

# Le «Canada inuit»

Pour une approche réflexive  
de la recherche anthropologique autochtone

---

## “Inuit Canada”

Reflexive Approaches to  
Native Anthropological Research

Pascale Visart de Bocarmé  
& Pierre Petit (dir./eds.)



P.I.E. Peter Lang

# Le «Canada inuit»

Pour une approche réflexive  
de la recherche anthropologique autochtone

---

## “Inuit Canada”

Reflexive Approaches to  
Native Anthropological Research

Pascale Visart de Bocarmé  
& Pierre Petit (dir./eds.)



P.E. Peter Lang

## INTRODUCTION<sup>1</sup>

# **Le « Canada inuit »**

### **Pour une approche réflexive de la recherche anthropologique autochtone**

Pierre PETIT et Pascale VISART DE BOCARMÉ

## **La prise de parole par les Inuit**

Quelque chose a profondément changé ces dernières années dans la pratique de l'anthropologie parmi les populations inuit du Canada. Hier, les expéditions revenant de l'Arctique nous apportaient des informations au sujet des lointains Esquimaux, appellation d'origine proto-algonquienne signifiant « parlant une langue étrangère ». De nos jours, le monde entend les Inuit – terme signifiant « les hommes » en inuktitut – s'exprimer à la première personne : le film *Atanarjuat – La légende de l'homme rapide* de Zacharias Kunuk, diffusé internationalement en salle et accueilli chaleureusement par la critique, est un exemple remarquable de leur capacité à prendre dorénavant un rôle actif dans l'élaboration de leur propre image.

Cette nouvelle capacité de prise de parole s'inscrit sur fond d'une émancipation politique dans l'État fédéral canadien, suite à la lutte des populations autochtones nord-américaines pour faire reconnaître leurs droits, notamment territoriaux. Ces revendications ont connu leurs premiers véritables aboutissements dans le dernier quart du 20<sup>e</sup> siècle. En schématisant, on est passé d'une situation où l'on pouvait écrire : « il y a des Inuit au Canada » à celle où l'on évoque légitimement l'existence d'un « Canada inuit ». Ce Canada inuit – encore en construction et confronté à de multiples problèmes – possède ses territoires et régions, ses institutions et ses organes représentatifs.

La création en 1999 du Nunavut, territoire canadien de plus de deux millions de km<sup>2</sup> issu de la partition de l'ancien territoire du Nord-Ouest,

---

<sup>1</sup> Nous remercions Yohann Cesa qui a eu l'amabilité de commenter une version antérieure de cette introduction.

est l'exemple le plus saisissant de cette évolution politique. Hormis l'aboutissement territorial qu'il représente, l'avènement du Nunavut s'est concrétisé sur la base d'accords politiques octroyant à ce nouveau territoire, outre une dotation importante, des compétences dans divers secteurs : éducation, services sociaux, santé, culture, logement et justice. C'est un gouvernement public, non ethnique, avec une assemblée législative basée sur un principe de consensus.

Le Nunavut – 29 474 habitants et une densité de population de 0,01 habitants au km<sup>2</sup> selon le dernier recensement (Statistiques Canada 2006) – est peuplé à 85 % par les Inuit, qui contrôlent de fait les institutions. Ce pourcentage pourrait changer car la hausse du prix des minerais et du pétrole, ainsi que les progrès techniques en matière d'extraction minière, modifieraient les conditions d'exploitation dans ces régions (Cesa 2005). Un éventuel réchauffement climatique, hypothèse formulée par de nombreux climatologues, faciliterait également l'exploitation des ressources minières. En outre, une augmentation du trafic maritime serait à prévoir. À terme, ces activités seraient de nature à engendrer des changements importants.

Les autres Inuit canadiens, ceux du Nunavik au Québec, ceux des Territoires du Nord-Ouest et ceux du Labrador – représentant ensemble un peu moins de la moitié de la population inuit canadienne – ne jouissent actuellement pas d'une telle autonomie politique, même si des accords territoriaux ont été signés avec les Inuit du Nunavik ainsi qu'avec les Inuvialuit des territoires du Nord-Ouest. Le processus est toujours en cours de négociation pour les Inuit du Labrador (Rodon 2003) et, conformément à une entente de principe signée le 5 décembre 2007, un gouvernement régional public sera prochainement institué au Nunavik.

