



Retour de terrain : le savoir inuit comme “*fact of life*”

Catherine Dussault

LE TERRAIN a été long. Du moins, c’est de cette manière que je l’ai vécu. Après environ deux mois passés au Nunavik, je rêvais du retour. J’étais épuisée. J’avais réalisé 39 entretiens, développé des relations dans des communautés où personne ne m’attendait et, malgré le fait que je n’étais que de passage, je n’ai pas échappé aux réalités du quotidien : manque d’eau potable, problèmes d’approvisionnement à la coop, pour ne nommer que ceux-là. Même si j’avais hâte de retourner au Sud – afin d’absorber tout ce que je vivais et ce dont j’étais témoin –, peut-être de manière paradoxale, je ne me sentais pas prête à partir. J’étais consciente du caractère précieux du temps passé sur place. En effet, après plus de deux années de pandémie et, de ce fait, la fermeture du Nunavik aux non-Inuit pour des raisons non essentielles, je n’avais toujours pas pu m’y rendre, que ce soit pour un « pré-terrain » ou dans le cadre des activités connexes de la chaire de recherche dont je fais partie. J’avais en conséquence longtemps désiré ce voyage qui se concrétisait enfin. De surcroît, et il s’agit là de l’objet de cette note de terrain, j’étais sous l’impression que mon terrain ébranlait la pertinence de ma question de recherche et que, pour cette raison, il me fallait plus... plus de temps, plus de rencontres, plus d’observation, plus de lectures.

Faire part de cette sensation, celle que le terrain nous a menés à explorer d’autres pistes que celles que nous avions anticipées au départ, ou encore qu’il ébranle nos a priori, est d’une telle banalité en anthropologie qu’il ne mérite plus vraiment qu’on en fasse mention. Il s’agirait là de l’œuvre du réel qui, lorsqu’on se cogne contre lui, pour paraphraser Jacques Lacan, nous dit « non », et nous contraint ainsi à réorienter nos objectifs et à ajuster notre question de recherche. C’est effectivement là que se trouve la spécificité de la méthode scientifique, qui exige un retour critique sur ce que nous apprenons effectivement à la suite d’observations ou de résultats expérimentaux, en contraste avec ce que nous croyions savoir – ou espérions trouver – avant cette collecte de données. Cependant, dans un contexte post-COVID, où l’accès aux communautés s’avère plus difficile, et que les contraintes temporelles et financières pèsent lourd sur le réel des chercheurs, ce retour sur le terrain, dans les deux sens du terme (y retourner et faire

preuve de réflexivité par rapport à lui) s’avère ardu. Les raisons qui rendent les retours difficiles, quoiqu’elles soient différentes, sont liées. Faire preuve de réflexivité par rapport à son terrain exige du temps et parfois du recul, une prise de distance par rapport à celui-ci. Il exige donc le plus souvent que nous y retournions après une période « hors terrain » où l’on revisite ses hypothèses, ses objectifs, les ouvrages ou les fonds d’archives. Or, retourner sur le terrain exige du temps et de l’argent, un luxe pour des étudiants diplômés le plus souvent précaires.¹ C’est bien ce retour physique, pourtant, qui permet de mettre en œuvre ce que la distance réflexive et critique, saine et nécessaire à toute démarche scientifique, nous aura appris.

Dans le contexte que je décris (déplacements limités en raison de la pandémie mondiale, précarisation des étudiants et peut-être même plus généralement des sciences sociales dans l’architecture contemporaine de la recherche²), il me semble que nous devons développer des méthodes qui, même une fois sur le terrain, nous autorisent à adopter une certaine flexibilité et une ouverture à l’Autre, de manière à bifurquer légèrement de nos intentions. Je propose dans cette note de terrain d’explorer ces méthodes que j’ai utilisées sur le terrain, soit les entretiens semi-dirigés et la prise de notes, qui m’ont permis de cultiver une certaine souplesse. Après avoir exposé les apports et limites de ces méthodes telles que je les ai employées, je présente sommairement les premières réflexions et analyses émergeant de ce terrain.³

