ce fait même qui porte Sannon (2006) à se questionner sur la validité de l'idée de stricte ségrégation des genres chez les Inuit, puisque selon elle cette idée ne peut s'accorder avec les nombreuses activités performées par les hommes et les femmes ensemble – par exemple la pêche.

À la question « est-ce que les hommes cueillent aussi? », une femme d'Inukjuak m'a répondu:

Not really. *laugh* Well... if you're gonna spend all day out on the land then... might as well pick, so my dad sometimes picked. Sometimes. [But it's] more for women.

⁷ Je n'ai par ailleurs aucune idée de l'importance des sorties entre femmes vs sorties en famille dans la cueillette totale des femmes.

Les hommes, donc, sont là avec les femmes; ils conduisent le bateau, ils chassent, ils pêchent, mais ils ne cueillent habituellement pas. Par ailleurs, certaines femmes utilisent une ‘cueilleuse’ à bleuets, sorte d’instrument en forme de peigne à dents de métal qui permet de cueillir plus rapidement. Les femmes qui utilisent une cueilleuse l’ont toutes reçue des mains d’un membre masculin de leur famille, le plus souvent leur père. En fabriquant les cueilleuses, les hommes contribuent d’une certaine façon à la cueillette des femmes.

Cette idée rejoint le concept de complémentarité qui est à la base des discussions sur le genre dans la littérature des études inuites. J’ai discuté en introduction de cette idée de complémentarité, exprimée par exemple dans le kayak – symbole de masculinité ‘habillé’ par les femmes – et dans la maison – lieu de féminité bâti par les hommes (voir Collignon 2001; Guemple 1986; Thérien 1987). Comme ces deux objets, la cueilleuse exemplifie la complémentarité. Celle-ci est comprise par Guemple (1986) (entre autres) comme l’obligation des genres à effectuer leur travail l’un pour l’autre – obligation qui, selon lui, serait à la base de l’identité genrée. D’autres auteurs, tel Trott (2006), voient également dans l’idée de complémentarité l’expression de la présence symbolique d’un genre au centre même de la construction du genre opposé – Trott compare cette version du genre inuit aux concepts du yin et du yan.

Une analyse des rôles genrés fondée dans l’idée de complémentarité est toutefois insatisfaisante à plusieurs égards. Premièrement, cette idée peut faire office de balai conceptuel pour pousser la question de genre sous le tapis des discussions de territorialité et d’identité culturelle inuites. Par exemple, la question de genres complémentaires nous permet de déplorer que le vécu des femmes ne vienne pas ‘complémenter’ notre compréhension des réalités inuites (voir par exemple Nuttall 1998), sans avoir à remettre en question la validité même de cette compréhension basée presque exclusivement sur des expériences masculines.

D’autre part, l’idée de complémentarité facilite les analyses fondées sur des structures analytiques binaires associées au genre. Basée sur de telles structures, l’analyse du genre

inuit en contexte contemporain et capitaliste donne naissance à des interprétations au mieux incomplètes. Par exemple, la présence importante des femmes dans les milieux de travail salarié dans les communautés inuites est comprise par certains auteurs comme une forme d'émancipation – les femmes ayant ainsi accès au domaine libérateur du 'public' à l'occidental, associé à la masculinité et au pouvoir (voir Guay 1989).

Cette lecture est particulièrement problématique lorsque contrastée avec le discours de plusieurs féministes autochtones, qui déplorent la nature intrinsèquement patriarcale du colonialisme (voir par exemple Martin-Hill 2003; Eikjok 2007; Green 2007; Henning 2007; Kuokkanen 2007; Smith 2008). Ces auteurs soulignent entre autres les effets immobilisants d'une compréhension de l'identité et des rôles genrés à l'occidentale, c'est-à-dire imbriquée dans des structures conceptuelles binaires et hiérarchisées. Cette compréhension du genre tend à enfermer les représentations du vécu des femmes dans un carcan statique. Elle tend également à promouvoir un déséquilibre de pouvoir entre les genres, selon lequel les contributions des femmes sont nécessairement dépeintes comme subordonnées à celles des hommes.

Complémentarité, genre et contemporanéité

Par ailleurs, l'idée de la complémentarité en réponse au 'problème' des genres est nécessairement dissonante face aux expériences des individus inuit, puisque l'identité de genre n'est ni vécue ni rationalisée de façon uniforme. Notamment, le concept de complémentarité comme fondement du genre ne laisse pas de latitude pour appréhender les effets multiples de la contemporanéité, elle-même structurée par le colonialisme, dans la construction et l'appropriation de l'identité genrée. En effet le genre inuit – en tant que construction sociale – est nécessairement imprégné des changements culturels liés au métissage et au colonialisme. Par exemple, la cristallisation des rôles de genre chez les Inuit selon des axes binaires est imputée par certains auteurs au Christianisme (voir Stewart 2002) et au consumérisme occidental (Condon et Stern 1993; Stewart 2002). Kuokkanen, auteure féministe sami, discute avec éloquence de ce point :

Contemporary perceptions of and attitudes toward women in Sami society are [...] an entangled combination of influences of various origins and from different periods of time, making it rather difficult [to] trace back the traditional status and roles of Sami women (whatever is implied by the always problematic notion of “traditional”).

It would be misleading and naive to seriously believe that in some miraculous ways, Sami gender relations have remained entirely unaffected through the centuries-long colonizing process that changed every other aspect of the lives and cultural practices of our people.

(Kuokkanen 2007, 75 & 84)

Paradoxalement, dans un contexte de compréhension et de représentation binaire des identités inuites vs non-inuites, le concept de ‘féminité’ est construit de façon à évoquer des éléments statiques et polarisés associés à l’idée de ‘tradition’ (voir Martin-Hill 2003; Eikjok 2007; Kuokkanen 2007). Pour bien des féministes autochtones, cette construction réductrice et oppressive du genre féminin est un produit de l’héritage colonial. Cette construction serait mise en chantier par la percolation du sexisme binaire occidental au sein des organisations sociales autochtones, et de là par l’adoption de pratiques et d’identités stéréotypées – dites traditionnelles – par les groupes autochtones eux-mêmes (Martin-Hill 2003; Eikjok 2007; Green 2007; Henning 2007; Kuokkanen 2007; Smith 2008). Ce discours du genre est particulièrement immobilisant et dissonant du vécu des individus dans la complexité du contexte contemporain (voir Eikjok 2007).

Selon Kuokkanen (2007), la contemporanéité implique pour les femmes autochtones la combinaison de deux séries d’attentes. La première est celle, discutée ci-haut, liée à l’identité de genre statique et fondée dans des stéréotypes associés à l’idée de tradition. La seconde est liée aux nécessités et aux circonstances de la vie en contexte contemporain, c’est-à-dire capitaliste et occidentalisé.

Pour les Inuit, la contemporanéité implique l'imbrication de l'identité et de la subsistance dans des systèmes politiques et économiques plus globaux (voir Dahl 1989). Dahl (1989) décrit par exemple l'intégration des structures économiques de marché et celles dites 'de subsistance' dans une communauté du Groenland pour exemplifier la relation contemporaine indissoluble entre ces deux systèmes. Dans ce contexte, l'accès à l'argent devient indispensable à la subsistance. Wenzel, par rapport aux Inuit de Clyde River, note d'ailleurs :

[...] it is the scarcity of money, or at least limitations on access to money, that, as much as weather or prey conditions, presently affect Clyde subsistence relations.

(Wenzel 2000, 62)

L'accès à l'argent nécessite une certaine intégration dans l'économie de marché, et ce sont souvent sur les femmes que repose une grande partie de cette intégration, par le biais d'emplois salariés (McElroy 1975; Dahl 1989; Lévesque et al. 1999; Wenzel 2000; Searles 2001; Dowsley et al. 2010). Searles souligne que : « The popular saying that “every great hunter has a wife with a good paying job” alludes to the fact that many hunters are supported by their wives » (Searles 2001, 127).

Cette constatation mine l'idée de complémentarité comme fondement du genre, puisque la multiplicité et la complexité des circonstances associées au vécu contemporain rendent difficile l'emboîtement net des entités masculines et féminines l'une dans l'autre (ou face à l'autre, ou pour l'autre, comme on voudra). Par ailleurs – et c'est peut-être le nœud de l'affaire – il est évident, en contrastant les différents récits des femmes d'Inukjuak, que les effets et les circonstances associés à la contemporanéité s'articulent différemment dans le vécu et dans l'identité de genre selon les individus et les circonstances. L'idée de complémentarité, en imposant un carcan de lecture et de représentation de l'identité de genre, ne laisse pas la latitude nécessaire pour appréhender et reconnaître ces différents

vécus, et forme ainsi une autre forme insidieuse d'oppression. Cette idée rejoint les paradigmes du féminisme post-structuraliste :

Women are caught within patriarchal definitions of femininity, and [...] the binary opposition of 'men' and 'women' is a patriarchal construct. There is, therefore, no 'essential femininity' on which to base a feminist resistance. Rather, feminism must challenge the appeal to essentialism that underpins women's oppression in its endless variety and monotonous similarity.

(Bondi 1990, 164)

Il existe dans les communautés inuites une certaine tension entre les individus différemment positionnés aux carrefours des économies de marché et des systèmes de subsistance territoriaux (Wenzel 1995; Searles 2001; 2002). Ces différentes positions résultent en des combinaisons différentes d'expériences et de contraintes par rapport à la subsistance et au territoire, notamment en termes de temps et d'argent. Ces positions s'expriment par les circonstances du vécu territorial, telles que : la quantité de ressources disponibles, les contraintes de temps associées à un emploi salarié, l'attachement au territoire, le réseau familial, la fréquence à laquelle on va cueillir/pêcher/chasser, l'accès à une cabane.

De telles circonstances influencent la façon dont l'identité genrée est construite et perçue. Par exemple, j'ai discuté en introduction et au chapitre 1 de l'idée de compétence. Celle-ci est exprimée par Briggs (1974) comme la capacité d'individus à effectuer non seulement les tâches associées à leur genre, mais également au genre opposé. Dans le même ordre d'idée, Saladin d'Anglure (1986; 1988) et Stewart (2002) font également référence à la puissance chamanique associée au fait de pouvoir accomplir des tâches du genre opposé – voire à transcender les genres.

Cette idée de compétence 'genrée' est illustrée par les récits de certaines femmes d'Inukjuak. Alors que j'interrogeais une femme par rapport aux stratégies de cueillette

sécuritaires lorsque des loups rôdent aux alentours (ce qui arrive fréquemment), celle-ci me répondit :

We bring a gun. Even if we're all ladies and we're craving for picking, even if there's wolves, we take the gun and go.

Ainsi, bien que les individus se spécialisent normalement dans les rôles traditionnellement associé à leur genre, les circonstances de la vie sur le territoire peuvent rendre une telle spécialisation contraignante. D'acquérir certaines habiletés associées au genre opposée augmente la mobilité des individus, et donc leur compétence.

D'autre part, le fait d'être habilitée à performer une tâche associée au domaine masculin peut être également vécue comme une source d'émancipation, tel qu'exprimé par une autre participante :

This summer, early summer we went fishing, there were five Hondas, and maybe seven ladies. It was lots of fun. Yeah... My Honda got stuck and I thought I was going to loose it to the ground and I was terrified and... these girls knew what to do. They got my Honda out. We put rocks under the tires. We just pulled it out. I said 'Super women!' Yeah! Even if we were just only women. Even if we don't have men around we can do things.

Dans ce cas, on perçoit bien le défi lancé par la protagoniste aux structures binaires qui informent sa perception du genre. Ce récit, comme celui de la protection contre les loups, évoque l'idée qu'une plus grande compétence découle de la capacité d'un individu à transcender des catégories de genre claires, elles-mêmes associées aux concepts de territoire et de rôle traditionnel. Cette idée de compétence par transcendance du genre ne se projette pas nécessairement dans des contextes différents, même si ces différents contextes sont vécus par la même personne. Par exemple, l'idée de genre fondée sur des rôles

territoriaux complémentaires ne saurait aisément s'appliquer dans le contexte du travail salarié, où plusieurs femmes d'Inukjuak passent la majorité de leur temps. Non pas que ces milieux soient non-genrés; en fait, tel que souligné par Kuokkanen, ils comprennent leurs propres séries de stéréotypes et d'attentes.

Cette discussion de l'idée de compétence illustre comment l'accent mis sur la complémentarité des rôles dits 'traditionnels' dans la construction et la représentation du genre crée une identité genrée qui ne correspond pas au vécu des individus, ou du moins à l'ensemble du vécu. Pour les femmes, cet inconfort identitaire est amplifié par le faible statut associé à leur catégorie genrée – que ce soit ou non un résultat du colonialisme. Eikjok, auteure féministe sami, écrit à ce sujet :

“The Mothers” of Indigenous worldviews are being taken out of their original context and placed in the global political context of today in a show of resistance against “the western”. The problem is that the definition of woman becomes narrow and loses any potential for change. This is not useful or functional for modern Indigenous women.

(Eikjok 2007, 118)

Limiter les représentations et la compréhension du genre à une définition basée sur une complémentarité de rôles dits traditionnels ne facilite pas l'appréhension et la reconnaissance du vécu des femmes. Ce réflexe conceptuel binaire est immobilisant pour les femmes à n'importe quel moment, et particulièrement dans le contexte contemporain.

Chapitre 3 – Les petits fruits en contexte contemporain

The socio-cultural changes that have occurred have altered the relations between the generations. No longer can a person inherit the lifestyle and identity of her parents and live life the way earlier generations did. Each person is challenged to create her own “stories about herself”, defining her identity from the many possibilities available.

(Eikjok 2007, 110)

Le quotidien des femmes inuites rencontrées à Inukjuak est ancré dans des dynamiques sociales, culturelles et économiques complexes et en constante mutation; ces dynamiques forment le contexte actuel des communautés nordiques. Ce chapitre a pour but d’explorer le thème de la contemporanéité, omniprésent dans le vécu et le discours des femmes rencontrées – ainsi que dans l’entièreté des éléments d’analyse présentés dans ce mémoire. Particulièrement, je tente de mettre en reliefs certaines circonstances contemporaines qui influencent les pratiques de cueillette et d’utilisation des petits fruits des femmes d’Inukjuak, ainsi que les sens sociaux et culturels qui sont impartis à ces pratiques.

Les communautés inuites contemporaines présentent une toile sociale et culturelle riche et texturée : il me serait impossible ici de faire justice à la multiplicité des processus qui s’imbriquent dans le quotidien des femmes rencontrées. Dans ce chapitre, je m’attarde à deux phénomènes qui présentent des implications importantes pour les pratiques féminines de cueillette et d’utilisation des petits fruits. Je m’intéresse premièrement aux efforts dichotomiques de construction d’une identité et d’une culture ‘inuite’, et à la mobilisation

des petits fruits en tant que produits territoriaux et symboles culturels au sein de ces efforts. Je discute ensuite des impacts de l'intégration de plus en plus étroite des individus inuit au sein d'une cosmologie capitaliste sur les activités féminines de gestion des petits fruits.

Cueillette, culture et construction identitaire.

Pratiques territoriales, sens commun et habitus

Dans le premier chapitre de ce mémoire, j'ai discuté de l'utilité de présenter les connaissances et expériences des femmes en lien avec la cueillette et l'utilisation des fruits comme appartenant plutôt à une idée de 'sens commun' qu'à une vision grandiose et potentiellement statique du savoir territorial. Cette perspective semble plus fructueuse, premièrement parce qu'elle résonne davantage avec la vision des femmes rencontrées, mais également parce qu'elle permet de reconnaître le caractère flexible et difficilement saisissable des éléments de vécu et de savoir discutés.