Ces victoires politiques récentes ne peuvent faire oublier que longtemps, les Inuit ont vécu dans un système de colonialisme interne au Canada, parfois pudiquement qualifié de *welfare colonialism*. Les Inuit ont connu leurs premiers changements sociaux dès le 16<sup>e</sup> siècle suite à leurs contacts avec des baleiniers, puis avec des négociants, des explorateurs et des missionnaires (très actifs dès la fin du 19<sup>e</sup> siècle). C'est cependant au lendemain de la seconde guerre mondiale et du développement économique qui s'ensuivit (Abel et Coates 2001), que l'État canadien, soucieux d'assurer sa souveraineté territoriale en période de guerre froide, montra un nouvel intérêt pour ses compatriotes nordiques. Un ministère des Affaires du Nord fut créé en 1953 ; il favorisa une sédentarisation massive induisant un changement social radical au sein de ces communautés qui jusqu'alors avaient vécu dans le cadre d'une économie de chasse et de cueillette ouverte sur l'échange et le marché

depuis l'implantation des grandes compagnies, comme celle de la baie d'Hudson (Simard 2003). Ce fut aussi la période où des familles furent déplacées, parfois sur des milliers de kilomètres, en vue de distribuer « plus rationnellement » la population sur le territoire national (Kelm 2001) et celle où des cours de justice itinérantes parcouraient les étendues boréales pour rendre la justice selon les lois canadiennes – tout comme le faisaient des équipes médicales mobiles. Dans la même optique, à des fins scolaires ou médicales, il fut jugé utile d'envoyer les enfants inuit dans le Sud, de telle sorte que certains, ne revenant qu'après quelques années, avaient oublié l'inuktitut, leur langue maternelle<sup>2</sup>. Une profonde volonté d'assimilation des populations arctiques a ainsi animé les autorités canadiennes jusqu'au milieu des années 1970, époque où les Inuit/Esquimaux figuraient encore sur les registres nationaux sous forme de numéros<sup>3</sup>.

Cette ancienne détermination d'assimiler les populations inuit ou amérindiennes a laissé place aujourd'hui à une politique généralisée de reconnaissance autochtone. Les Inuit occupent une place nouvelle au sein de la nation canadienne qui s'est engagée à prendre en compte leurs spécificités culturelles. Toutefois, l'aboutissement de leurs revendications (encore à venir dans certaines régions) s'est élaboré sur la base d'une image culturelle souvent monolithique des Inuit et de leurs traditions, ceci ayant pour conséquence non seulement de renvoyer systématiquement les Inuit à leur passé, mais encore, par le truchement de ces caractéristiques culturelles réifiées, de leur conserver au sein de la nation un statut différent, car constamment différencié (Simard 2003). Le multiculturalisme qui caractérise le Canada est une formidable entreprise nationale mais elle n'en comporte pas moins ses propres limites<sup>4</sup>. On ne s'étonnera pas, dans un tel contexte historico-politique, que le savoir traditionnel autochtone se voie conférer un statut particulier.

---

<sup>2</sup> Se pose ici la question cruciale de l'assimilation linguistique, à l'anglais principalement. Ce processus, entamé après la seconde guerre mondiale, n'a pas abouti à son terme et les langues inuit restent d'usage courant dans toute une série de contextes, contrairement à la grande majorité des langues amérindiennes. Il en résulte des fractures linguistiques sensibles entre différents segments de la population inuit, sur la base des générations notamment.

<sup>3</sup> L'identification des Inuit à partir d'un numéro repris sur une plaquette qu'ils devaient porter au cou a commencé dans les années 1920 (Brown 2002).

<sup>4</sup> Signalons qu'en ce qui a trait à l'idéologie politique nationale de la multiculturalité, la province du Québec se distingue du reste du Canada pour des raisons historiques (Jean-Jacques Simard, communication personnelle).