LE TERRAIN : D’UNE BAIE À L’AUTRE

Mon séjour a duré près de deux mois dans les communautés de Kuujjuaraapik (du 5 au 30 juillet), d’Inukjuak (du 30 juillet au 6 août) et de Kuujuaq (du 6 au 24 août). J’ai traversé le Nunavik d’une baie à l’autre avec comme objectif général de saisir les significations que les Inuit attachent à leur savoir, particulièrement dans le cadre de recherches entreprises par eux-mêmes et/ou conduites au sein d’organisations inuit. Plus précisément, je cherchais à répondre à cette question de recherche : comment les « savoirs inuit » sont-ils produits et mobilisés au sein de recherches se faisant par des Inuit ou des

organisations inuit au Nunavik? Cette question tient pour acquise l'existence du « savoir inuit » qui serait de nature distincte d'autres formes de savoirs, notamment scientifique. C'est cette manière de concevoir le savoir des Inuit ou le savoir produit par les chercheurs inuit qui a fini par me poser un problème. Quoique le terme soit massivement utilisé dans la littérature⁴ et qu'il possède donc une réalité externe, il me semble qu'il ne collait parfois pas à l'expérience des personnes rencontrées, qui ne ressentaient pas le besoin de le qualifier ainsi⁵. D'autres fois, c'est moi qui me sentais inconfortable, tout se passant comme si, par le seul acte de nommer, je faisais de ce « savoir inuit » un savoir périphérique du « vrai » savoir qui lui, parvient à se présenter seul et sans adjectif.

LA MÉTHODE DES ENTRETIENS SEMI-DIRIGÉS

Lors des périodes assez brèves que j'ai passées dans ces communautés, je rencontrais des personnes impliquées à différents niveaux de ce que je nomme la « recherche inuit ». Je la définis comme une recherche conduite par des Inuit ou par des organisations inuit et, en ce sens, elle peut avoir cours entièrement hors du champ académique. Mon échantillon était assez large et, pour cette raison, j'ai conduit des entretiens auprès de personnes extrêmement variées : des chasseurs qui collectent des échantillons d'animaux pour les envoyer à des centres de recherche, des Aînés qui témoignent de leurs savoirs dans le cadre de recherches ou qui contribuent à établir des politiques de recherche, des conseillers et conseillères de la recherche inuit ou en éthique de la recherche, des biologistes ou techniciens en biologie, des administrateurs et administratrices de la recherche, et j'en passe. Le choix des trois communautés susmentionnées s'est en quelque sorte posé comme une évidence en raison des activités de recherche qui y ont cours et des institutions de recherche qui y sont établies : à Kuujuaq se trouvent la Société Makivik, l'Administration régionale Kativik, la commission scolaire Kativik Ilisarniliriniq, l'Office Municipal d'habitation Kativik, ainsi que la Régie régionale de la santé et des services sociaux du Nunavik. À Inukjuak se situent le *Nunavik Regional Wildlife Board*, l'Institut culturel Avataq, de même que la présidente de la nouvelle instance de régulation de recherche du Nunavik, Atanniuvik. À Kuujuaapik se trouve le Centre d'études nordiques. Notons cependant que l'essentiel de la recherche inuit se pratique ailleurs, c'est-à-dire à travers les associations de chasseurs et de trappeurs (LNUK), par ailleurs présentes dans chacune des autres communautés visitées.

Avant mon arrivée au Nunavik, j'avais appris par cœur ma grille d'entretien assez détaillée afin de ne pas m'encombrer de ce document lors des rencontres. Le fait que je n'arrivais avec rien d'autre que mon calepin et mon dictaphone (sans oublier le formulaire de consentement, bien sûr), déstabilisait parfois mes interlocuteurs qui s'attendaient à quelque chose de plus rigide, moins axé sur la conversation. On m'a même parfois demandé où était le « questionnaire » afin qu'on le remplisse. Cependant, ma manière de procéder a été fructueuse et perçue d'un bon œil. À ma grande surprise, plusieurs participants

m'ont remerciée de cet échange à la fin de l'entretien. Dans tous les cas, je sentais bien que cette manière de faire laissait davantage de flexibilité aux participants qui avaient la possibilité, elles et eux aussi, de m'adresser leurs questions. Enfin, cela leur a permis d'aborder leur sujet de prédilection et de continuer d'échanger.