Ces éléments, s'ils pointent ici et là dans les récits des femmes, s'expriment mal en général de façon discursive, hors du contexte de l'événement décrit – par exemple aller cueillir, préparer du *suvallik*, ou disposer des petits fruits dans un sac pour les congeler. Si j'ai tenté d'élaborer certains de ces éléments en entrevue avec les femmes rencontrées, ces tentatives ont généralement mené à une impasse, par exemple :

Laurence : How do you pick your berries ?

Participante : I pick it with my hands

Laurence: Ah yeah?

Participante: Yeah

La difficulté à décortiquer les actions formant les pratiques de cueillette et d'utilisation des fruits provient du fait que ces actions ne sont pas comprises comme des étapes rigides

formant un tout statique – une ‘pratique territoriale’. Ces actions émergent plutôt d’un contexte, selon les besoins et les circonstances rencontrées. Dans sa discussion du savoir géographique des Inuinnait, un groupe inuit du Nunavut, Collignon note ainsi que :

Les expériences personnelles accumulées, mais encore celles des parents et des Anciens, transmises par les gestes ou la parole, toutes sont mobilisées au moment de décider où seront posés les filets, vers quelles vallées on se dirigera pour chasser le caribou. [...] ce savoir [est] une matrice, un mode d’articulation des connaissances qui n’existe en permanence qu’à l’état latent et ne s’actualise que dans la situation qui implique sa mobilisation.

(Collignon 1996, 150)

Les actions des femmes rencontrées par rapport aux petits fruits, inévitablement ancrées dans la pratique, forment des traits culturels produits de l’habitus. L’habitus, selon Pierre Bourdieu (1980), est le résultat de « conditionnements associés à une classe particulière d’existence », qui produisent des « systèmes de disposition durables et transposables [prédisposés à fonctionner] en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations » (Bourdieu 1980, 88).

Similaire à la matrice de Collignon (1996), l’habitus représente un cadre de perception et de compréhension du monde. Ce cadre est bâti de l’expérience vécue des individus, mais également de l’expérience héritée des générations passées, par le simple fait d’habiter un monde social et culturel occupé et modelé par ces générations. L’habitus, selon Bourdieu (1980), représente les limites de ce qui est perçu comme possible, désirable, convenable. C’est à l’intérieur de ces limites que les individus appréhendent le monde et déterminent de leurs actions et leurs réactions aux situations et aux circonstances rencontrées. D’où l’idée d’habitus comme ‘générateur et organisateur de pratiques et de représentations’ : l’habitus est donc un « art d’inventer » qui est le « produit d’une classe déterminée de régularités objectives » (Bourdieu 1980, 93).

Le savoir géographique décrit par Collignon, ainsi que les actions des femmes d’Inuakjuak que j’ai observées en lien à la cueillette et à l’utilisation des fruits, relèvent de l’habitus. Si en soi ces actions sont difficiles à cerner, c’est qu’elles appartiennent à un contexte de perception du monde et de réaction qui ne s’actualise que lorsque confronté à une situation pratique. Collignon associe d’ailleurs le savoir géographique Innuinait à

une construction éphémère sans cesse recomposée, d'un moment dans la pensée plus que d'une structure permanente. Ainsi peut-on parler de point de cristallisation, qui se dissout lorsque la situation de mise en relation des diverses connaissances disparaît.

(Collignon 1996, 153)

En effet, si les actions des femmes d’Inukjuak se documentent mal dans le vide de l’absolu, ce n’est pas uniquement parce que les femmes ne tendent tout simplement pas à décrire ces actions de façon discursive. C’est plutôt que ces actions s’ancrent inévitablement dans le contexte, sans lequel elles sont creuses et inertes. Collignon note ainsi que « le savoir géographique inuinnait n'a pas d'existence en dehors de la pratique, dans laquelle il s'exprime par les actes de ceux qui le mobilisent comme une grille de lecture qui est appliquée sans jamais être commentée » (Collignon 1996, 155).

Cet ancrage est évident dans le mode de transmission des savoirs par rapport à la gestion des fruits – cette transmission s’opère par l’observation et la pratique, tel qu’illustré par l’extrait d’entrevue suivant :

Participant 1: Hum... There’s also this salad, that a woman from Akulivik makes. It’s made from arctic char, boiled, same way... cooked and boneless without the juice. With blueberries, mayonnaise, and oil.

Participant 2: Crisco oil.

- Participante 1: Ah, it could be seal oil too...
- Laurence: And how did you get to know it, the recipe?
- Participante 2: She was boarding at my mom's house and she made some.

De penser les actions des femmes d'Inukjuak en lien aux petits fruits comme des produits de la rencontre d'un habitus avec un agencement précis et ponctuel de circonstances – le contexte – permet de mieux appréhender une dissonance épistémologique dans mes relations avec ces femmes. Celles-ci peinaient souvent à comprendre le but de ma présence chez elles. Évidemment, cette incompréhension découlait en grande partie de ma propre ignorance de leurs contextes et de leurs vécus, et par là même ma difficulté à formuler mon projet de façon significative pour elles.

Mais au-delà de cette difficulté, mon intérêt même pour leurs actions et leurs expériences de la cueillette et des petits fruits leur paraissait plutôt saugrenu. Bien que disposées à partager leurs vécus, plusieurs des femmes que j'ai rencontrées étaient sceptiques quant à la valeur de leurs témoignages pour moi. Elles me conseillaient de faire mes propres expériences, d'essayer par moi-même, mais doutaient de l'utilité même de ma démarche, en tant que chercheuse séjournant dans leur communauté pour une durée limitée, et ne comptant visiblement pas s'y établir.

Souvent ces femmes m'ont demandé si je comptais revenir à Inukjuak et quand, m'indiquant quelles périodes seraient plus propices pour les activités de subsistance discutées – principalement la cueillette, mais également la pêche. C'est que, sans nécessairement ressentir ou du moins exprimer un malaise par rapport à ma recherche, elles ne percevaient pas les parcelles de vécu partagées comme des éléments pouvant être extraits de leurs récits et mobilisés dans la construction d'une représentation abstraite de leurs activités de cueillette et de la résonance culturelle et sociale de ces activités.

Ainsi, la valeur didactique des récits des femmes rencontrées était perçue comme accessible uniquement à elles-mêmes, ou alors à des individus partageant étroitement leurs territoires et leurs vécus – par exemple, leurs compagnes de cueillette.

Geertz (1983), dans sa discussion du sens commun, mentionne que « any person with faculty relatively intact can grasp common-sense conclusion (91). » Or, non seulement tout un chacun possède potentiellement la faculté de saisir ces éléments de sens-commun qui, dérivés de l'habitus, en viennent à former ce que l'on comprend comme une pratique territoriale, il semble que ces éléments peuvent en fait n'être appréhendés que de cette façon. C'est par le vécu – l'observation, la pratique, les essais et les erreurs – que le sens commun se développe, plus ou moins rapidement dépendamment du degré de compétence des individus. Collignon parle ainsi d'un espace subjectif, en notant « [qu'il] n'y a pas d'autre discours possible sur l'espace qu'un discours personnalisé, spécifique et contingent » (Collignon 1996, 164).

Les éléments de vécu qui forment un savoir territorial, par exemple en lien à la cueillette et l'utilisation des petits fruits, sont ainsi fondamentalement anti-essentialistes. Une compréhension liant les pratiques nées des savoirs locaux et l'habitus propose alors une structure analytique riche, particulièrement dans un contexte colonial d'essentialisation des identités et des savoirs autochtones (voir entre autres Braun 2008; Graburn 2006; Nuttall 1998a; Searles 2006). Cette perspective est d'ailleurs mobilisée par plusieurs auteurs présentant une vision critique des idées de savoirs locaux (voir par exemple Graburn 2006; Nazarea 2006).

L'habitus émerge en effet comme un concept particulièrement fructueux pour appréhender de telles pratiques dans un contexte contemporain. L'habitus, fondé dans la mémoire et la perception des circonstances du vécu, est une structure qui génère des manières d'agir ou de réagir avec compétence et de façon cohérente en présence de circonstances nouvelles. L'idée d'habitus nous permet donc de transcender certaines polarisations conceptuelles contraignantes, qui enferment par exemple les vécus et les savoirs autochtones dans le

contexte du passé, et les séparent activement du territoire actuel et futur (voir Braun 2008; Desbiens 2007; Lévesque et al. 2004; Lévesque et al. 1999; Searles 2001).

Les actions des femmes rencontrées à Inukjuak en lien à la cueillette et à l'utilisation des fruits représentent, suivant une structure mentale ancrée dans la mémoire et héritée des générations passées, une solution logique (*commonsensical*) aux circonstances rencontrées – par exemple, la pluie, ou la nécessité d'aller travailler –, ces circonstances étant parties prenantes d'un contexte social et culturel en transformation. Par ailleurs, la logique de ces actions ne devient évidente que lorsqu'on considère non seulement la structure mentale – culturelle et sociale – desquelles elles émergent, mais également des circonstances ponctuelles dans lesquelles elles sont performées. Bourdieu note ainsi que :

Si la génèse du système des œuvres ou des pratiques engendrées par [l'habitus] ne peut être décrite ni comme développement autonome d'une essence unique et toujours identique à elle-même, ni comme création continue de nouveauté, c'est qu'elle s'accomplit dans et par la confrontation à la fois nécessaire et imprévisible de l'habitus avec l' v nement

(Bourdieu 1980, 93)

De penser les actions des femmes selon le concept d'habitus nous permet alors d'embrasser des aspects à première vue déconcertants, voire contradictoires, de ces actions, et de les reconnaître comme des vecteurs de continuité culturelle. Notamment, cette perspective permet d'appréhender plus sereinement l'imbrication des vécus et savoirs territoriaux avec des éléments d'une modernité occidentale et d'une économie de marché – par exemple par le mélange d'aliments importés du sud avec des produits de subsistance territoriaux (voir Lévesque et al. 2004). L'extrait d'entrevue suivant illustre un tel métissage alimentaire :

Participant 1: We usually have, I call it fish salad, like... fish berry salad, it's from cod fish, and blackberries. Boiled cod

fish, you take all the bones out, squeeze the juice out. And you add some blackberries, and mix it with misirak.

Laurence: What's misirak?

Participante 2: Seal oil sauce.

Participante 1: Seal oil sauce?

laugh

Participante 2: The sauce that our ancestors made by rotting the oil and getting the juice out.

Participante 1: You mean the seal fat?

Participante 2: Yes seal fat.

Participante 1: It's turning to oil. Her last [fish berry salad] was really good, with olive oil.

Laurence: With olive oil?

Participante 1: Yes.

Laurence: Instead of [the misirak]?

Participante 1: Yes.

Dans la perspective des femmes rencontrées, le fait de mélanger le poisson et les petits fruits à de l'huile d'olive plutôt que du gras de phoque fermenté (*misirak*) n'enlève en rien la valeur culturelle de l'aliment préparé, qui demeure 'what we usually have'. L'ajout de l'huile d'olive, motivé par un goût particulier ou par le manque de disponibilité du *misirak*, est ainsi témoin de la flexibilité et, par là même, de la

robustesse des pratiques alimentaires dites ‘traditionnelles’ – c’est-à-dire ancrées dans l’habitus.

De traits à emblèmes culturels

Si les pratiques des femmes d’Inukjuak en lien à la cueillette et l’utilisation des petits fruits sont des produits de la rencontre de l’habitus et des circonstances qui forment le quotidien contemporain, ce processus de création est généralement inconscient. De même, ces pratiques ne sont pas nécessairement articulées par ces femmes comme appartenant à un système culturel spécialement inuit. Ces pratiques, on l’a vu, représentent surtout la chose à faire, une ligne de conduite logique selon la compréhension du monde et le contexte.

Bourdieu déclare que :

L’ « inconscient » [...] n’est jamais en effet que l’oubli de l’histoire que l’histoire elle-même produit en réalisant les structures objectives qu’elle engendre dans ces quasi-natures que sont les habitus.

L’homogénéisation objective des habitus de groupe ou de classe qui résulte de l’homogénéité des conditions d’existence est ce qui fait que les pratiques peuvent être objectivement accordées en dehors de tout calcul stratégique et de toute référence consciente à une norme et mutuellement ajustées *en l’absence de toute interaction directe* et, *a fortiori*, de toute concertation explicite

(Bourdieu 1980, 94 & 98)

L’idée des pratiques des femmes comme éléments de sens commun nés de l’habitus s’applique lorsque ces pratiques sont comprises comme des éléments du quotidien qui, allant de soi, ne sont pas mobilisés dans un discours culturel ou politique plus large. Cette

compréhension des actions posées contraste avec les efforts discursifs de construction identitaire de plusieurs membres des communautés inuites contemporaines.

Les communautés inuites sont le théâtre de changements sociaux, politiques, culturels et économiques importants et extrêmement rapides (voir entre autres Collignon 1993; Dowsley et Wenzel 2008; Fienup-Riordan 1990; Gombay 2012; Lévesque et al. 1999; Nuttall 1998; Stevenson 2006; Wachowich 2006; Wenzel 2009). Face à ces changements, plusieurs Inuit ont tâché d'articuler une identité culturelle forte – incluant la création d'une entité ethnique inuite à part entière (Stevenson 2006) – dans le but de préserver l'intégrité culturelle et l'autonomie politique – la 'survie' – des Inuit en tant que groupe (Graburn 2006; Nuttall 1998b; Searles 2006; Stern 2006; Stevenson 2006; Wachowich 2006).

Ces efforts de constructions identitaires entraînent la création d'un nouveau regard sur certaines activités qui jusqu'alors passaient sous le radar de l'(auto-)analyse culturelle, et qui maintenant sont mobilisées comme symbolisant un mode de vie, lui-même diagnostique d'une identité particulière. Graburn explique ainsi que « cultural and bodily dispositions that normally and traditionally were matters of habitus can come for consciousness and can be specifically selected for preservation by sensitive members of a threatened cultural group » (Graburn 2006, 141).

Briggs (1997) décrit ce processus, par lequel des 'traits' – des actions banales ou quotidiennes, qui ne font habituellement pas l'objet d'une analyse discursive – sont transformés en 'emblèmes' culturels, des marqueurs tangibles d'appartenance à une culture particulière et définie. Briggs explique que ces 'traits' peuvent devenir 'emblèmes' lorsqu'ils représentent une contradiction claire entre les actions, représentations, et/ou valeurs inuites et *Qallunaat* (blanches, non-inuites). En ses mots :

[T]hrough repeated experience of conflict, Inuit became aware of, perceived, or invented their culture in terms that were relevant to the nature of their interactions with Qallunaat. And these salient traits became emotionally and symbolically invested, that is, they became emblems of Qallunaaq identity,

while their opposite – previously taken-for-granted traits – became emblems of Inuit identity.

(Briggs 1997, 229)

Un aspect important du processus de création d’emblèmes culturels décrit par Briggs est le rôle de miroir joué par des symboles de la culture Qallunaat – ce sont les tremplins nécessaires à la cristallisation des traits inuit qui, perçus comme directement opposés à ceux de l’autre, gagnent automatiquement une signification et une résonance culturelle. Ce processus est donc inévitablement dichotomique – en tâchant de construire une identité inuite, les individus se positionnent premièrement comme non-*Qallunaat*. Les efforts individuels et collectifs d’affirmation de l’appartenance à la culture inuite passent alors souvent par l’identification à ces traits qui, devenus emblèmes, distancient fermement les individus de ‘l’Autre’ *Qallunaat*.