## Objet de l'ouvrage

On simplifierait abusivement les choses en énonçant que les anthropologues travaillent (ou ont travaillé) dans ces contextes historiquement définis – celui du colonialisme interne, puis progressivement celui de l'émancipation politique –, car eux-mêmes sont parties prenantes du monde dans lequel ils évoluent et constituent de ce fait des acteurs du contexte. La métaphore de l'homme invisible utilisée pour caractériser l'ethnologue qui réussit à « se fondre » dans la communauté qu'il étudie est à juste titre remise en cause aujourd'hui – même si les images du collaborateur au service de l'État ou du militant indigéniste sont des représentations plus inexacts encore. Cette métaphore est d'autant plus déplacée que l'Arctique canadien connaît une concentration exceptionnelle d'anthropologues, à un point tel qu'il est dit, sous forme de plaisanterie communément véhiculée dans le Nord – et plus largement dans tout le monde nord amérindien –, qu'une famille inuit est composée du père, de la mère, des enfants, des grands-parents, d'un oncle ou d'une tante, d'un chien et... de l'anthropologue.

Cet ouvrage se propose d'amorcer une réflexion sur les implications épistémologiques de cette situation complexe. Il s'origine dans l'étonnement mutuel que des anthropologues travaillant dans des cadres différents – le Canada inuit et l'Afrique centrale pour prendre le cas des deux responsables de publication – ont pu ressentir en comparant leurs expériences respectives de la recherche de terrain. Paradoxalement, si le comparatisme interculturel reste une des assises essentielles de l'anthropologie, la discipline interroge très peu la variation des paradigmes heuristiques qui se sont développés dans des aires régionales distinctes. Quoi qu'on dise aujourd'hui du décroisement des mondes, des innombrables *scapes* globalisés et des terrains multi-sites, les traditions de recherche continuent à se développer dans des cadres académiques – départements, sociétés savantes et revues spécialisées – dont le mode de découpage habituel renvoie à des subdivisions assez classiques en « aires culturelles ». Du fait de leur spécialisation, ces univers académiques développent non seulement des préoccupations théoriques et méthodologiques différentes, mais aussi bien d'autres « traditions » couvrant des domaines aussi différents que l'engagement politique, la rhétorique, les formules protocolaires de l'expression, voire l'esthétique. Ces décalages devraient être plus systématiquement valorisés dans les études, afin de permettre un renouvellement des perspectives – ce que la présente introduction tente de réaliser en interrogeant un certain nombre de traditions nord-américanistes au départ d'un point d'observation en partie extérieur. Bien entendu, cette position d'extériorité a dû imman-

quablement déboucher sur des propositions parfois trop générales : l'anthropologie canadienne ne constitue bien sûr pas un champ unifié.

Il a dès lors semblé intéressant de réunir sur un terrain « neutre » – la Belgique n'a à ce jour pas de grande tradition de recherche dans le nord du continent américain – anthropologues européens et canadiens pour aborder ces questions fondamentales. Cette perspective enthousiasma assez de collègues et d'institutions pour aboutir à l'organisation d'un colloque international intitulé « Le 'Canada inuit'. Les enjeux de la recherche anthropologique en Amérique du Nord », qui se tint du 2 au 4 mars 2005 à l'Université libre de Bruxelles<sup>5</sup>. Le présent volume reprend les contributions de huit des douze orateurs<sup>6</sup>. Au-delà des anthropologues, des géographes ont apporté une collaboration substantielle à l'entreprise – heureux retour de l'histoire quand on se souvient que c'est en tant que géographe que Franz Boas, souvent considéré comme le père fondateur de l'anthropologie américaine, effectua les recherches en pays inuit qui allaient déterminer sa vocation d'anthropologue. Les enjeux concernant les sciences humaines dans l'Arctique canadien étant relativement semblables, c'est par facilité de langage et dans son sens large que nous emploierons l'appellation d'« anthropologie » dans la suite du texte.