Là se trouvait d'ailleurs la part la plus intéressante de l'entretien. C'est au moment où je leur demandais s'ils et elles avaient des questions pour moi, ou par rapport à ma recherche, que les véritables « découvertes » ont eu lieu. Inverser ainsi les rôles insufflait une seconde vie à l'entretien et permettait d'explorer des questions et thèmes que je n'aurais pas pu anticiper sans leur contribution. Puisqu'ils et elles m'adressaient les questions, et que je rebondissais, tout était formulé d'une manière plus sensée à leurs yeux. Aucune question ne tombait à plat et les malentendus étaient évités. C'était aussi une façon pour les participants plus timides ou intimidés par la forme plutôt stricte de l'entretien semi-dirigé de reprendre confiance ou d'atténuer le stress ressenti. C'est d'ailleurs dans ces moments que j'ai compris que la question du savoir, même si elle est sur toutes les lèvres, semble secondaire par rapport aux ambitions des participants. Ils et elles souhaitent d'abord modifier les structures de gouvernance de la recherche de manière à soutenir leur autodétermination en matière de recherche, par exemple en exigeant la participation authentique des Nunavimmiut à cette sphère ou en créant de nouvelles instances de régulation de la recherche, comme Atanniuvik. En ce sens, la mobilisation de leurs savoirs au sein de celle-ci apparaît de façon secondaire⁶.

LA MÉTHODE DE LA PRISE DE NOTES

Si j'ai privilégié le recours aux entretiens semi-dirigés, je tenais également un journal où je notais mes impressions ou le souvenir des rencontres informelles que j'ai eues. Ce journal s'est parfois révélé un véritable allié en m'aidant à déchiffrer la complexité du paysage de la recherche inuit au Nunavik, qui se pratique en des lieux multiples. En effet, puisque tout ne m'était pas intelligible dans l'immédiat, parcourir mes notes après quelques jours ou le soir même me fournissait parfois des informations qui avaient la portée d'une révélation. J'anticipais les non-dits, ce dont la personne allait me parler, j'avais l'impression que mon apprentissage s'accélérait.

Cependant, en tant que sociologue de formation, lorsque j'ai débuté la collecte de données, j'ai eu tendance à ne laisser entrer dans mon journal de terrain que des descriptions méthodologiques, des notes d'analyse, des impressions à la suite de rencontres, ou des idées pour la rédaction de futurs chapitres ou simplement pour tenter de donner signification à ce que j'observais et entendais. Les rencontres plus spontanées, que je jugeais personnelles, n'apparaissaient pas vraiment dans ce journal. Ce n'est qu'au retour que j'ai compris l'importance de ces notes de terrain, même réflexives ou personnelles. Elles permettent non seulement de consigner nos observations sur un mode moins académique – donc plus intéressant et pertinent pour nos interlocuteurs –, mais aussi de valoriser tous les

aspects du terrain, composés de rencontres plus ou moins marquantes avec des personnes, des paysages et des institutions. En écrivant ces notes, même avec quelques semaines de retard, j'ai pu remarquer que les expériences que j'ai vécues sur ce territoire m'ont beaucoup appris sur les modes de transmission des savoirs dans les sociétés inuit, bien plus que ce que j'aurais pu saisir en cherchant des réponses à mes questions. En ce sens, ce type d'engagement avec l'écriture et le terrain permettent de valoriser de nouvelles sources de la connaissance en recherche, notamment l'expérience et le témoignage, ce qui est en accord avec les épistémologies autochtones que j'étudie dans ma thèse⁷.

PREMIÈRES RÉFLEXIONS : LE SAVOIR INUIT COMME "FACT OF LIFE"

Après environ deux mois passés au Nunavik, il m'est ainsi apparu qu'une légère contorsion devait être faite à ma question de recherche : une généalogie de l'objet « savoir inuit » s'imposait. Non seulement existe-t-il une variété de manières de « produire » et de « mobiliser » le savoir inuit, mais je découvrais aussi une richesse qui méritait d'être explorée dans les façons de nommer ce savoir, qui est parfois acquis, transmis, compris ou mis en pratique. En effet, dans leurs manières de conceptualiser les savoirs, les Inuit que j'ai rencontrés semblent distinguer les savoirs tels qu'ils sont mobilisés dans la recherche de ceux qui circulent dans la vie quotidienne. Le savoir dans la recherche semble déjà être en partie le savoir des autres, ou pour les autres. On le nomme, par exemple, *Inuit Qaujimatatuqangit*. Ce concept, créé à la fin des années 1990 par le gouvernement du Nunavut commence à circuler dans les institutions de recherche du Nunavik. Il reste donc encore à ce jour étranger à des locuteurs même les plus avertis du Nunavik qui, lorsqu'ils et elles n'ont pas ces expériences dans les institutions, décrivent le savoir autrement. Pour que ce terme prenne tout son sens, il faut, en d'autres mots, avoir adopté le discours des institutions de recherche qui souhaitent s'« inuitiser », améliorer leur pertinence – pour les Inuit, mais face à un gouvernement colonial qui ne reconnaît pas la pleine valeur de leur savoir. Les Aînés m'ont d'ailleurs confié que le concept de savoir serait intraduisible. Il leur faudrait un temps considérable pour l'expliquer et que je le comprenne. D'autres Aînés ont parfois osé traduire l'idée sous-jacente au concept de savoir, et m'ont expliqué qu'en inuktitut, le terme renvoie à la tradition, à une forme de compréhension, à un savoir acquis ou encore à un savoir que l'on partage et qui nous transforme puisqu'il est lié à des propositions collectives sur l'agir. Le savoir, que l'on nomme *qaujimanitq* en inuktitut, éclaire, voire implique une forme de révélation. Sa racine, *qau*, qui signifie « lumière », témoigne de cette capacité. Le savoir a des effets : en nous éclairant, il nous transforme (DORAIS 2020).