Searles explique ainsi que :

One way Inuit generate meaning is by situating themselves, their actions, and the objects they use and consume within a spectrum of dichotomies distinguishing the world of Inuit from the world of Qallunaat (“White people” or people of Eurocanadian descent).[...] Although the exact meaning and moral weight of these dichotomies may vary, Inuit invoke them in everyday discourse to express the distinctiveness of Inuit culture and identity.

(Searles 2002, 56)

Si elle possède une portée identitaire dans la plupart des cultures (Holtzman 2006; Matthee 2007; Valentine 1999), la nourriture constitue pour les Inuit un emblème culturel particulièrement fort (Briggs 1997; Searles 2001; 2002; voir aussi Lévesque et al. 2004).

Selon Briggs (1997), la valeur symbolique de la nourriture reposerait sur le fait qu'elle est une source de tensions – de dichotomies – importantes avec l'Autre *Qallunaat*. Briggs donne l'exemple de la viande crue qui, si elle est exaltée chez les Inuit comme une source de force – de la 'vraie' nourriture (Searles 2002) –, elle provoque souvent un sentiment de dégoût chez les non-Inuit. Ainsi les Inuit, conscients de cette réaction des *Qallunaat*, en viennent à percevoir la viande crue comme un objet fondamentalement non-*Qallunaat*, et donc fondamentalement inuit (voir Briggs 1997).

Searles (2001; 2002) décrit également l'importance identitaire des 'non-repas' (Searles 2002) pour les Inuit. Ces 'non-repas' contrastent avec les repas *qallunaat*, qui sont clairement contenus dans le temps, composés de plusieurs groupes alimentaires, et dans lesquels la quantité de nourriture attribuée à chacun est définie d'avance (Searles 2002). À l'inverse, la consommation de la nourriture chez les Inuit est traditionnellement déterminée individuellement, selon la faim et le rythme de chacun – c'est un élément important de l'autonomie, un concept clé dans l'éducation et l'organisation sociale (Briggs 2001; Searles 2001).

Lors des repas en commun, les individus inuit se servent habituellement eux-mêmes, à même une pièce de viande déposée au centre du cercle des convives – une coutume décrite par Searles (2002), et à laquelle j'ai également participé lors de mes séjours à Inukjuak. On ne retrouve pas dans ces 'non-repas' un souci de respecter un équilibre entre différents types d'aliment (Searles 2002). Par ailleurs, l'accès à la nourriture est libre à tout moment, et les individus sont encouragés à manger suivant leur propre rythme corporel, sans attendre une invitation ou un rituel de consommation plus généralisé (Searles 2002). Les non-Inuit ont tendance à juger négativement la pratique inuite de 'non-repas' – particulièrement, sa capacité à assurer aux individus une alimentation équilibrée –; celle-ci acquiert par là même un sens et une résonance forte pour les Inuit, et représente un symbole culturel parlant (Briggs 1997; Searles 2002).

Ceci étant dit, la résonance culturelle de la nourriture pour les inuit ne saurait résider uniquement en ce qu'elle a de *non-qallunaat*. Tel que discuté en introduction, les Inuit

comprennent la nourriture territoriale – et particulièrement la viande – comme un vecteur de la relation entre l’individu et son environnement non-humain. Le partage de la nourriture symbolise l’ancrage des Inuit dans le territoire, et est une expression de la reconnaissance d’un système de subsistance basé sur la générosité de l’environnement (voir Fienup-Riordan 2007; Nuttall 1991).

Bien au-delà de son rôle d’emblème identitaire non-*qallunaat*, la nourriture territoriale permet aux individus inuit de vivre bien – elle est garante autant du bien-être physique que mental ou émotif. Bénéfique pour le corps, elle est perçue comme une source de force physique qui ne saurait être égalée par la nourriture importée du sud (Lévesque et al. 2004; Searles 2001; 2002). C’est aussi un objet dans lequel s’expriment et se perpétuent les relations affectives liant les individus aux éléments humains et non-humains de leur environnement :

Seal meat is inalienable, containing an element of the giver (Mauss 1966) and is something that is intrinsically socially desirable. Its value extends far beyond nutrition and maintaining life, because in cultural terms it sustains the community.

(Nuttall 1991, 220)

La nourriture territoriale, en plus d’exprimer chez les Inuit une distanciation d’avec l’identité *qallunaat*, et un médium par lequel s’exprime l’appartenance à la famille et la communauté. Briggs (1997) exprime éloquemment la valeur affective de la nourriture territoriale pour les Inuit :

The giving and receiving of food was a sign that one loved and was loved in return by one’s family, and outside the closest circle, the offering of food

represented affection and care for one's fellows, one of the most important of Inuit values.

(Briggs 1997, 229)

J'ai discuté dans le deuxième chapitre de ce mémoire de la manière dont les petits fruits s'insèrent comme produits territoriaux dans ce système affectif et identitaire de subsistance. Ma discussion du 'don émotif' tel qu'observé dans la famille Idlout en particulier met en relief les sens émotifs et culturels impartis aux petits fruits lorsqu'ils circulent le long de lien affectifs – par exemple entre une grand-mère, sa fille et ses petits-enfants.

Cette résonance affective – familiale, communautaire, culturelle – des petits fruits, si elle peut être emblématique, passe souvent inaperçu dans l'imbrication des événements du quotidien. Son importance n'est pas nécessairement soulignée dans le discours des femmes, ou du moins pas de façon explicite.

Néanmoins, la résonance culturelle des petits fruits est parfois articulée de façon emblématique par les femmes rencontrées à Inukjuak. Dans ces moments les récits des actions en lien aux petits fruits servent à se distancier clairement d'un système culturel *qallunaat*, et/ou à ancrer fermement sa position identitaire culturelle inuite dans la mouvance des circonstances sociales, culturelles et économiques contemporaines.

Ce type de représentation des actions posées émergeait particulièrement dans les discussions portant sur le phénomène récent de la vente des petits fruits – particulièrement via le site *facebook*. Cette nouvelle pratique, il m'a semblé, heurte la tradition inuite, non seulement parce qu'elle va à l'encontre de l'éthique de partage qui structure l'organisation familiale et sociale (voir par exemple Fienup-Riordan 2007), mais également par la nouveauté du médium par lequel cette pratique s'effectue.

La plupart des femmes que j'ai rencontrées exprimaient un degré de malaise par rapport à la vente des petits fruits sur *facebook*. Si certaines d'entre elles m'ont confié participer à cette

nouvelle pratique, celles qui préféreraient s'en abstenir s'étendaient volontiers sur les implications culturelles et identitaires de ce choix. En effet, pour ces femmes, de ne pas vendre les fruits représente non seulement une préférence, mais un symbole renouvelé de l'attachement à la tradition et au territoire. L'extrait d'entrevue suivant illustre ce discours, par lequel le partage des fruits – et le fait de ne pas les vendre – est emblématisé :

No I don't sell it. I don't understand it well... After having picking them. And I always want to save it for some other day. Sometimes we crave for it. Crave them... And when we are craving for something if someone doesn't have it, we end up with nothing so...I save some. Instead. And if my family and my friends are asking for it I give them. Yeah. It's better that way. Not sell them, cause we don't pay to pick them

Ce témoignage illustre le potentiel emblématique de certaines pratiques de cueillette et de partage des petits fruits pour les femmes. Dans son discours, cette cueilleuse mobilise des valeurs culturelles symboliques pour justifier son malaise par rapport à une nouvelle pratique perçue comme contraire à un mode de vie qui serait typiquement inuit. En soulignant l'aspect déconcertant de l'idée de vendre ce qui a été cueilli, cette participante évoque la valeur impartie aux petits fruits comme symbole du territoire et de l'appartenance territoriale. Elle mentionne également l'importance du partage comme valeur cruciale au sein de l'organisation sociale.

Ainsi, les pratiques de cueillette et d'utilisation des petits fruits, si elles sont majoritairement traitées comme des éléments de sens commun ancrés dans l'habitus, peuvent devenir des symboles culturels typiquement inuit – et typiquement *non-Qallunaat*. La transformation de ces traits banals ou quotidiens en emblèmes, suivant les besoins du contexte – dans cet exemple, le désir de se distancier de pratiques *qallunaat* jugées contraires à la tradition –, sert également à réaffirmer et nourrir l'identité des femmes en tant qu'Inuites.

Emblèmes culturels et activités féminines

Le processus de création d’emblèmes culturels forts et rassembleurs implique une sélection de traits – d’activités, d’objets banals, parties prenantes de la vie quotidienne – appelés à devenir les balises d’une identité collective (voir Briggs 1997; Graburn 2006). Ainsi, des éléments appartenant au vécu individuel sont activement extraits des récits personnels pour alimenter un discours, une histoire et une mémoire commune (Stevenson 2006).

Ce type de processus contraste avec l’épistémologie inuite, elle-même fermement ancrée dans l’expérience individuelle. À l’inverse d’une perspective fondée dans l’idée d’un point de vue abstrait, distant et omniscient, l’épistémologie inuite considère le monde selon les circonstances et le contexte rencontrés par l’individu (Collignon 1996). Le savoir, comme le monde, représentent alors des concepts essentiellement subjectif (Collignon 1996; Stevenson 2006). L’acquisition des connaissances par les individus découle de l’expérience personnelle de ces connaissances, ou du récit de ces connaissances (Bielawski 1996).

L’agencement d’éléments fondamentalement personnels d’expérience et de savoir en un tout collectif entraîne une tension certaine. Stevenson l’exprime ainsi : « how can such epistemological individualism be reconciled with the current tendency to speak collectively of Inuit traditional knowledge, Inuit culture, and Inuit history? (Stevenson 2006, 174) »

De ‘parler collectivement des savoirs traditionnels inuit, de la culture inuite, et de l’histoire inuite’ passe par la cristallisation d’éléments fluides et contextuels des vécus individuels en des emblèmes collectifs qui, s’ils possèdent une portée culturelle certaine, n’en demeurent pas moins des marqueurs assez statiques – voir essentialistes – de l’identité (Briggs 1997).

En outre, les emblèmes mobilisés dans la construction d’une identité et d’une mémoire commune tendent à exalter un type particulier de vécu inuit (Graburn 2006; Searles 2001; Searles 2006; Stevenson 2006; Wachowich 2006). Les activités de subsistance territoriale dites ‘traditionnelles’, et particulièrement la chasse, présentent une force identitaire particulière – la pratique régulière de ces activités est comprise comme nécessaire au statut

de 'vrai Inuit' (Searles 2006). Les chasseurs actifs et compétents, s'ils subissent souvent une précarité financière liée à leurs activités de subsistance (voir Searles 2001; Wenzel 1995; 2000), n'en demeurent pas moins auréolés d'un certain prestige culturel – ils représentent la tradition et l'identité commune des Inuit, ce qui les distingue des *Qallunaat*. Searles note d'ailleurs que « active hunters and fishers [are] the de facto experts of Inuit identity and de jure experts on tradition and culture » (Searles 2006, 96).

Cet effort de définition identitaire, basé sur des symboles somme toute statiques, est ancré dans des dichotomies conceptuelles (Inuit vs *Qallunaat*, tradition vs modernité, subsistance vs capitalisme (voir Dahl 1989), etc). De telles dichotomies tendent à marginaliser les récits et expériences des individus qui répondent moins au modèle de 'vrai Inuit' – notamment ceux qui ne pratiquent pas – ou peu – les activités de subsistance traditionnelle, particulièrement la chasse (voir Graburn 2006; Searles 2006; Stevenson 2006). Searles (2001; 2006) discute du cas des individus qui, résidant dans des communautés plus urbanisées et actifs au sein d'un système économique capitaliste, ont peu d'opportunité de performer les activités associées à la vie 'traditionnelle' sur le territoire. Selon Searles, le discours associant identité inuite à la vie sur le territoire, et particulièrement aux activités de chasse, crée chez ces individus une dissonance certaine liée au fait que leurs vécus ne correspondent pas aux emblèmes de la culture et de la mémoire collective (Searles 2001; 2006).

Dans le cas des femmes, il semble que la tension entre expérience individuelle et récit collectif soit double. La dissonance entre vécu quotidien et emblèmes culturels basés sur des symboles de subsistance sur le territoire est évidente chez plusieurs femmes. Les femmes inuites occupent en effet une grande proportion des emplois salariés à horaires fixes, ce qui limite leurs capacités à participer aux activités territoriales (Condon and Stern 1993; Dahl 1989; Dowsley et al. 2010; Nuttall 1998b; Wenzel 2000 - voir aussi chapitre 1).

Kuokkanen (2007), dans sa discussion des femmes Sami, souligne la difficulté pour ces femmes à concilier d'une part les besoins concrets associés à la vie en contexte capitaliste contemporain – par exemple, le besoin d'occuper un emploi salarié –, et d'autre part les

impératifs culturels associés à un discours identitaire ancré dans la tradition et le territoire. Elle indique ainsi que

In daily life, Sami women are often torn between two sets of demands. On the one hand, they are required to uphold cultural values and customs connected with the traditional subsistence economy and on the other, they are required to fulfill the expectation placed upon contemporary women.

(Kuokkanen 2007, 73)

Cette idée de tension entre vécu quotidien et identité culturelle fait écho à la réflexion présentée dans le deuxième chapitre de ce mémoire, où je discute de la notion de complémentarité et de genre (voir pg. 95). Dans les deux cas, le fait que l'identité (comme femme, ou comme Inuite) passe par la mobilisation d'emblèmes ancrés dans un carcan conceptuel binaire présente des effets limitant pour l'appréhension et l'expression de la multiplicité des vécus, et ce particulièrement en contexte contemporain.

Par ailleurs, la tension entre les expériences individuelles des femmes et le récit collectif inuit est doublée du fait que les emblèmes qui alimentent ce récit sont majoritairement puisés dans le domaine d'activités des hommes (voir Desbiens 2010; Nuttall 1998b; Rodrigue and Ouellette 2007; Shannon 2006). Les activités des femmes, moins spectaculaires et effectuées souvent à moins grande échelle, tendent à ne pas être articulées ni surtout politisées de la même façon (Desbiens 2010).

Les cueilleuses que j'ai rencontrées à Inukjuak évoquaient leurs activités de récoltes comme des sources de bien-être émotif – de plaisir, de détente – dans lesquelles résonne l'attachement au territoire. Cette valeur thérapeutique du territoire est impartie aux petits fruits en tant que produits territoriaux – elle devient partie prenante de la charge affective portée par les fruits alors qu'ils circulent au sein des réseaux familiaux/communautaires (voir chapitre 2). Si, par ces processus, les petits fruits acquièrent une valeur affective,

identitaire et culturelle certaine, ils n'étaient pas nécessairement présentés par les femmes comme un emblème de leur identité en tant qu'Inuites.

Ainsi, le choix des femmes d'aller cueillir n'est pas nécessairement motivé par un sentiment d'urgence culturelle, comme c'est le cas par exemple lorsqu'il est question d'aller camper. Ces moments familiaux passés sur le territoire représentent pour les Inuit un symbole fort du mode de vie et de la tradition (Ellanna 1990; Graburn 2006; Searles 2006). Searles explique que

Many Inuit believe that outpost camps symbolize a more authentically Inuit existence, because they resemble, to some extent, how Inuit lived prior to their displacement to government- built and government-run towns and settlements.