Une des principales ambitions de cet ouvrage est de mieux comprendre le lien entre les récentes évolutions politiques ou idéologiques au Canada et les nouvelles pratiques en anthropologie, placées sous les auspices de l'implication et du partenariat. Si un nombre important d'anthropologues travaillent à travers le monde dans des contextes

<sup>5</sup> Ce colloque fut placé sous la responsabilité d'un comité organisateur composé de Pascale Visart de Bocarmé (Université libre de Bruxelles (ULB)), Pierre Petit (ULB), Serge Jaumain (ULB), Olivier Servais (Université catholique de Louvain – Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix) et Serge Lemaître (ULB). Le comité scientifique élargissait ce groupe à Frédéric Laugrand (Université Laval), Cornelius Remie (Katholieke Universiteit Nijmegen), Guy Bordin (Paris X-Nanterre), Patrick Menget (ULB-École pratique des hautes études) et Jacques Malengreau (ULB). Trois institutions collaborèrent à l'initiative : le CEC (Centre d'études canadiennes de l'ULB), le groupe de recherche CIMS (Construction interculturelle des mondes sociaux) ainsi que la Société des américanistes de Belgique. Elle bénéficia en outre du soutien financier du Fonds national belge de la recherche scientifique (FNRS), de la Communauté française de Belgique, de l'Institut de sociologie de l'ULB et de l'ambassade du Canada à Bruxelles. Les responsables de publication tiennent une fois encore à exprimer leur vive gratitude à l'égard de ces personnes et de ces institutions.

<sup>6</sup> On ne trouvera hélas pas ici les contributions de Michèle Therrien (*Les Inuit : résister à l'essentialisme*), de Béatrice Collignon (*Des exigences contradictoires de la recherche en Arctique canadien : tentative d'explication*), d'Olivier Servais (*Une démarche inévitablement ambiguë : les enjeux politiques d'une historiographie « blanche » des Anishinabeg*), ni de Lea Zuyderhoudt (*Native Perspectives and Cooperation in Anthropological Research*).

(proches ou lointains) où ils se sentent relativement peu redevables envers la population et l'État-nation, cette question est au contraire devenue cruciale dans des pays fortement développés où vivent des minorités autochtones. Les avancées démocratiques et les luttes autochtones aidant, de tels pays sont confrontés à la question du rééquilibrage sociopolitique et économique au profit de ces minorités. Le Canada et la Nouvelle-Zélande ont développé des politiques volontaristes dans ce sens – mais on veillera à ne pas confondre les allégations politiques, qui tendent vite à l'autosatisfaction, avec les avancées objectives en termes d'autonomie : ainsi, la dépendance économique des Inuit par rapport à l'État reste-t-elle extrême. En Australie et aux États-Unis, ces orientations restent plus liminaires encore : elles sont davantage la conséquence de la mobilisation d'un mouvement activiste (bien implanté dans le milieu académique) que d'une réelle volonté de réforme de ces États. Dans ces quatre pays qui constituent les principales anciennes colonies de peuplement britanniques, la question autochtone demeure de fait un véritable brûlot, ce qui rend complexe toute prise de décision. L'arrivée au pouvoir de gouvernements conservateurs s'est traduite à chaque fois par un recul et un déni des ouvertures obtenues auparavant. Ces quatre nations sont par ailleurs les seules qui aient voté en défaveur de la déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, adoptée par l'Assemblée générale de l'ONU le 13 septembre 2007, après plus de deux décennies de négociations<sup>7</sup>.

Dans ces conditions nouvelles, on attend des études anthropologiques qu'elles conduisent à une meilleure compréhension des autochtones et à une plus juste reconnaissance de leurs droits. Le chercheur, auquel il est demandé d'apporter sa contribution concrète à ce projet de réhabilitation et de développement, participe donc en tant qu'acteur à cette dynamique interculturelle, locale et nationale. Au Canada, le recul intellectuel ou l'idéal de neutralité auquel tend à se soumettre le chercheur, posture qui prévaut dans d'autres contextes de la recherche anthropologique, ne peut d'aucune manière prendre le pas sur l'engagement moral et la participation active au fonctionnement d'une nation dont la multiculturalité est tout à la fois une réalité concrète et un projet idéologique. L'importance des enjeux éthiques et sociaux de la recherche a ainsi orienté la discipline vers la production d'un savoir dont la finalité ne peut se résumer à nourrir un corpus scientifique.

---

<sup>7</sup> Nous remercions Yohann Cesa et Irène Bellier pour leurs éclaircissements sur plusieurs de ces points.