Le savoir, enfin, implique le don : "*we always take and we give*", d'après une participante. En ce sens, il pourrait être un « fait social total ». Si certains l'ont nommé *fact of life* – plutôt qu'un fait social total –, il s'agit néanmoins d'une proposition philosophique hautement complexe et riche. Pour les per-

sonnes rencontrées, il faut envisager le lien entre le savoir et la vie concrète sous au moins deux angles. D'une part le savoir émerge des pratiques réelles qui ont cours sur ce territoire qui nous contraint, en quelque sorte, à connaître et à apprendre des savoirs et des pratiques essentiels à la subsistance, et ce, depuis des millénaires. Ce type de savoir, construit autour du territoire et de ses nécessités, influence la nature des recherches menées au Nunavik, pour la plupart orientées vers le *bios*. En visant à produire des connaissances utiles pour les Nunavimmiut, fondées sur leurs savoirs, les recherches entreprises par des organisations inuit s'intéressent pour la plupart à la faune marine et terrestre, à la qualité de l'eau, aux crustacés. Le savoir qu'on compte mettre au jour (et produire !) touche donc directement la vie (végétale et animale). D'autre part, le savoir concerne la vie de manière plus large, puisqu'il détermine des règles touchant des manières de vivre en communauté, de se rapporter à soi-même et aux autres. En effet, en tant que fait social – et naturel, comme l'a bien exprimé l'un des participants – le savoir émerge des manières de vivre, de penser, de sentir et d'agir. Il se partage et se protège donc suivant des règles portant sur le sacré et le secret. En d'autres termes, tout savoir ne nous est pas accessible à tout moment de notre vie et selon la position que l'on occupe dans la société. De surcroît, ce savoir revêt une dimension morale, du moins en ce qui concerne, de nos jours, sa transmission. Effectivement, le savoir que l'on cherche à produire est lié à une volonté de protéger et de développer cet ensemble de pratiques, tout en valorisant la « sagesse populaire » qui s'est transmise d'une génération à l'autre.

Enfin, toutes ces réflexions m'ont contrainte à replacer dans ses conditions de production non seulement le concept de « savoir inuit » et les significations qu'on y attache, mais également l'ensemble des discours qui l'entourent. Effectivement, j'ai compris que l'histoire doit prendre une place plus centrale dans ma recherche : d'abord en traçant une généalogie de la recherche faite par des Inuit ou des organisations inuit et ensuite en soumettant les concepts, notamment celui du « savoir inuit » à leur propre historicité. En d'autres termes, le savoir des Inuit est « général », comme me l'a si bien exprimé l'une de nos participantes. Ce n'est que lorsqu'on est extérieur à cette culture que l'on a besoin du qualificatif « inuit » pour désigner son savoir. En ce sens, étudier les conditions d'apparition – et, qui sait, d'épuisement ou de disparition – des discours entourant les savoirs inuit en recherche conduira à une meilleure compréhension de leur originalité, tout en soutenant les efforts des principaux concernés pour atteindre plus d'autodétermination dans cette sphère. Du moins, là se trouvent les nouvelles promesses de ma thèse. Je ne peux que l'espérer.