(Searles 2006, 91)

Dans le contexte de la vie contemporaine en communautés, ces moments sur le territoire représente les bastions d'une culture perçue – souvent par les individus inuit eux-mêmes – comme sévèrement menacée (Graburn 2006; Searles 2006; Stevenson 2006). D'aller camper revêt alors une dimension morale – celle de raviver la culture en créant des moments où les individus peuvent expérimenter les activités emblématiques d'un mode de vie authentiquement inuit. C'est à cette dimension morale des activités territoriales – et particulièrement des sorties de camping sur le territoire – que Stevenson (2006) fait référence par l'expression d'une 'injonction éthique à se rappeler' (Stenvenson 2006).

Plusieurs auteurs (par exemple Ellanna 1990 et Searles 2006) font référence à la valeur thérapeutique de ces séjours sur le territoire pour les Inuit. Cette valeur n'émane pas uniquement du bien être associé à la détente de s'éloigner de la communauté et de son rythme plus contraignant – elle semble principalement être lié à ce processus de (re)création d'une mémoire culturelle, qui entraîne une forme de ressourcement identitaire (voir Searles 2006).

A Inukjuak, des programmes existent visant à encourager les individus inuit à faire cette expérience culturelle du territoire. Un de ces programmes consiste à emmener des jeunes de la communauté camper avec des aîné-es pour des blocs d'une semaine durant l'été. Au cours de ces semaines les jeunes apprennent entre autres à se familiariser avec les activités de subsistance et les aptitudes nécessaires à la survie sur le territoire. Ce programme, très apprécié des jeunes que j'ai rencontrés, représente un acte performatif par lesquels la mémoire culturelle est créée. Pour illustrer ce point, j'aimerais faire référence à une conversation que j'ai eue avec une adolescente d'Inukjuak, à son retour d'un de ces camps. Voyant mon embarras à répondre à sa question « What's your culture? », cette adolescente me déclara : « For exemple, my culture is sewing, and sleeping under caribou tents ».

Une telle compréhension de l'identité culturelle présente un contraste inévitable et difficilement réconciliable entre les éléments de tradition emblématisés (coudre, ou dormir sous la tente de caribou) et le quotidien vécu par les jeunes de la communauté. D'ailleurs, ces mêmes activités qui dans le contexte du camp sont imparties d'une valeur culturelle perdent souvent cette valeur aux yeux des jeunes lorsqu'ils et elles sont de retour dans la communauté.

C'était le cas notamment pour la cueillette des petits fruits, une activité généralement appréciée pendant les séjours sur le territoire. Hors, dans le contexte de la communauté, cette même activité était perçue par plusieurs jeunes filles rencontrées comme ennuyeuse et pénible. Cette réaction semble indiquer que la valeur culturelle des pratiques de cueillette est en partie contingente à ce qu'elles impliquent une expérience territoriale particulière où les symboles de la tradition sont mis à l'avant plan, par exemple lors des camps.

Les emblèmes culturels et la diversité des vécus

S'il existe un discours identitaire fort chez les Inuit, ancré dans un effort collectif de création et de célébration d'emblèmes, ce processus de construction culturelle est un phénomène hétérogène qui comporte son lot de voix dissidentes. Graburn note ainsi que

« In the last forty years of growing multicultural awareness, Inuitness is often a set of fragmented and contested suppositions, which are constantly changing. » (Graburn 2006, 153)

Les femmes rencontrées à Inukjuak, bien qu'attachées aux emblèmes collectifs de l'identité et de la culture inuite, expriment une vision critique de ces emblèmes et des tensions liées aux impératifs de la vie dans le contexte de l'économie de marché contemporaine. C'est que, dans les mots de Briggs : « The consequence of using said emblems, setting up such opposite and evaluating all one's behaviour by ethnic standards is that it becomes impossible to live in a live, changing cultural world. » (Briggs 1997, 232)

Dans le premier chapitre de ce mémoire, j'évoque la difficulté des femmes – surtout celles occupant un emploi régulier – à trouver le temps nécessaire à leurs activités de cueillette. Cette difficulté est amplifiée du fait que le dimanche représente traditionnellement une journée tabou pour le travail – incluant les activités de subsistance.

L'extrait d'entrevue suivant illustre cette difficulté, et les tensions qui en découlent :

People prefer not to [go berry picking on Sunday] , I don't know for why but *auka*⁸ *laugh*... I guess they want to respect the church time, and they tell you you're supposed to go to church on Sundays and you're not allowed to berry pick. The elders are very strong, with that. Even with sewing, or whatever. Or knit, or whatever [...] So Sundays are very relaxed. Well some still go, no matter what people say. And some still sew on Sundays, but I don't do that, cause my mom doesn't want me to *laugh*.

Les femmes que j'ai rencontrées à Inukjuak semblent particulièrement sujettes à expérimenter de telles tensions dues à leur génération. Wenzel (2000), dans sa discussion

⁸ Les femmes que j'ai rencontrées expriment souvent un sarcasme ou un sous-entendu plus ou moins humoristique par un *auka* (non) suivi d'un rire. Je comprends cette expression comme une indication que l'énoncé qui la précède doit être compris à plus d'un niveau.

des systèmes familiaux de partage à Clyde River, Nunavut, avance que les jeunes femmes, de par leur obligation à partager leurs ressources (souvent économiques), sont désavantagées au sein de ces systèmes. Wenzel attribue ce désavantage au statut relativement bas des jeunes femmes dans la hiérarchie familiale, lié à leur genre et à leur âge (Wenzel 2000).

Cette interprétation de Wenzel semble ignorer des pans importants du vécu de ces femmes, notamment la valeur affective de la nourriture reçue au sein des réseaux familiaux de partages, et l'importance de ces réseaux dans l'ancrage et la continuité culturelle pour les jeunes femmes et leurs enfants. Il n'en demeure pas moins que le discours de ces femmes expriment des éléments de contestation d'emblèmes qui, bien que brandis comme impératifs culturels par un discours collectif, représentent souvent une source de frustration pour elles.

L'idée de partage – un emblème identitaire fort, tel que discuté ci-haut et dans le chapitre 2 – émergeait fréquemment dans mes conversations avec ces femmes. Elles exprimaient souvent un degré d'exaspération face aux demandes répétées en fruits ou en ressources nécessaires à la cueillette (Honda, essence, argent, etc) passées à la radio. Cette exaspération menait quelque fois à un rejet de cet emblème, par exemple dans la conversation suivante :

Laurence : Did somebody give some [arpik] to you?

Participante: No. I never ask for anything from anybody. I'm too proud! *Auka*
laugh But, if I want to buy some I'll buy some.

Laurence: Ah yeah? Do you ask on facebook sometimes?

Participante: Hum hum

Dans le discours de cette femme, faire appel à l'impératif éthique inuit du partage perd son prestige de symbole d'appartenance culturelle. Ainsi, de *ne pas* participer à cette pratique

devient une source de fierté, par laquelle mon interlocutrice se distancie d'un trait culturel qu'elle perçoit comme exaspérant.

Une autre façon pour les femmes d'exprimer la dissonance ressentie entre l'importance culturelle des emblèmes identitaires inuit et le malaise à réconcilier ces emblèmes avec le vécu et les obligations quotidiennes était de simplement prendre position, et déclarer « I'm not traditional ».

Par ailleurs, les éléments du vécu brandis en emblèmes culturels demeurent, après tout, des éléments du vécu. Lorsque sortis d'un contexte de discours collectif identitaire, les traits emblématisés – par exemple les sorties sur le territoire, ou la consommation de la nourriture – reprennent leur flexibilité et leur logique naturelle (*commonsensical*), c'est-à-dire qu'ils redeviennent plutôt des produits de l'habitus que d'un effort discursif conscient.

Briggs, dans sa discussion des traits emblématisés, déclare que « traits may lose emblem status altogether and return to the ranks of ordinary culture traits, which have primarily pragmatic value » (Briggs 1997, 233). Ainsi, si la valeur culturelle et affective des petits fruits réside en grande partie dans le fait qu'ils sont produits du territoire vécu (voir chapitre 2), il est également possible de les apprécier en dehors de ce contexte, tel qu'illustré par l'extrait d'entrevue suivant :

Participant: All winter I had blueberries, with salmon, with mayo.

Laurence: Where did you get the blueberries from in the winter?

Participant: The store. We had [fresh blueberries] all winter Which was... we were lucky! Some of them were rotten but not most of them.

Laurence: Hum... Were they expensive?

Participant: Yep. I have an expensive taste *laugh* Cause I just love those berry and fish together.

Ce jeu de va et vient, entre emblème identitaire et trait banal, assure la flexibilité nécessaire à la continuité dans un monde culturel en constantes mutations (Briggs 1997). En effet, les petits fruits, lorsque revêtus d'une valeur emblématique, sont insérés dans un ensemble de pratiques assez rigoureusement délimité et où les éléments de la tradition sont mis de l'avant – par exemple le partage, ou la préparation de plats considérés comme traditionnels.

Or, cette rigidité des pratiques, si elle contribue fortement à réitérer la valeur identitaire des petits fruits comme symboles d'un mode de vie typiquement inuit, devient insoutenable lorsque confrontée aux circonstances changeantes du quotidien dans un contexte social et culturel en mutation. Ainsi, c'est souvent une vision plus flexible et terre-à-terre (*commonsensical*) des petits fruits et des pratiques associées qui prédomine au jour le jour.

Plusieurs femmes, par exemple, ont fréquemment accès aux petits fruits par le biais d'une transaction monétaire. Également, plusieurs d'entre elles expérimentent la combinaison des petits fruits et des mets venus d'ailleurs, tel qu'illustré par le témoignage suivant :

Participant: But I have tried to make akpik cheesecake.

Laurence: Oh, really?

Participant: I was googling on the internet how to make it and it was ok, but I think I needed to try another recipe. Cause it wasn't that good, like I was expecting [...] Another word for it is bakeapple, so that's what I googled. And there was quite a few recipes.

Ces deux visions des fruits – comme emblèmes et comme traits banals – sont cruciales à la continuité culturelle. D'une part, la célébration des petits fruits et des pratiques qui y sont reliées comme symboles d'une tradition particulière fournit un ancrage identitaire fort pour les individus inuit. D'autre part, la flexibilité offerte par une vision plus terre à terre permet de maintenir l'expérience et la connaissance des petits fruits nécessaires à la perpétuation des pratiques associées.

Du capitalisme et des petits fruits

La mobilisation de traits ou d'actions individuelles – par exemple, aller chasser et partager le produit de la chasse – comme symboles d'une culture partagée fait partie d'une stratégie plus vaste de résistance envers les menaces d'une inévitable modernité capitaliste *Qallunaat* pour l'identité inuite. Graburn note que « Inuit are concerned – almost hypersensitive – about the survival of “their culture” and thus very self-consciously engaged in conversations about and pursuing activities aimed at ensuring the perpetuation of their culture. » (Graburn 2006, 139)

En insistant sur la résonance culturelle de certains traits ou activités, de tels efforts visent d'une part à renforcer une identité collective, mais également à promouvoir la conservation d'un certain mode de vie et de certains savoirs considérés inhérents à cette identité – the 'Inuit way' (voir Searles 2006).

Ces préoccupations sous-tendent la mise en place d'institutions de gouvernance inuite. Suite à différentes ententes gouvernementales, certains groupes inuit ont acquis une plus grande souveraineté au sein de leurs structures de gouvernance. La création du territoire du Nunavut notamment a permis aux Inuit d'accroître leur autonomie par rapport au gouvernement fédéral, entre autre en créant des institutions politiques ancrées dans l'idée de *Inuit Qaujimajatuqangit* – un concept vaste visant à englober les différents éléments des savoirs et de la tradition inuite (Searles 2006; Stevenson 2006).

Au Nunavik, un des résultats de la Convention de la Baie James et du Nord du Québec (1975) fut la création par le gouvernement du Québec d'un programme visant à promouvoir le maintien des pratiques inuites de subsistance, particulièrement la chasse et la pêche (Kishigami 2000; Martin 2003). A travers ce programme, chaque village nordique a pu obtenir un bateau de chasse communautaire, et peut fournir aux chasseurs locaux une aide financière pour poursuivre leurs activités de subsistance. En échange, ceux-ci s'engagent à céder une partie de leurs prises aux gestionnaires du programme – ces prises sont ensuite

redistribuées aux différents ménages de la communauté (Kishigami 2000; Martin 2003). Ce programme de soutien à la chasse est un exemple de stratégies développées au sein d'institutions de gouvernance dans le but d'assurer une certaine pérennité de pratiques territoriales typiquement inuites et de la valeur identitaire attachée à ces pratiques. Bien que ce programme vise particulièrement à faciliter les activités de chasse, les cueilleuses d'Inukjuak peuvent parfois en bénéficier, tel que relaté par le témoignage suivant :

Our [Hunter Support] usually set out the boat and... Last year they were saying that they want to have a list of the names of the ones who wanted to go berry picking. Three years ago I did, two years ago I didn't go.

Ce type d'orientation des institutions de gouvernance inuites permet la perpétuation de pratiques territoriales de subsistance en contexte contemporain, dans lequel l'accès aux ressources nécessaires à ces pratiques – par exemple un véhicule, du carburant, des munitions, etc – s'accompagne obligatoirement d'un accès à des ressources monétaires. Ainsi, le programme d'aide aux chasseurs sert en quelque sorte de vecteur d'insertion des pratiques territoriales de subsistance au sein d'une organisation sociale de plus en plus institutionnalisée et basée sur une économie de marché.

Ce processus 'd'institutionnalisation de la tradition' (Wachowich 2006) performe une action double. Tel qu'illustré ci-haut, il permet aux Inuit d'assurer une continuité dans leurs pratiques territoriales et culturelles, et de maintenir un ancrage identitaire dans le tourbillon des forces mouvantes de la modernité. Par ailleurs, cette action de préservation est elle-même basée sur le processus de construction identitaire et d'emblèmes culturels. C'est par ce processus que sont sélectionnées les parcelles de tradition qui, considérées comme particulièrement représentatives du mode de vie passé, sont activement protégées au sein des institutions et sont projetées comme symboles de l'identité commune.

En tâchant de bâtir un pont entre pratiques territoriales déroulant d'un mode de vie axé sur le territoire et économie de marché contemporaine, les efforts d'intégration et de protection des

pratiques inuites de subsistance au sein des institutions de gouvernance mettent en évidence des dissonances profondes qui sous-tendent le vécu des individus. J'ai mentionné plus tôt le paradoxe inhérent à la création d'emblèmes culturels collectifs inuit basés sur des savoirs et des expériences fondés dans une épistémologie foncièrement individualiste (voir Stevenson 2006). Au-delà de ce paradoxe, les efforts d'institutionnalisation des pratiques dites traditionnelles font résonner des tensions liées aux impératifs difficilement réconciliables d'un mode de vie axé sur la subsistance territoriale d'une part, et d'autre part de la participation à l'économie de marché.

Question d'argent

À Inukjuak, comme ailleurs dans l'Arctique, l'intégration des modes de subsistance dans l'économie de marché implique que la plupart des ressources nécessaires à la vie sont acquises par transfert d'argent. Ainsi, à ma question 'est-ce dispendieux d'obtenir du carburant pour aller cueillir?', une cueilleuse me répondit :

Well... we have to pay gas all the time. 'Cause I use my Honda to do everything. So I'm not really sure how to put a price on that. It's an everyday expense. We just buy it when it's [empty and] refill it and I don't really know how to say I spent that much on gas for berry picking, 'cause we buy it a lot, for even our boat motors and skidoos.