## Déontologie et procédures

L'anthropologue devient donc acteur social. Symétriquement, les Inuit deviennent des acteurs anthropologiques : en effet, ils sont dorénavant considérés comme « partenaires » à part entière de la recherche anthropologique. On est donc très loin de la situation asymétrique qui liait autrefois l'ethnographe et ses informateurs. Cela se manifeste très clairement sur le plan institutionnel : tout projet de recherche doit dorénavant, au Nunavut, être soumis en anglais et en inuktitut syllabique au Nunavut Research Institute/Nunavummi Qaujisaqtulirijikkut, et être approuvé par cette institution sur la base de l'utilité potentielle que la recherche présente pour les Inuit. Ensuite, il doit l'être auprès des autorités municipales de la communauté dans laquelle se déroule l'enquête. Enfin, les entretiens particuliers doivent eux aussi faire l'objet d'une demande d'autorisation, apparaissant dans un formulaire portant la signature des informateurs – ce document précisant par ailleurs les modalités de calcul de l'indemnité des personnes interviewées. Par la suite, les résultats de l'enquête doivent normalement faire l'objet d'une restitution aux populations concernées et les matériaux des enquêtes sont, en partie du moins, conservés dans des centres de documentation locaux. La contribution de Willem Rasing montre de façon détaillée, en suivant l'évolution du contexte dans lequel son ancien professeur Geert van den Steenhoven et lui-même ont réalisé leurs enquêtes (de 1950 à 2000), combien les choses ont changé dans le rapport entre le chercheur et les Inuit, au profit d'un respect beaucoup plus prononcé envers ces derniers.

Cette réglementation de la recherche par les autorités du Nunavut, concernant autant l'anthropologie que les autres disciplines scientifiques, vise à assurer un meilleur contrôle sur l'orientation des études inuit menées sur leur territoire, notamment en ce qui a trait à leurs impacts. Mais de leur côté, les chercheurs canadiens spécialisés dans les études nordiques avaient déjà adopté, dès 1982, un code déontologique reprenant, sous forme de conseils, une série de lignes directrices où les idées de partenariat, de respect, de consentement et de restitution apparaissaient déjà clairement : on trouvera dans la contribution de Johanna Bergé la version de 1998 de ce code déontologique. C'est aux États-Unis qu'ont été élaborées les premières chartes de référence déontologiques, dans des contextes liés à la guerre (fin de la seconde guerre mondiale, guerre du Vietnam, projet Camelot, etc.). On doit à Margaret Mead d'avoir présidé le comité ayant élaboré le premier *Statement on Ethics of the Society for Applied Anthropology* en 1949, mais c'est le code de l'*American Anthropological Association*, rédigé pour la première fois en 1971 et continuellement mis à jour depuis, qui sert le plus

souvent de référence à la profession (Fluehr-Lobban 1998). Aucun corpus de cette ampleur n'a été élaboré dans le monde académique européen.

La restitution du savoir autochtone collecté par les anthropologues est aujourd'hui au cœur des préoccupations déontologiques en études inuit ou amérindiennes. Cette attitude est non seulement louable – du point de vue du partenariat et du respect du savoir autochtone – mais plus fondamentalement innovante, car l'anthropologie des Inuit ou des Amérindiens ouvre ainsi une voie nouvelle au sein de la discipline. Elle questionne le rôle de l'anthropologue en tant que « passeur » de connaissances et de savoirs : les *Elders classes* menées au Nunavut Arctic College en sont un exemple tout à fait remarquable puisque l'anthropologue met ici en présence, dans un cadre académique, des anciens et de jeunes étudiants inuit afin d'assurer entre eux une meilleure transmission du savoir. Cette question de la transmission des savoirs constituera d'ailleurs un des fils rouges de cet ouvrage puisque nous assistons, dans un contexte de rupture, à une complexification des modalités du transfert des connaissances, dans lequel sont impliqués non seulement les familles, les anciens et les jeunes, mais encore les anthropologues, les écoles, les *Elders classes*, les ateliers artistiques, les médias, les instances politiques liées à la culture, etc.