Notes

1. Les médias et associations étudiantes parlent d'autant plus de la précarisation des étudiants depuis l'apparition de la pandémie de COVID-19, quoiqu'il ne s'agisse pas, comme le montrent Fraipont et Maes (2021) d'un facteur expliquant cette précarité qui est bien antérieure. Voir par exemple le texte de Megan Zahneis intitulé "For Many Graduate Students, COVID-19 Pandemic Highlights Inequities", paru en 2020 dans le journal *The Chronicle of Higher Education* :

<<https://www.chronicle.com/article/for-many-graduate-students-covid-19-pandemic-highlights-inequities/>> ,

ou encore l'édito de l'AELIÉS, l'association des étudiants des cycles supérieurs de l'Université Laval publié en 2019 et intitulé « La précarité financière aux cycles supérieurs : une réalité difficile » :

<<https://www.aelies.ulaval.ca/articles/2019/la-precarite-financiere-aux-cycles-superieurs-une-realite-difficile/>> .

2. Il s'agit là d'un constat empirique : une grande majorité de mes participants ont remarqué qu'en raison de la nature des subventions accordées dans le champ des études nordiques, les sciences sociales ont été progressivement mises de côté. Si une nouvelle sensibilité se développe vis-à-vis ces sciences « humaines », c'est dans un rôle secondaire par rapport aux sciences naturelles (et surtout biologiques) qui restent toujours à l'avant-plan.

3. L'autrice tient à souligner que ce texte était initialement féminisé, mais a pu être modifié selon la pratique éditoriale actuelle de la revue.

4. Voir par exemple les travaux de Wenzel (1999), de Nadasdy (2005), d'Agrawal (2009), d'Aikenhead (2007) ou de Berkes (2009) pour se convaincre que la littérature sur le savoir autochtone (sous toutes ses formes : savoir traditionnel, traditionnel écologique, local), ne cesse pas de faire l'objet d'un intérêt pour de nombreux acteurs et actrices.

5. Lorsque je demande à une participante ce qu'est le savoir inuit, elle me répond d'ailleurs qu'il n'y a nul besoin de le qualifier ainsi. Elle souhaiterait que le savoir soit davantage général, et que l'on abandonne le qualificatif « inuit », qui n'a de sens que si l'on est extérieur à la culture. Elle me donne un exemple tout à fait juste : "would you talk about white knowledge? It doesn't make sense!".

6. À la fin d'un entretien, un participant m'a souligné le paradoxe dans lequel on place les chercheurs travaillant dans une importante

organisation inuite depuis plusieurs années. Il sait très bien que les politiques de la recherche inuit exigent des chercheurs qu'ils « intègrent » les savoirs inuit dans leur travail, sans pour autant oser les nommer, ni décrire les manières d'y parvenir. Il disait d'ailleurs que la manière de résoudre temporairement la question pour cette institution a été d'exiger la participation des inuit en recherche et, corollairement, d'utiliser et de valoriser leurs savoirs.

7. Voir à cet effet les travaux de Kovach (2009), Wilson (2008) ou d'Absolon (2011).

Ouvrages cités

- ABSOLON, K. 2011. *Kaandossiwin, this is how we come to know: Indigenous worldviews and methodologies in search for knowledge*. Fernwood Publishing, Winnipeg.
- AGRAWAL, A. 2009. "Why 'indigenous' knowledge." *Journal of the Royal Society of New Zealand* 39(4) : 157-158.
- AIKENHEAD, G. & M. OCAWA 2007. "Indigenous knowledge and science revisited." *Cultural Studies of Science Education* 2(3) : 539-620.
- BERKES, F. 2009. "Indigenous ways of knowing and the study of environmental change." *Journal of the Royal Society of New Zealand* 39(4) : 151-156.
- DORAIS, L.-J. 2020. *Words of the Inuit. A Semantic Stroll through a Northern Culture*. University of Manitoba Press, Winnipeg.
- FRAIPONT, M. & H. MAES. 2021. « Précarité étudiante et Covid-19 : catalyseur plus que déclencheur ». *La Revue Nouvelle* 3(3) : 5-9.
- KOVACH, M. 2009. *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations, and Contexts*. University of Toronto Press, Toronto.
- NADASDY, P. 2005. "The Anti-Politics of TEK: The Institutionalization of Co-Management Discourse and Practice." *Anthropologica* 47(2) : 215-232.
- WENZEL, G. 1999. "Traditional Ecological Knowledge and Inuit: Reflections on TEK Research and Ethics." *Arctic* 52(2) : 113-124.
- WILSON, S. 2008. *Research is Ceremony: Indigenous Research Methods*. Fernwood Publishing, Halifax et Winnipeg.

Catherine Dussault
doctorante en sociologie, Université Laval
cd592@cornell.edu