Par ce témoignage, cette cueilleuse illustre que les besoins monétaires – par exemple, liés à l'achat de carburant – n'ont en eux-mêmes rien d'exceptionnel. En effet il n'est désormais plus envisageable d'accomplir les activités de la vie courante – incluant les activités territoriales de subsistance – sans avoir accès à de l'argent.

En plus d'obtenir du carburant pour un véhicule, les activités contemporaines de cueillette impliquent plusieurs impératifs logistiques qui nécessitent un apport en argent, par exemple préparer des provisions ou obtenir du gardiennage pour les enfants.

L'accès à l'argent revêt ainsi une importance critique pour tous les individus. Les communautés contemporaines sont caractérisées par des réseaux parallèles et interconnectés: d'une part l'économie de marché, où l'argent sert d'agent de médiation abstrait de transfert des ressources, et d'autre part les réseaux familiaux de partage dans lesquels transitent la nourriture territoriale, mais également les ressources nécessaires à l'obtention de cette nourriture – incluant l'argent (Dahl 1989).

Les individus qui se dédient plus activement aux activités territoriales de subsistance dépendent d'un lien à l'économie de marché souvent établi à travers les réseaux familiaux de partage (Wenzel 2000). A travers ces réseaux, l'ensemble des membres peuvent bénéficier des produits territoriaux – particulièrement de la viande – découlant des pratiques territoriales de ces individus, qui eux-mêmes obtiennent les ressources nécessaires à ces pratiques par le biais de membres du réseau qui participent plus activement à l'économie de marché (Dahl 1989; Searles 2002; Wenzel 2000).

Cet échange, nécessaire à la poursuite d'activités de subsistance coûteuses, est basé sur la valorisation de ces activités – et des produits territoriaux qui en découlent – par l'ensemble des membres des réseaux de partage. Ainsi, c'est la valorisation de ces activités, autant du point de vue nutritif que culturel et identitaire, qui permet leur perpétuation en fournissant aux individus qui les performant un accès à l'argent. Les processus d'institutionnalisation de la tradition, par lesquels certaines activités sont valorisées et projetées comme symboles identitaires, sont donc nécessaires à la perpétuation de ces activités, et ce autant au niveau familial qu'à l'ensemble de la communauté.

Wachovich (2006) discute d'exemples dans lesquels des activités territoriales de subsistance – et le mode de vie qui y est associé – sont ainsi valorisées et projetées. L'auteure présente entre autres des projets de documentation de la tradition orale et des productions vidéo documentant des pratiques territoriales traditionnelles dans la

communauté d'Igloodik, au Nunavut. Ces projections culturelles et identitaires mobilisent les pratiques de subsistance comme emblèmes d'appartenance à une cosmologie et un mode de vie opposés à celui des *Qallunaat*, c'est-à-dire pleinement intégré dans une modernité capitaliste (Wachovich 2006).

Les exemples mis de l'avant par Wachovich mettent en relief le paradoxe sous-tendant de tels efforts de valorisation, puisque les pratiques ainsi exaltées et protégées – et le mode de vie et la cosmologie desquels découlent ces pratiques – sont contingents au soutien financier d'individus et d'institutions, eux-mêmes fermement ancrés dans l'économie de marché. Wachovich note ainsi que :

The paradox inherent in this financial and cultural exchange is that while people are increasingly promoting themselves as traditional hunters in the modern world system, it is nevertheless the case that without the added income from these projects, many Iglulingmiut would be unable to afford to buy snowmobiles, guns, and gasoline in order to hunt on the land.

(Wachovich 2006, 135)

Ainsi, si une pratique territoriale est érigée en tant qu'emblème identitaire inuit en réaction à un système économique et une organisation sociale capitaliste, il n'en demeure pas moins que la survie de cet emblème – porteur de continuité culturelle – dépend de son lien à l'économie de marché. Ce lien, garant de l'accès à l'argent, est lui-même maintenu par la force et la résonance de l'emblème, déterminant la volonté des individus et des institutions à le protéger et à le promouvoir.

Cet effort commun de valorisation et de préservation des activités territoriales considérées comme traditionnelles ne va pas sans heurts, liés entre autres aux différentes positions des individus au sein des systèmes économiques parallèles et interconnectés – c'est-à-dire l'économie de marché et l'économie familiale de partage.

Celles et ceux qui détiennent des emplois salariés réguliers, si ils et elles ont accès à un réseau de partage, y injectent souvent l'argent nécessaire aux pratiques territoriales de subsistance (voir Searles 2002; Wenzel 2000). Par ailleurs, ces individus, de par leurs obligations professionnelles, manquent souvent de temps et de flexibilité pour s'adonner de façon régulière à ces pratiques.

Cette situation entraîne une certaine frustration, notamment par rapport à celles et ceux qui dépendent d'un apport financier pour maintenir leurs activités territoriales (voir Searles 2001). Cette frustration est illustrée par l'extrait d'entrevue suivant :

Ah... I hear it all the time on the radio. 'I want to rent a honda cause I want to go berry picking and ah... I need gas money, or...' I hear that too. [People asking] to 'borrow' money to buy gas cause they want to go berry picking. *sigh* I guess it's more for people who don't really work and would like to go... Well they have more time to go out on the land, but don't really have the income. So... if you have a job, you have money to buy gas, but you don't have the time. And then... *laugh* And then you don't have a job, you can go all the time, and then you have no money to buy gas!

Question de temps

Une autre tension importante entre les cosmologies capitaliste et inuite émerge dans la notion du temps. Tel que discuté dans le premier chapitre, la participation active dans l'économie de marché implique pour les individus de réconcilier les demandes en temps associées aux activités de production 'traditionnelle' (sur le territoire), et celles découlant de l'intégration dans l'économie de marché (le travail salarié).

Or, la poursuite de ces deux types d'activités (capitalistes vs territoriales) implique des difficultés non seulement liées au manque de temps, mais également à la compréhension du temps. L'économie de marché est basée sur une perception du temps comme un processus linéaire et clairement délimité. C'est ce modèle qui nous permet d'organiser le travail, la

production et les investissements – l’argent servant ici d’unité abstraite d’orchestration de ces éléments. À la base, ce modèle repose sur le postulat que la valeur future du capital peut être planifiée et contrôlée, et donc que le futur représente une extension prévisible du présent. Gombay (2012) explique cette perspective :

The temporal model of monetized economics is founded on existential inauthenticity; money’s function as a store of value not only encourages us to live with a constant eye to the future, but also presumes that that future is something over which we have control. (p. 31)

À l’inverse, la cosmologie inuite appréhende le temps comme un élément fluide, circulaire et inséparable à la notion de lieux. Les événements, se déployant de façon récurrente, résonnent les uns dans les autres et dans les lieux desquels ils émanent, et par-là même créent et rythment le temps (Gombay 2012). Les lieux sont ainsi créateurs et porteurs du temps, et les éléments qui constituent ces lieux sont toujours imprévisibles. L’expérience inuite du temps est ancrée dans un territoire où « la norme est la transformation, la modification permanente et souvent imprévisible du milieu. (Collignon 1996, 160) »

Cette expérience détermine l’idée de compétence chez les individus, qui consiste entre autre en la capacité à réagir promptement et adéquatement aux éléments environnants. En effet Le fait de dépendre ainsi non seulement du milieu, mais d’un milieu immédiat – puisqu’imprévisible – implique que les individus compétents réagissent de façon adéquate aux circonstances du présent.

Cette perspective contraste fortement avec des visions autres de la subsistance, par exemple l’agriculture où la compétence des individus impliqués passe en partie par leur capacité à prévoir et à contrôler les récoltes futures (Gombay 2012). Les notions de prévision et de contrôle sont en effet contraires à l’idée de compétence inuite, non seulement parce que le territoire est lui-même imprévisible et incontrôlable, mais également parce que la

subsistance des Inuit repose sur des relations à l'environnement qui doivent être constamment renouvelées.

La subsistance des Inuit sur le territoire dépend de la générosité et la bienveillance des animaux. Celles-ci ne sont jamais acquises, et doivent être continuellement entretenues par la bonne conduite des humains entre eux et envers leur environnement (voir par exemple Fienup-Riordan 2007). Dans ce contexte, tâcher de prévoir le futur, c'est-à-dire assumer que les circonstances du futur peuvent être extrapolées à partir du présent, est non seulement vain – puisque les relations à l'environnement peuvent changer à tout moment – mais également périlleux. En effet, d'ambitionner sur les relations actuelles à l'environnement pour prévoir le futur représente en soi une forme d'irrespect, qui peut mettre en péril l'harmonie entre les Inuit et le milieu, particulièrement les espèces animales (Dowsley et Wenzel 2008; Gombay 2012).

Gombay note ainsi que « Fundamentally, then, the economic system of Inuit is predicated on recognizing their very limited capacity to rule the environment, and in fact people are actively discouraged from thinking they have such control » (Gombay 2012, 27).

L'idée de compétence inuite, basée sur la conscience de l'imprévisibilité du territoire et du temps, est difficile à réconcilier avec la réalité du travail salarié. Je discute dans le chapitre 1 des contraintes qu'implique ce type de travail pour les cueilleuses de petits fruits. Ces contraintes ne se limitent pas au manque de temps, mais aussi au fait que le travail salarié structure le temps de façon inflexible. Pour les cueilleuses occupant un emploi régulier, les plages horaires pouvant être consacrées à la cueillette sont clairement limitées à des moments précis du jour et de la semaine – et ce, en assumant que d'autres demandes plus pressantes ne viennent pas accaparer ces moments.

La structure du temps imposée par la participation dans l'économie de marché complique les activités de cueillette, puisque les périodes pouvant être consacrés à ces activités ne correspondent pas nécessairement aux périodes où les conditions du milieu sont optimales. Cette complication est illustrée par l'extrait d'entrevue suivant :

It's a really nice day when you're working, and you wait till five o'clock, and then five o'clock, you have to go to a store, and then... do this, and do that, and then... before you know it it's dark. And then you can't go anymore.

La compréhension du temps contrôlable – c'est-à-dire structuré et prévisible – découlant d'une cosmologie capitaliste, occasionne alors des tensions profondes avec l'idée de compétence discutée ci-haut, et les impératifs même d'une pratique territoriale. Gombay décrit ces impératifs en ces termes :

People must recognize that [the] elements are never static. Success is mainly about reacting appropriately at any moment when circumstances are aligned. [...]

It means that to assume authority over time is ill-advised, for the more one presumes control, the less flexibility one has to respond to uncertainty and surprise.

(Gombay 2012, 25 et 30)

Les cueilleuses doivent gérer les tensions et les frustrations qu'entraîne la structure rigide et prévisible de leur temps, qui s'accorde mal avec les opportunités environnementales de cueillette – c'est-à-dire les moments de soleil et de vent, particulièrement après l'orage. Le fait que la saison des fruits est courte – surtout pour la chicouté – exacerbe ces tensions, puisque de manquer quelques journées idéales de cueillette peut compromettre la récolte de l'année. L'extrait d'entrevue suivant illustre la frustration découlant de la dissonance entre temps capitaliste et pratiques territoriales :

Unless you decide not to work and go out *laugh* I've never done that before, no. I wish I did, but I didn't. *sigh* Yeah, [some people] do. It's tough when you're working at the child care centre and you work in the office and they call

in sick and go berry picking and... I know I want to do the same thing but I'm not... Well I'll say... do it at least one time and then you're good *laugh*

Tel qu'expliqué par cette cueilleuse, de ne pas rentrer travailler représente une stratégie par laquelle certains individus peuvent accommoder les besoins en flexibilité et en temps inhérents à une compétence territoriale. Cette stratégie répond ainsi à un objectif qui va au-delà de profiter de journées de beau temps. Elle est en fait le symptôme d'un malaise plus profond, lié à la difficultés pour les individus inuit – notamment pour les cueilleuses – d'être à la fois compétents selon les impératifs territoriaux et culturels qui leurs sont propres, et soumis aux impératifs temporels de la contemporanéité capitaliste.

Conclusion

[À] l'instant même où la gorgée de thé mêlée de miettes de gâteau toucha mon palais, je tressaillis, attentif à ce qui se passait d'extraordinaire en moi. Un plaisir délicieux m'avait envahi, isolé, sans la notion de sa cause. [...] Et comme dans ce jeu où les Japonais s'amuse à tremper dans un bol de porcelaine rempli d'eau, de petits morceaux de papier jusque-là indistincts qui, à peine y sont-ils plongés s'étirent, se contournent, se colorent, se différencient, deviennent des fleurs, des maisons, des personnages consistants et reconnaissables, de même maintenant toutes les fleurs de notre jardin et celles du parc de M. Swann, et les nymphéas de la Vivonne, et les bonnes gens du village et leurs petits logis et l'église et tout Combray et ses environs, tout cela qui prend forme et solidité, est sorti, ville et jardins, de ma tasse de thé.

(Proust 1987, 1:57 & 59)

J'ai débuté ce mémoire par un portrait des concepts et questionnements propres à la littérature d'études inuites qui ont animé mon projet de recherche. J'ai discuté notamment des différentes compréhensions du genre, ainsi que des représentations des activités, des contributions et des territoires des femmes inuites qui en découlent. C'est également dans cette optique que j'ai abordé la question de la subsistance et du partage, en contexte historique et contemporain.

J'aimerais maintenant revenir sur ces aspects de la littérature tels que présentés en introduction, et souligner des contributions et des nouveaux questionnements apportés par ce mémoire.

Je m'attarde tout d'abord aux ramifications nées de l'idée de compétence, discutée premièrement en introduction, développée plus avant dans le chapitre 1, et sous-jacente à l'ensemble du mémoire. Particulièrement, j'avance que l'idée de compétence permet de se distancier de structures analytiques binaires et contraignantes par rapport à la répartition des tâches selon le genre, et ainsi de développer une compréhension plus texturée des contributions des femmes – et de leurs impacts sur l'identité culturelle et genrée.

Deuxièmement, j'explore des avenues alternatives de représentation de la séparation de l'espace selon le genre qui sont mises en lumière par les activités de cueillette et de partage des petits fruits. J'avance notamment que l'expérience des petits fruits par les femmes d'Inukjuak transcende une idée de polarisation des domaines publics et privés, domaines qui seraient projetés respectivement dans les concepts de territoire et de foyer.

Finalement j'aborde la question de la valeur émotive et culturelle des petits fruits, et de leur rôle en tant qu'ancrage identitaire et vecteur de continuité culturel pour les femmes ainsi que pour l'ensemble de la communauté.

Petits fruits et compétence

L'idée de compétence constitue un leitmotiv de ce mémoire. Au chapitre 2 (voir section *Complémentarité, genre et contemporanéité*) j'avance que cette idée transcende une vision statique et polarisée du genre, puisque la compétence nécessaire aux pratiques de cueillette des femmes les pousse fréquemment à puiser dans des habiletés normalement associées au genre opposé. Je veux maintenant élaborer sur la valeur transformative de la compétence, et plus particulièrement du besoin de compétence, associé aux activités des femmes rencontrées.

J'ai discuté en introduction des représentations des activités des femmes, ainsi que de la portée de ces activités, dans la littérature d'études inuites (voir sections *Le genre inuit* et *Les femmes, la subsistance et le partage*). J'ai associé ces représentations à une compréhension binaire et hermétique qui forme la vision académique dominante du genre, incluant la répartition genrée des rôles sociaux, économiques et culturels et de l'espace.