Il serait difficile pour un scientifique de ne pas adhérer, dans leur esprit du moins, aux recommandations énoncées dans le code déontologique susmentionné. De son côté, la réglementation du Nunavut paraît bien légitime dans un État de droit. Quant aux notions de partenariat et de restitution, elles sont si fortement ancrées dans notre répertoire de valeurs qu'il semblerait politiquement incorrect de les remettre en cause. Mais l'engagement dans ce projet moral ne dispense pas de dresser la genèse de cette attitude, de la resituer dans son contexte et d'en étudier les effets, tout ceci en s'en tenant au principe de neutralité axiologique. À côté de ses effets heureux, ce cadre idéologique et déontologique a produit plusieurs effets pervers à propos desquels les professionnels de l'anthropologie inuit ont souvent des réticences à s'exprimer. La position du chercheur, pris entre un devoir de procédures, de légitimation et de restitution (à l'égard, principalement, des Inuit<sup>8</sup>) et un devoir scientifique (à l'égard de ses pairs) peut être inconfortable : l'un et l'autre s'avèrent en certains points incompatibles, les buts et les obligations de la recherche étant susceptibles de devenir contradictoires. À ce titre, l'absence d'autochtones nord-américains (dont nous avons pourtant souhaité la présence) durant le colloque à Bruxelles a sans doute permis

---

<sup>8</sup> Ou, plus exactement, de leurs institutions. La distinction population/institutions n'est guère abordée dans ces débats (Yohann Cesa, communication personnelle).

une plus grande liberté de parole entre chercheurs – encore que de telles dispositions d’autocontrôle quant à ce que l’on peut dire ou non ont été profondément incorporées dans ce champ professionnel où elles sont pratiquement devenues une condition de survie académique. Nous sommes ainsi heureux qu’une question comme celle de la rétribution systématique des informateurs, conséquence très pratique de l’idée de partenariat appliquée à la distribution des crédits à la recherche, soit ici posée par plusieurs contributeurs, dont Johanna Bergé qui l’envisage en comparant le point de vue des chercheurs européens et des chercheurs canadiens à ce sujet.

À un niveau plus général, l’institutionnalisation de la recherche anthropologique peut conduire à associer trop univoquement moralité scientifique et respect formel des règles, alors qu’il y a beaucoup plus en jeu ; à jeter un voile pudique sur les attitudes non orthodoxes des chercheurs, considérées comme des manquements plutôt qu’utilisées comme point de départ de questionnements légitimes ; à tenir pour des vérités établies les catégories du discours politiquement correct plutôt qu’à les envisager comme des constructions sociales nécessitant analyse ; à cautionner les usages institutionnellement annoncés des résultats de la recherche par les communautés plutôt qu’à suivre leur utilisation effective dans l’arène locale ; à ignorer les conditions idéologiques ou les enjeux éventuellement inconscients qui ont mené à l’élaboration de ces normes de recherche ; etc. L’anthropologie inuit – ou amérindienne – fait grand cas de la déontologie mais, dans son développement, quelle place accorde-t-elle à la considération épistémologique ? Dans ce champ de recherche régional, l’épistémologie est conçue dans la perspective d’une anthropologie au service des populations qu’elle étudie, se distinguant de la sorte de l’anthropologie fondamentale. Comme l’explique Bruce Albert (1995) au sujet de l’étude des populations minoritaires, le devoir d’implication des recherches questionne le postulat de l’autonomie de la recherche fondamentale ; mais il ne peut, pour autant, inféoder la recherche anthropologique à ce seul objectif. Une telle attitude aurait pour effet de mettre abusivement de côté certains questionnements épistémologiques sur lesquels la discipline ne peut faire l’impasse tant pour elle-même que vis-à-vis des populations qu’elle se charge d’étudier.

### **Une anthropologie des anciens...**

Une des principales caractéristiques des études inuit est la focalisation de la recherche sur les *elders*, les « aînés », c’est-à-dire les personnes généralement âgées de plus de soixante ans qui ont souvent vécu sous la tente ou l’iglou, avant la période de sédentarisation massive.

Soucieux de produire une ethnologie du mode de vie « traditionnel » des Inuit, beaucoup d'anthropologues ont entériné le principe ancien qui reconnaissait en la personne de l'aîné le détenteur de la parole et de l'autorité. Les anciens en sont venus à incarner ce passé révolu qu'il convenait de préserver à travers une anthropologie de sauvetage, pour livrer aux générations futures un patrimoine culturel en danger de disparition. Ce discours sur la disparition imminente de la culture inuit est analysé dans la contribution de Frédéric Laugrand, Cornelius Remie et Jarich Oosten qui démontrent la rémanence de ce poncif depuis plus d'un siècle.