La citation suivante, tirée des travaux de Nuttall (1991), est un exemple d'une représentation du travail, et des contributions territoriales et économiques, des hommes et des femmes, qui est étroitement ancrée dans une conceptualisation hautement polarisée. Nuttall déclare ainsi que:

Hunting is differentiated from 'work' in that it is shaped by immediate needs. [...] To hunt is to strive for something one wants and needs, and another meaning of [hunter] is 'provider'. [...] Whereas the hunter makes an effort to provide what is needed, a woman's role in subsistence activities falls within the category of 'work'. [Work] refers to 'action', something that must be finished, in the sense of a task such as scraping sealskins. [...] Furthermore, there are usually several sealskins to be scraped and washed at a given time, thereby making women's work repetitive. »

(Nuttal, 1991, 219)

Au-delà de représenter une ségrégation nette entre les rôles sociaux et économiques des hommes et des femmes, cette citation est éloquente en ce qu'elle propose l'idée d'une nature, ou essence, du travail qui serait différenciée selon le genre.

Dans les mots de Nuttall, les contributions des femmes entrent dans la catégorie du 'vrai' travail – le 'vrai' travail méritant ce qualificatif par la nature répétitive et récurrente des tâches qui le constituent. Selon cette perspective, les tâches des femmes présentent une suite d'actions qui, bien que finies en soi, sont toujours à recommencer, puisqu'elles visent à répondre à un besoin (manger, se vêtir) constamment renouvelé. Les tâches des femmes

s'imbriquent l'une dans l'autre pour former un tout infini – le quotidien – à travers lequel se perd l'unicité des gestes individuels.

Cette vision du travail des femmes implique alors un certain effacement de l'individu. Leur nature répétitive et incessante relègue les tâches accomplies à la toile de fond de l'existence – il est ainsi difficile de saisir la valeur et la portée culturelle et identitaire de chaque geste posé. Selon Nuttall, c'est d'ailleurs à l'extérieur de cette toile infinie du 'vrai' travail des femmes que se déploient les actions significatives où un besoin spécifique est identifié est rempli – par exemple par le chasseur.

Les actions du chasseur ne constituent pas un 'vrai' travail, puisqu'elles sont non seulement ponctuelles mais également imprévisibles. Répondant à un ensemble de circonstances particulières et uniques, le chasseur détermine des actions à poser dans un contexte spécifique – le moment présent – pour combler un besoin immédiat et immédiatement identifié. Présentée ainsi, la contribution du chasseur se rapproche de l'idée de compétence, exposée dans ce mémoire comme une combinaison de conscience et d'opportunité – c'est-à-dire la conscience et la rapidité de réaction d'un individu qui lui permet de saisir une opportunité, d'effectuer une tâche de façon efficace.

J'ai souligné que, si les actions des femmes se déploient de façon plus régulière et à une échelle plus réduite que celles des hommes, elles n'en sont pas moins empreintes de compétence. À l'inverse de Nuttall, les expériences des petits fruits des femmes d'Inukjuak illustrent que, loin de se perdre dans la répétition infinie et anonyme, les pratiques des femmes sont tissées des nécessités toujours uniques du contexte dans lesquelles elles se déploient.

J'ai décrit au chapitre 1 ces pratiques en termes de sens commun, c'est-à-dire la capacité à réagir de façon adéquate et efficace aux circonstances du vécu. Le sens commun dans lequel sont ancrées les pratiques des femmes est, comme je l'ai démontré, lié aux qualités de flexibilité et d'initiative, qui sont les bases de la compétence.

Ainsi cette capacité de pourvoir à ce qui manque, d'identifier un besoin immédiat et d'élaborer une réponse unique et adaptée à ce besoin - dans les mots de Nuttall : « to strive for something one wants and needs » - est à la base des activités des femmes.

J'ai cité en pages 97-98 le témoignage d'une cueilleuse d'Inukjuak relatant une sortie de cueillette lors de laquelle ses compagnes ont réussi à extirper son véhicule qui s'était entourbé. Ce récit illustre de façon éloquente les capacités d'initiative et de flexibilité – bref, de compétence – qui animent les pratiques des femmes. Par ailleurs, ce témoignage souligne également l'impact transformatif de ces pratiques pour les femmes elles-mêmes.

En effet, les nécessités auxquelles viennent répondre les pratiques des femmes impliquent pour elles non seulement un besoin d'action – par exemple, celui de désentourber un véhicule – mais également un besoin de devenir compétentes. C'est cet accomplissement – l'acquisition de la compétence – qui est célébré à la fin du témoignage :

I said 'Super women!' Yeah! Even if we were just only women. Even if we don't have men around we can do things.

Cet accomplissement est également souligné lorsque les cueilleuses mentionnent que, même si elles ne sortent qu'entre femmes, elles apportent un fusil pour assurer leur sécurité contre les loups (voir page 97).

Ainsi, non seulement les pratiques de cueillette impliquent des capacités de réaction, de flexibilité et d'initiative – de la compétence – de la part des femmes, le besoin d'obtenir les fruits auquel répondent ces pratiques crée lui-même une nécessité pour les femmes de développer cette compétence. Les pratiques des femmes deviennent ainsi une force transformatrice à travers laquelle elles agrandissent le champ de leurs actions et de leurs possibilités. Évidemment, ce raisonnement contraste avec l'idée de toile infinie et anonyme dans laquelle se perdraient chacun des gestes individuels constituant le travail et les contributions des femmes.

Petits fruits – trajectoires et territorialités

J'ai discuté en introduction de l'importance de la polarisation conceptuelle entre les espaces publics et privés pour la compréhension et la reconnaissance de la portée géographique des activités et des expériences féminines (voir section *Le genre inuit*). Selon une analyse marxiste, cette polarisation origine de la ségrégation entre les domaines de production et de reproduction, une ségrégation particulièrement marquée depuis la révolution industrielle (voir Domosh et Seager 2001).

Bodenhorn (1993) souligne l'importance de cette analyse dans la compréhension académique de l'occupation de l'espace par les femmes inuites. Selon l'auteure, cette analyse se projette en une représentation binaire de la maisonnée ou du foyer comme espace privé, et de la communauté comme espace public. Découlant de cette logique, le territoire, lieu de production, en vient à être conceptualisé comme un espace masculin, où les actions significatives – du point de vue économique et culturel par exemple – se déploient. Cet extrait des travaux de Nuttall (1991), cité en introduction, exprime cette ségrégation :

[Hunting] takes place in an environment that both gives meaning to and derives meaning from hunting. Furthermore there is a sense of uncertainty about the outcome of each hunt. In complete opposition, women's work belongs to the known domestic sphere within the community.

(Nuttall 1991, 219)

Contrastant avec cette analyse, la discussion présentée au chapitre 1 met en lumière la familiarité des femmes avec le territoire, découlant d'une occupation continue, et de laquelle elles tirent la compétence nécessaire à leurs pratiques de cueillette. Je mentionne par exemple l'écologie particulière aux différentes espèces recherchées, qui poussent les

femmes à parcourir et à connaître différents lieux. Ainsi, par leur expérience des petits fruits, les femmes établissent et maintiennent des repères et des trajectoires qui vont au-delà des limites des lieux considérés privés ou intimes.

L'analyse de Bodenhorn (1993) dépasse cette constatation, qui pourrait se résumer à dire que les activités de productions des femmes (la cueillette) se déploient dans le domaine du public (le territoire). Bodenhorn, dans sa discussion de la chasse à la baleine par les Inuipiat, en vient à la conclusion que l'espace public est créé plutôt par les animaux, et le type d'activités nécessaire à la capture des différentes espèces, que par le genre des individus performant ces activités (Bodenhorn 1993).

La cueillette des petits fruits par les femmes d'Inukjuak ne nécessite pas le même niveau de coordination des efforts de plusieurs personnes que la chasse à la baleine, telle que décrite par Bodenhorn (1990; 1993). Néanmoins, l'expérience des petits fruits, de par les trajectoires qui y sont associées, dépasse une catégorisation statique entre des espaces publics et privés.

Les petits fruits, produits et producteurs de mobilité territoriale, présentent en quelque sorte un miroir de leur origine, alors même qu'ils sont consommés dans l'intimité du foyer. L'exemple du partage des petits fruits au sein de la famille Idlout, tel que narré au chapitre 2 (voir section *Famille Idlout – le don émotif*) illustre ce lien. En effet, la portée émotive forte des petits fruits décrite par Annie Idlout (voir témoignage pg 90) provient dans ce cas du fait que, au creux de l'hiver, les petits fruits sont gages de chaleur et de lumière – symboles du territoire d'où ils proviennent. Lors de moments rituels (dans cet exemple, l'anniversaire d'un enfant) les fruits sont des éléments de confort et d'affection qui rappellent et réaffirment le lien des individus au territoire et à la famille.

Les trajectoires des fruits à travers les liens affectifs du partage présentent ainsi un écho des trajectoires des cueilleuses sur le territoire (voir figure 6).

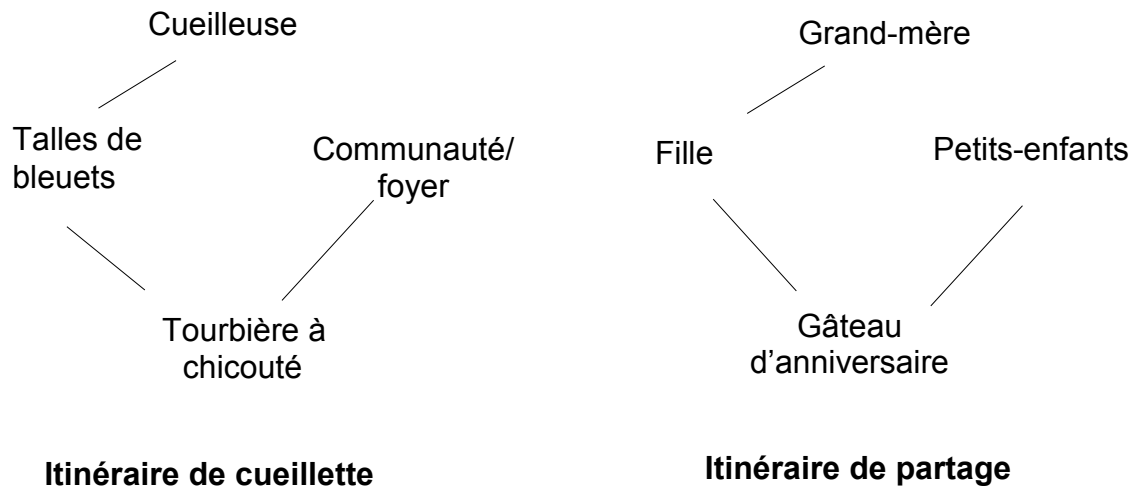


Figure 6 - Itinéraires de cueillette et de partage - exemple de la famille Idlout

L'expérience des petits fruits implique donc une création d'itinéraires qui se projettent les uns dans les autres – itinéraires sur le territoire d'un site de cueillette à l'autre, itinéraires de partage d'un individu à l'autre dans les réseaux familiaux. Par cette production d'itinéraires, les activités des femmes acquièrent une portée qui dépasse les limites statiques d'un domaine privé. Les petits fruits, et leurs trajectoires, sont créateurs de territorialité, cette « relation sociale et culturelle qu'un groupe entretient avec la trame de lieux et d'itinéraires qui constituent son territoire » (Bonnemaison 1981, 254).

Petits fruits, émotions alimentaires et continuité culturelle.

L'ensemble des récits et des expériences des femmes d'Inukjuak par rapport à la cueillette et à l'utilisation des petits fruits met en évidence une résonance identitaire, culturelle et territoriale des activités féminines qui est souvent peu reconnue au sein des études inuites. Par ailleurs, ces récits et expériences suggèrent que les petits fruits sont en eux-mêmes porteurs de sens et d'émotions, pour les femmes et pour l'ensemble de la communauté.

Cette valeur émotive associée aux petits fruits n'est pas un phénomène unique. La citation en exergue de cette conclusion illustre la puissance évocatrice de différents aliments, qui deviennent alors dépositaires de mémoire individuelle et/ou collective (voir par exemple Holtzman 2006).

De même, si les pratiques territoriales, par exemple la cueillette des fruits par les femmes d'Inukjuak, affirment et maintiennent les relations individuelles au territoire et à la culture, la consommation renouvelée des produits de ces pratiques joue un rôle crucial d'entretien de la mémoire. Bodenhorn, tel que citée en introduction de ce mémoire, déclare ainsi que « access to cash is necessary for survival; access to *niquipiaq*, real food, is necessary for social identity » (Bodenhorn 1993, 184).

L'action de manger de cette 'nourriture vraie' est impartie d'une valeur émotive profonde. J'ai discuté en introduction (voir section *Nourriture, territoire, territorialité*) et au chapitre 2 (voir section *Les petits fruits et le territoire*) les liens ressentis entre la disponibilité de certains aliments provenant du territoire inuit et le passage des saisons. Ces liens s'expriment entre autres par les sentiments de nostalgie ressentis par plusieurs individus inuit pour certains aliments, sentiments dans lesquels sont projetés la nostalgie pour les saisons passées et l'anticipation des saisons à venir.

Dans le même ordre d'idée, j'ai discuté des sentiments de rage – *cravings* – ressentis par rapport à certains aliments. Les rages alimentaires sont exprimées notamment par rapport à des aliments particulièrement appréciés – comme par exemple les *akpiks* (chicouté). Tel que discuté par Lévesque et collaboratrice (2004), cette idée de préférence rejoint souvent l'idée de disponibilité. Ainsi, le discours des femmes d'Inukjuak exprime une préférence marquée pour la chicouté, liée à la plus grande rareté de cette espèce.

Au-delà de cette résonance territoriale, les petits fruits, en tant qu'aliments familiers et symboliques du territoire connu, représentent également un gage d'appartenance communautaire et familial, d'affection et d'amour (voir Briggs 1974). Briggs déclare d'ailleurs, à ce sujet, que « Inuit, when lonely and afraid, often crave the food that

symbolizes care and are repelled by foreign food, which does not have the same association » (Briggs 1997, 229).

L'exemple d'Annie Idlout illustre bien cette valeur affective des petits fruits, qui rappellent et réaffirment les liens entre elle, sa mère et ses enfants. En offrant à ses enfants les fruits cueillis par sa mère, Annie leur attache les symboles de l'appartenance à la famille. Pour ses enfants, l'acte de manger devient alors garant d'un ancrage et d'une continuité, autant familiale que culturelle.

Dans cet exemple, la résonance affective des petits fruits est exacerbée du fait que ceux-ci sont associés à des moments rituels. Ainsi, autant la présence des petits fruits sur le gâteau ajoute une valeur à la fête d'anniversaire, autant la fête elle-même impartie une charge émotive et identitaire aux fruits. Briggs exprime ce phénomène : « It is emotionally charged personal experience that gives emblems their symbolic load and attach people to cultural identities or aliente them from these identities » (Briggs 1997, 233).

En offrant des fruits cueillis par une personne aimée, à un moment particulièrement significatif, Annie lie activement pour ses enfants les émotions associées à la famille, à l'identité et au territoire. Cet effort est particulièrement significatif dans un contexte culturel en constantes et rapides mutations.

Cette action performative est décrite par Stevenson (2006) comme une réponse à une « ethical injunction to remember ». L'auteure explique ce phénomène, par lequel « the memories that adult are trying to instill in their children are not simply the result of having lived a long and good life but are now something one must actively strive to create, the result of a certain kind of discipline one assumes, and actions one takes » (Stevenson 2006, 181).

Les petits fruits, par les sens qui leurs sont associés – autant inconsciemment que par des efforts conscients – sont ainsi vecteurs de continuité et de résilience, et ce autant pour les cueilleuses que pour l'ensemble des membres de leurs familles. Ils sont témoins de la portée des expériences et des pratiques des femmes qui, si elles sont souvent peu reconnues, sont

néanmoins critiques à l'existence des individus, des familles, des communautés et de la culture.

Pistes de recherche future

Ce mémoire, en s'intéressant aux pratiques des femmes d'Inukjuak en lien aux petits fruits, met en lumière la complexité de ces pratiques, particulièrement en contexte contemporain. Il souligne également la résonance culturelle, sociale et identitaire des fruits comme produits territoriaux de subsistance.

Par ailleurs, l'analyse présentée effleure certains éléments des expériences des femmes par rapport aux petits fruits qui n'ont pas pu être élaborés dans le cadre de ce mémoire. J'aimerais conclure en soulignant deux de ces éléments, qui m'apparaissent comme des pistes prometteuses de réflexion et de recherche future.

Premièrement, l'idée de la valeur thérapeutique et nutritive des petits fruits en eux-mêmes n'est que brièvement élaborée dans ce mémoire. J'ai discuté en profondeur de la valeur culturelle, identitaire et affective impartie aux fruits. Dans cette optique, j'ai mis en évidence l'importance des pratiques reliées aux petits fruits – incluant le partage et la consommation – pour l'appartenance des individus à la famille et au territoire.

Néanmoins, les petits fruits possèdent également une valeur pour les Inuit en tant qu'aliment, c'est-à-dire indépendamment des liens affectifs qu'ils évoquent. La nourriture territoriale est généralement perçue chez les Inuit comme détenant une valeur nutritive plus importante que la nourriture achetée. La nourriture territoriale, la viande surtout, est notamment considérée comme une source de force et de satiété inégalée par la nourriture du commerce (Lévesque et coll. 2004; Searles 2002).

La valeur nutritive des petits fruits – source de force et de santé – n'était pas au centre de ce mémoire. Néanmoins, elle était souvent suggérée dans le discours des femmes rencontrées. C'est ainsi qu'une participante, en discutant du partage des fruits, mentionna qu'elle voulait

réserver du temps pour cueillir pour un de ses oncles atteint du cancer. L'implication de ce commentaire semblait être que les petits fruits contribueraient au mieux-être de cet oncle, et donc qu'ils possèdent une valeur thérapeutique particulièrement bénéfique aux gens malades. Cette idée de la valeur intrinsèque des petits fruits comme aliments mériterait certainement d'être poussée plus avant.

Également, si j'ai abondamment discuté de la résonance identitaire et culturelle des petits fruits pour les femmes d'Inukjuak, je me suis peu attardée sur la façon dont les pratiques de ces femmes créent des lieux propices – voir nécessaires – à la résilience culturelle.

J'ai discuté plus haut de la nature répétitive des actions considérées comme typiquement féminines, et comment cette répétition est souvent associée à une idée de foyer – c'est-à-dire de lieu privé, dans lequel les actions déployées sont dépourvues de répercussions communautaires et/ou politiques. Or, la répétition même des gestes des femmes, par exemple la préparation d'aliments particuliers, crée des lieux de confort – dans lesquels les membres de la famille sont quotidiennement vêtus, logés, nourris, aimés. La répétition des gestes nécessaires à ces besoins récurrents emplit ces lieux de repères garants de sécurité affective.

Tuan décrit la portée de tels lieux : « Intimate places are places of nurture where our fundamental needs are heeded and cared for without fuss. [...] The lasting affection for home is at least partly a result of such intimate and nurturing experience » (Tuan, 1977).

C'est dans ces lieux que, dès l'enfance, sont ancrés le bien-être et le sentiment d'appartenance des individus. Ces lieux sont ainsi source de résilience, à la base même de la continuité et de la transmission culturelle. Les gestes répétés des femmes d'Inukjuak – par exemple, la préparation de la bannique, ou le nettoyage des fruits à congeler – sont créateurs de tels lieux. Dans un contexte colonial, ces gestes banals du quotidien se transforment alors en actes cruciaux de résistance.

Références

- Absolon, Kathy, et Cam Willett. 2004. « Aboriginal research: Berry Picking and Hunting in the 21st Century ». *First Peoples Child and Family Review* 1 (1): 5- 17.
- ACIA. 2005. « Arctic Climate Impact Assessment ». Cambridge University Press.
- Agren, J. 1989. « Seed Size and Number in *Rubus Chamaemorus*: Between-Habitat Variation, and Effects of Defoliation and Supplemental Pollination ». *Journal of Ecology* 77 (4) (décembre): 1080- 1092.
- Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador. 2005. « Protocole de Recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador ». Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador.
- Beaumier, Maude C., et James D Ford. 2010. « Food Insecurity among Inuit Women Exacerbated by Socio-Economic Stresses and Climate Change ». *Canadian Journal of Public Health* 101 (3) (mai 1): 196- 201.
- Berardi, Gigi. 1998. « Application of Participatory Rural Appraisal in Alaska ». *Human Organization* 57 (4): 438- 446.
- Berg, Lawrence D., Mike Evans, Duncan Fuller, et The Okanagan Urban Aboriginal Health Research Collective, Canada. 2007. « Ethics, Hegemonic Whiteness, and the Contested Imagination of ‘Aboriginal Community’ in Social Science Research in Canada ». *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies* 6 (3): 395- 410.
- Berkes, Fikret. 2008. *Sacred Ecology*. Second Edition. New York: Routledge.
- Bielawski, Ellen. 1996. « Inuit Indigenous Knowledge and Science in the Arctic ». In *Naked Science: Anthropological Inquiry into Boundaries, Power, and Knowledge*, édité par Laura Nader, 1^{re} éd., 216- 227. New York: Routledge.
- Bliss, L.C., G.M. Courtin, D.L. Pattie, R.R. Riewe, D.W.A. Whitfield, et P. Widden. 1973. « Arctic tundra ecosystems ». *Annual Review of Ecology and Systematics* 4: 359- 399.
- Boas, Franz. 1964. *The Central Eskimo*. University of Nebraska Press.
- Bodenhorn, Barbara. 1990. « “I’m Not the Great Hunter, My Wife Is” Inupiat and anthropological models of gender ». *Études/Inuit/Studies* 14 (1-2): 55- 74.
- . 1993. « Gendered spaces, public places: public and private revisited on the north slope of Alaska ». In *Landscape: Politics and Perspectives*, édité par Barbara Bender, 169- 203. Providence: Berg.
- . 2000. « It’s Good to Know Who Your Relatives Are but We Were Taught to Share with Everybody: Shares and Sharing among Inupiaq Households ». In *The Social Economy of Sharing: Resource Allocation and Modern Hunter-Gatherers*, édité par George W. Wenzel, Grete Hovelsrud-Broda, et Nobuhiro Kishigami, 53:27- 60. Senri Ethnological Studies. Osaka: National Museum of Ethnology.
- Bokhorst, J., W. Bjerke, F.W. Bowles, J. Melillo, T.V. Callaghan, et G.K. Phoenix. 2008. « Impacts of extreme winter warming in the sub-Arctic: growing season responses of dwarf shrub heathland ». *Global Change Biology* 14: 2603- 2612.

- Bondi, Liz. 1990. « Feminism, Postmodernism, and Geography: Space for Women? » *Antipode* 22 (2): 156- 167. doi:10.1111/j.1467-8330.1990.tb00204.x.
- Bone, Robert M. 2009. *The Canadian North: Issues and Challenges*. Third Edition. Don Mills: Oxford University Press.
- Bonnemaison, Joël. 1981. « Voyage autour du territoire ». *L'Espace géographique* 4: 249- 262.
- Bourdieu, Pierre. 1980. *Le sens pratique*. Paris: Les éditions de minuit.
- Braun, Bruce. 2008. « Buried epistemologies: the politics of nature in (post)colonial British Columbia ». In *Environment: critical essays in human geography*, édité par Kay Anderson et Bruce Braun, 303- 332. London: Ashgate.
- Briggs, Jean L. 1974. « Eskimo Women, Makers of Men ». In *Many sisters; women in cross-cultural perspective*, 261- 304. New York: The Free Press.
- . 1997. « From Trait to Emblem and Back: Living and Representing Culture in Everyday Inuit Life ». *Arctic Anthropology* 34 (1): 227- 235.
- . 2001. « The dynamics of “autonomy”, old and new ». In *Inuit identities in the third millenium*, by Louis-Jacques Dorais, Association Inuksiutiit Katimajit, Inc., 63- 77. Québec.
- Brumbach, Hetty Jo, et Robert Jarvenpa. 1997. « Ethnoarchaeology of Subsistence Space and Gender: A Subarctic Dene Case ». *American Antiquity* 62 (3) (juillet): 414- 436.
- Chambers, Robert. 1997. *Whose reality counts? Putting the First Last*. Bourton on Dunsmore: Practical Action Publishing.
- Collignon, Béatrice. 1993. « The variations of a land use pattern: Seasonal movements and cultural change among the Copper Inuit ». *Études/Inuit/Studies* 17 (1): 71- 90.
- . 1996. *Les Inuit: Ce qu'ils savent du territoire*. Montréal: L'Harmattan.
- . 2001. « Esprit des lieux et modèles culturels. La mutation des espaces domestiques en arctique inuit//Sense of Place and Cultural Identities: Inuit Domestic Spaces in transition. » *Annales de Géographie* 110 (620): 383- 404.
- Condon, Richard G., et Pamela R. Stern. 1993. « Gender-Role Preference, Gender Identity, and Gender Socialization among Contemporary Inuit Youth ». *Ethos* 21 (4) (décembre): 384- 416. doi:10.1525/eth.1993.21.4.02a00020.
- Dahl, Jens. 1989. « The Integrative and Cultural Role of Hunting and Subsistence in Greenland ». *Études/Inuit/Studies* 13 (1): 23- 42.
- Dawson, Peter C. 1995. « “Unsympathetic users”: an ethnoarchaeological examination of Inuit responses to the changing nature of the built environment ». *Arctic* 48 (1) (mars): 71.
- Desbiens, Caroline. 2006. « Un nouveau chemin vers les rapides : Chisasibi/La Grande comme axe de relations Nord-Sud au Québec ». *Globe : Revue internationale d'études québécoises* 9 (1): 177- 210.
- . 2007. « Speaking the land: exploring women’s historical geographies in Northern Québec ». *Canadian Geographer/Le Géographe canadien* 51 (3): 360- 372.
- . 2010. « Step lightly, then move forward: exploring feminist directions for northern research ». *The Canadian Geographer/Le Géographe canadien* 54 (4): 410- 416.

- Descola, Philippe. 2007. « Le commerce des âmes. L'ontologie animique dans les Amériques ». In *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, édité par Frédéric B. Laugrand et Jarich G. Oosten, 3- 29. Québec: Les Presses de l'Université Laval.
- Dickason, Olive Patricia. 1996. *Les Premières Nations du Canada*. Québec: Les éditions du Septentrion.
- Domosh, Mona, et Joni Seager. 2001. *Putting Women in Place: Feminist Geographers Make Sense of the World*. New York: Guilford Press.
- Dowsley, Martha, Shari Gearheard, Noor Johnson, et Jocelyn Inksetter. 2010. « Should we turn the tent? Inuit women and climate change ». *Études/Inuit/Studies* 34 (1): 151- 165.
- Dowsley, Martha, et George W. Wenzel. 2008. « “The Time of the Most Polar Bears”: A Co-management Conflict in Nunavut ». *Arctic* 61 (2): 177- 189.
- Duffy, Ronald Quinn. 1988. *The road to Nunavut: the progress of the eastern Arctic Inuit since the Second World War*. McGill-Queen's Press - MQUP.
- Dufour, Rose. 1988. *Femme et enfantement: Sagesse dans la culture inuit*. Québec: Edition Papyrus.
- Eikjok, Jorunn. 2007. « Gender, essentialism and feminism in Samiland ». In *Making Space for Indigenous Feminism*, édité par Joyce Green, 108- 123. Black Point, Nova Scotia: Fernwook Publishing.
- Ellanna, Linda J. 1990. « Seasonal variations of contemporary Alaskan Inupiat: Implications for social solidarity ». In , 4:71 - 77. Cahier d'études inuit/Inuit studies occasional papers. Fairbanks: Association Inuksiutiit Katimajit inc.
- Engels, Friedrich. 1973. « The Origin of the Family ». In *The Feminist Papers: From Adams to de Beauvoir*, édité par Alice S. Rossi, 716. New York: Columbia University Press.
- Fausto, Carlos. 2007. « Ce que manger veut dire. L'esprit de la prédation en Amazonie ». In *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, édité par Frédéric B. Laugrand et Jarich G. Oosten. Québec: Les Presses de l'Université Laval.
- Fienup-Riordan, Ann. 1990. « The invocation of tradition ». In , 4:79- 86. Cahier d'études inuit/Inuit studies occasional papers. Fairbanks: Association Inuksiutiit Katimajit inc.
- . 2007. « Compassion and Restraint: The Moral Foundations of Yup'ik Eskimo Hunting Tradition ». In *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, édité par Frédéric B. Laugrand et Jarich G. Oosten, 239- 253. Québec: Les Presses de l'Université Laval.
- Ford, James D, et Tristan Pearce. 2010. « What we know, do not know, and need to know about climate change vulnerability in the western Canadian Arctic: a systematic literature review ». *Environmental Research Letters* 5 (1) (janvier): 1 - 9. doi:10.1088/1748-9326/5/1/014008.
- Ford, James D. 2008. « Vulnerability of Inuit food systems to food insecurity as a consequence of climate change: a case study from Igloolik, Nunavut ». *Regional Environmental Change* 9 (2) (août): 83 - 100. doi:10.1007/s10113-008-0060-x.

- Geertz, Clifford. 1983. « Common Sense as a Cultural System ». In *Local Knowledge*, 73- 93. New York: Basic Books, Inc.
- Gombay, Nicole. 2012. « Placing economies: lessons from the Inuit about economics, time, and existence ». *Journal of Cultural Geography* 29 (1): 19- 38.
- Graburn, Nelson. 2006. « Culture as narrative ». In *Critical Inuit Studies - An Anthology of Contemporary Arctic Ethnography*, édité par Pamela R. Stern et Lisa Stevenson, 139- 154. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Green, Joyce. 2007. « Taking account of Aboriginal feminism ». In *Making Space for Indigenous Feminism*, édité par Joyce Green, 20- 32. Black Point, Nova Scotia: Fernwood Publishing.
- Greig-Smith, Peter. 1964. *Quantitative Plant Ecology*. Butterworths.
- Guay, Hélène. 1989. « Socialisation et emplois salariés: une ethnographie des femmes Inuit d'Igloodik ». *Culture* 9 (2): 3- 24.
- Guédon, Marie-Françoise. 1967. « Organisation des activités féminines dans la communauté esquimaude d'Ivujivik. » Mémoire de maîtrise en anthropologie, Montréal: Université de Montréal.
- Guemple, Lee. 1986. « Men and women, husbands and wives: The role of gender in traditional Inuit society ». *Études/Inuit/Studies* 10 (1-2): 9- 24.
- Guérin, Yvonne. 1982. « La femme inuit dominée: création mythique allochtone? » *Anthropologie et sociétés* 6 (3): 129- 154.
- Haraway, Donna. 1988. « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective ». *Feminist Studies* 14 (3): 575- 599.
- Henning, Denise K. 2007. « Yes, my daughters, we are Cherokee women ». In *Making Space for Indigenous Feminism*, édité par Joyce Green, 187- 198. Black Point, Nova Scotia: Fernwood Publishing.
- Hobbs, William O., Richard J. Telford, H. John B. Birks, Jasmine E. Saros, Roderick R.O. Hazewinkel, Bianca B. Perren, Émilie Saulnier-Talbot, et Alexander P. Wolfe. 2010. « Quantifying recent ecological changes in remote lakes of North America and Greenland using sediment diatom assemblages. » *PloS one* 5 (4): 1- 5. doi:10.1371/journal.pone.0010026.
- Holtzman, Jon D. 2006. « Food and Memory ». *Annual Review of Anthropology* 35: 361- 378.
- Hovelsrud-Broda, Grete. 2000. « “Sharing”, Transfers, Transactions and the Concept of Generalized Reciprocity ». In *The Social Economy of Sharing: Resource Allocation and Modern Hunter-Gatherers*, édité par Grete Hovelsrud-Broda, Nobuhiro Kishigami, et George W. Wenzel, 53:193- 214. Senri Ethnological Studies. Osaka: National Museum of Ethnology.
- ITK, et NRI. 2006. *Negotiating Research Relationships with Inuit Communities: A Guide for Researchers*. Édité par Scot Nickels, Jamal Shirley, et Gita Laidler. Ottawa and Iqaluit: Inuit Tapiriit Kanatami and Nunavut Research Institute.
- Jacklin, Kristen, et Phyllis Kinoshameg. 2008. « Developing a Participatory Aboriginal Health Research Project: “Only if it’s Going to Mean Something” ». *Journal of Empirical Research on Human Research Ethics: An International Journal* 3 (2) (juin): 53- 67.

- Jolles, Carol Zane. 2006. « Listening to Elders, Working with Youth ». In *Critical Inuit Studies - An Anthology of Contemporary Arctic Ethnography*, édité par Pamela R. Stern et Lisa Stevenson, 35- 53. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Jonassen, S., T.V. Callaghan, G.R Shaver, et L.A. Nielsen. 2000. « Arctic terrestrial ecosystems and ecosystem function. » In *The Arctic – Environment, People, Policy*, édité par Mark Nuttall et T.V. Callaghan, 275- 314. Aberdeen: Harwood Academic Publishers.
- Jones, Anore. 2010. *Plants that we eat - Nauriat Niginaqtuat*. Fairbanks: University of Alaska Press.
- Kay, Jeanne. 1991. « Landscapes of women and men: rethinking the regional historical geography of the United States and Canada ». *Journal of Historical Geography* 17 (4) (octobre): 435- 452. doi:10.1016/0305-7488(91)90026-R.
- Kishigami, Nobuhiro. 2000. « Contemporary Inuit Food Sharing and Hunter Support Program of Nunavik, Canada ». In *The Social Economy of Sharing: Resource Allocation and Modern Hunter-Gatherers*, édité par Grete Hovelsrud-Broda, Nobuhiro Kishigami, et George W. Wenzel, 53:171 - 192. Senri Ethnological Studies. Osaka: National Museum of Ethnology.
- Kuokkanen, Rauna. 2007. « Myths and realities of Sami women: A post-colonial feminist analysis for the decolonization and transformation of Sami society ». In *Making Space for Indigenous Feminism*, édité par Joyce Green, 72- 92. Black Point, Nova Scotia: Fernwood Publishing.
- Labrèche, Yves. 2006. « Variations saisonnières et échange-don de nourriture chez les Inuit du Nunavik ». *Études/Inuit/Studies* 30 (2): 73- 94.
- Laing, T.E., Reinhart Pienitz, et Serge Payette. 2002. « Evaluation of Limnological Responses to Recent Environmental Change and Caribou Activity in the Riviere George Region, Northern Quebec, Canada. » *Arctic, Antarctic, and Alpine Research* 34: 454- 464.
- Latour, Bruno. 1989. *La science en action: introduction à la sociologie des sciences*. Paris: La Découverte.
- Lévesque, Carole, Susie Bernier, Catherine Lussier, et Isabelle Perreault. 2004. « Les choix alimentaires des Inuit de l'Arctique - Une enquête en Alaska et au Nunavik ». INRS - Culture et Société.
- Lévesque, Carole, Dominique De Juriew, Catherine Lussier, et Nadine Trudeau. 2002. « Between Abundance and Scarcity: Food and the Institution of Sharing Among the Inuit of the Circumpolar Region During the Recent Historical Period ». In *Sustainable Food Security in the Arctic - State of Knowledge*, édité par Gérard Duhaime, 103- 116. Occasional Publication Series 52. Université Laval: Groupe d'études inuit et circumpolaires (GÉ TIC) et Canadian Circumpolar Institute (CCI) Press.
- Lévesque, Carole, Catherine Lussier, Dominique De Juriew, et Nadine Trudeau. 1999. « Changement social, culture et alimentation chez les Inuit de la région circumpolaire ». INRS - Culture et Société.

- Louis, Renee Pualani. 2007. « Can You Hear us Now? Voices from the Margin: Using Indigenous Methodologies in Geographic Research ». *Geographical Research* 45 (2): 130- 139.
- Lowenstein, Tom. 1993. *Ancient Land : Sacred Whale - The Inuit Hunt and Its Rituals*. New York: Farrar, Strauss and Giroux.
- Marcus, Alan R. 1991. « Out in the cold: Canada's experimental Inuit relocation to Grise Fiord and Resolute Bay ». *Polar Record* 27 (163): 285- 296.
- Markey, Sean, Greg Halseth, et Don Manson. 2010. « Capacity, scale and place: pragmatic lessons for doing community-based research in the rural setting ». *The Canadian Geographer/Le Géographe canadien* 54 (2): 158- 176.
- Martin, Thibault. 2003. *De la banquise au congélateur. Mondialisation et culture au Nunavik*. Québec: Les Presses de l'Université Laval.
<http://www.pulaval.com/catalogue/banquise-congelateur-mondialisation-culture-nunavik-4000.html>.
- Martin-Hill, Dawn. 2003. « She no speaks and other colonial constructs of “the traditional woman” ». In *Strong Women Stories - native vision and community survival*, édité par Kim Anderson et Bonita Lawrence, 106- 120. Women's issues publishing program. Toronto: Sumach Press.
- Massey, Doreen. 1994. *Space, Place, and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Matthee, Deidre' D. 2007. « Towards an Emotional Geography of Eating Practices: an exploration of the food rituals of women of colour working on farms in the Western Cape ». *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography* 11 (3): 437- 443.
- Mauss, Marcel. 2007. *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques - Introduction de Florence Weber*. Paris: Presses Universitaires de France.
- McDowell, Linda. 1999. *Gender, Identity, and Place: Understanding Feminist Geographies*. Cambridge: Polity Press.
- McElroy, Ann. 1975. « Canadian Arctic modernization and change in female Inuit role identification ». *American Ethnologist* 2 (4) (novembre): 662- 686.
doi:10.1525/ae.1975.2.4.02a00060.
- McGregor, Deborah. 2004. « Traditional ecological knowledge and sustainable development: towards coexistence ». In *In the way of development: Indigenous peoples, life projects and globalization*, édité par Mario Blaser et Glenn Mc Rae, 72- 91. Ottawa: Zed Books.
- Moss, Pamela, et Karen Falconer Al-Hindi. 2008. « Feminisms, Geographies, Knowledges ». In *Feminisms in geography - rethinking space, place, and knowledges*, édité par Pamela Moss et Karen Falconer Al-Hindi, 1- 27. Lanham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc.
- Mosse, David. 1995. « Gender and knowledge: theoretical reflections on Participatory Rural Appraisal ». *Economic and Political Weekly* 30 (11) (mars 18): 569- 571+573- 578.

- Mulrennan, Monica E. 2008. « Reaffirming “Community” in the Context of Community-based Conservation ». In *Renegotiating Community: Interdisciplinary Perspectives, Global Contexts.*, édité par D. Brydon et W. D. Coleman, 66- 82. Vancouver: UBC Press.
- Nazarea, Virginia D. 2006. « Local knowledge and memory in biodiversity conservation ». *Annual Review of Anthropology* 35: 317- 335.
- Nuttall, Mark. 1991. « Sharing and the ideology of subsistence in a Greenlandic sealing community ». *Polar Record* 27 (162): 217- 222.
- . 1998a. « Critical reflections on knowledge gathering in the Arctic ». In *Aboriginal Environmental Knowledge in the North*, édité par Louis-Jacques Dorais, Murielle Nagy, et Ludger Müller-Wille, 21 - 35. Québec: GÉTIC, Université Laval.
- . 1998b. *Protecting the Arctic: Indigenous Peoples and Cultural Survival*. Vol. 3. Studies in Environmental Anthropology. Amsterdam: Harwood Academic Publishers.
- Oosten, Jarich G. 1986. « Male and Female in Inuit Shamanism ». *Études/Inuit/Studies* 10 (1-2): 115- 131.
- Parlee, Brenda, Fikret Berkes, et Teetl’it Gwich’in Renewable Resources Council. 2006. « Indigenous Knowledge of Ecological Variability and Commons Management: A Case Study on Berry Harvesting from Northern Canada ». *Human Ecology* 34 (4) (août): 515- 528. doi:10.1007/s10745-006-9038-9.
- Payette, Serge. 2002. « The forest tundra and present tree-lines of the northern Québec-Labrador Peninsula ». *Nordicana* 47: 3- 23.
- Proust, Marcel. 1987. *Du côté de chez Swann/À l’ombre des jeunes filles en fleurs*. Éditions Robert Lafont. Vol. 1. 3 vol. A la recherche du temps perdu. Paris.
- Rodrigue, Julie, et Nathalie Ouellette. 2007. « Inuit Women as Mediators between Humans and Non-human Beings in the Contemporary Canadian Eastern Arctic ». In *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, édité par Frédéric B. Laugrand et Jarich G. Oosten, 175- 191. Québec: Les Presses de l’Université Laval.
- Rose, Gillian. 1993. *Feminism and geography: the limits of geographical knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Saladin d’Anglure, Bernard. 1986. « Du foetus au chamane: la construction d’un “troisième sexe” inuit ». *Études/Inuit/Studies* 10 (1-2): 25- 114.
- . 1988. « Penser le “féminin” chamannique, ou le “tiers-sexe” des chamanes inuit ». *Recherches amérindiennes au Québec* 18 (2-3): 19- 50.
- . 2001. « Les Inuit du Nunavik ». In *Le Nord: habitants et mutations*, édité par Gérard Duhaime, 85- 102. Atlas historique du Québec. Sainte Foy: Les Presses de l’Université Laval.
- . 2006. « Introduction: L’influence de Marcel Mauss sur l’anthropologie des Inuit ». *Études/Inuit/Studies* 30 (2): 5- 18.
- Salée, Daniel. 1995. « Identité québécoise, identité autochtone et territorialité : entre les frontières subjectives et objectives de l’espace québécois ». In *L’Espace québécois*, édité par Alain G. Gagnon et Alain Noël, 263- 292. Montréal: Éditions Québec/Amérique.

- Searles, Edmund. 2001. « Fashioning Selves and Tradition: Case Studies on Personhood and Experience in Nunavut ». *American Review of Canadian Studies* 31 (1-2): 121- 136.
- . 2002. « Food and the making of modern Inuit identities ». *Food and Foodways* 10 (1): 55- 78.
- . 2006. « Anthropology in and Era of Inuit Empowerment ». In *Critical Inuit Studies - An Anthology of Contemporary Arctic Ethnography*, édité par Pamela R. Stern et Lisa Stevenson, 89- 101. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Shannon, Kerrie Ann. 2006. « Everyone goes fishing: Understanding procurement for men, women and children in an arctic community ». *Études/Inuit/Studies* 30 (1): 9- 29.
- Smith, James G.E. 1978. « Economic Uncertainty in an “Original Affluent Society”: Caribou and Caribou Eater Chipewyan Adaptive Strategies ». *Arctic Anthropology* 15 (1): 68- 88.
- Smith, Linda Tuhiwai. 2008. *Decolonizing methodologies : research and indigenous peoples*. 12^e éd. Dunedin: University of Otago Press.
- Stern, Pamela R. 2006. « Land Claims, Development, and the Pipeline to Citizenship ». In *Critical Inuit Studies - An Anthology of Contemporary Arctic Ethnography*, édité par Pamela R. Stern et Lisa Stevenson, 105- 118. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Stevenson, Lisa. 2006. « The Ethical Injunction to Remember ». In *Critical Inuit Studies - An Anthology of Contemporary Arctic Ethnography*, édité par Pamela R. Stern et Lisa Stevenson, 168- 183. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Stewart, Henry. 2002. « Kipijuituq in Netsilik society - changing patterns of gender and patterns of changing gender ». In *Many faces of gender - roles and relationships through time in Indigenous northern communities*, édité par Lisa Frink, Rita S. Shepard, et Gregory A. Reinhardt, 13- 25. Calgary: University of Calgary Press.
- Thérien, Michèle. 1987. *Le corps inuit (Québec Arctique)*. Paris: SELAF.
- Trott, Christopher G. 2006. « The Gender of the Bear ». *Études/Inuit/Studies* 30 (1): 89- 109.
- Tuan, Yi-Fu. 1977. *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Turner, Nancy J., et Alison Davis. 1993. « “When everything was scarce”: the role of plants as famine foods in northwestern North America ». *Journal of Ethnobiology* 13 (2): 171- 201.
- Valentine, Gill. 1999. « Eating in: Home, Consumption and Identity ». *The Sociological Review* 47 (3): 491- 524. doi:10.1111/1467-954X.00182.
- Wachowich, Nancy. 2006. « Cultural survival and the trade in Iglulingmiut traditions ». In *Critical Inuit Studies - An Anthology of Contemporary Arctic Ethnography*, édité par Pamela R. Stern et Lisa Stevenson, 119- 138. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Wenzel, George W. 1995. « Ningiqtuq: Resource Sharing and General Reciprocity in Clyde River, Nunavut ». *Arctic Anthropology* 32 (2): 43- 60.
- . 2000. « Sharing, Money, and Modern Inuit Subsistence: Obligation and Reciprocity at Clyde River, Nunavut ». In *The Social Economy of Sharing:*

- Resource Allocation and Modern Hunter-Gatherers*, édité par George W. Wenzel, Grete Hovelsrud-Broda, et Nobuhiro Kishigami, 53:61- 85. Senri Ethnological Studies. Osaka: National Museum of Ethnology.
- . 2009. « Canadian Inuit subsistence and ecological instability- if the climate changes, must the Inuit? » *Polar Research* 28 (1) (avril): 89- 99.
doi:10.1111/j.1751-8369.2009.00098.x.
- Wilson, Angela Cavender. 2004. « Reclaiming our humanity: decolonization and the recovery of Indigenous knowledge ». In *Indigenizing the Academy : Transforming Scholarship and Empowering Communities*, édité par Devon Abbott Mihesuah et Angela Cavender Wilson, 245. Contemporary Indigenous Issues. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Wilson, Shawn. 2008. *Research is ceremony : Indigenous research methods*. Halifax and Winniped: Fernwook Publishing.
- Ziegler, Anna, et Aalasi Joamie. 2009. *Working with Aalasi: an introduction to edible and medicinal arctic plants*. Édité par Neil Christopher Traduit par Rebecca Hainnu. Toronto & Iqaluit: Inhabit Media.