Il en résulte une anthropologie dont la légitimité tient à une triple combinaison : elle documente ; elle sauvegarde ; elle sert – puisque ce savoir doit permettre aux générations présentes et futures de trouver les ressources pour faire face à l'avenir. Dans le contexte de transition et de rupture intergénérationnelle qui caractérise l'Arctique canadien, l'anthropologue endosse un rôle de passeur culturel. Le gouvernement du Nunavut semble précisément favoriser une telle démarche à caractère documentaire de la part des anthropologues, puisqu'il prône la valorisation de l'*Inuit Qaujimagatuqangit*, « savoirs de longue date conservant une pertinence sociale » (Laugrand et Oosten 2002), dans ses politiques et notamment dans le secteur de l'éducation. On se retrouve ainsi dans une configuration politico-culturelle où le savoir des anthropologues doit contribuer à l'édification d'une jeune nation sortie d'une période coloniale où les valeurs autochtones ont été niées, à l'instar de ce qui s'est passé dans les États insulaires de l'Océanie tardivement décolonisés. À la différence près que cette politique de restauration de la culture autochtone océanienne a très tôt fait l'objet d'une réflexion anthropologique sur l'« invention des traditions », un champ d'études pratiquement ignoré des études inuit<sup>9</sup>.

Si la préséance de la parole de l'aîné est en corrélation avec la place que la tradition inuit lui accorde, on est en droit de questionner, sur un plan épistémologique, la surreprésentation de la parole des aîné(e)s dans le travail que font les anthropologues – surreprésentation des aînés qui dépasse largement le champ des sciences sociales puisqu'elle se manifeste tant sur le plan culturel que sur le plan politique local (Simard 2003). Cette parole serait-elle plus « vraie », plus « authentique » que celle des plus jeunes ou de ceux qui ont vécu en contact avec les Canadiens du Sud, ou même de ceux qui ont émigré vers les grandes villes ?

---

<sup>9</sup> Cf. le recueil d'études publié par Keesing et Tonkinson (1982), chronologiquement antérieur au célèbre ouvrage d'Hobsbawm et Ranger sur l'invention des traditions (1983). Cf. aussi Otto et Pedersen (2005) pour une série de contributions remettant sur le métier cette réflexion.

On observe en effet une tendance implicite à attribuer une plus grande « inuité » aux habitants des petites communautés qu'à ceux des agglomérations. Nous ne voulons évidemment pas ici insinuer que la parole des anciens serait moins intéressante, mais à trop se focaliser sur une « anthropologie des vieux hommes » (ou des « vieilles dames »), la recherche se prive sûrement des aspects les plus vivants de la culture inuit contemporaine.

Cette tendance est commune en anthropologie, et l'on sait à quel point l'ethnographie des Dogon a été marquée par l'attachement presque exclusif de Marcel Griaule (et de l'école qu'il a fondée) à des informateurs masculins âgés, appartenant à des sociétés ésotériques et « préservés » de l'Islam (Clifford 1985)). Mais pour rester au Canada, nous ferons plutôt une comparaison avec la célèbre ethnographie des Kwakiutl de Colombie britannique réalisée par Franz Boas, telle qu'elle a été analysée par Roger Sanjek (1990 : 193-203). Celui-ci montre que le travail de Boas résulte d'une collecte méticuleuse de textes oraux auprès d'informateurs, vraisemblablement âgés, portant sur la société antérieure à l'acculturation au contact des Blancs. Pourtant, à l'époque où Boas enquêtait, les Kwakiutl s'étaient convertis à diverses Églises chrétiennes ; beaucoup étaient bûcherons, commerçants, ouvriers dans des scieries ou des conserveries, pêcheurs professionnels ou chasseurs de phoques qui passaient parfois l'hiver entier au Japon, etc. Boas était parfaitement au courant de tout ceci, mais cela ne l'intéressait pas. Alors que son programme était théoriquement de décrire la culture « telle qu'elle apparaissait aux Indiens eux-mêmes », il produisit une description de la culture en fonction d'un intérêt marqué pour le passé. Cette conception du travail anthropologique l'éloigna de tout recours substantiel à l'observation directe, qui apparaît dans sa correspondance personnelle et non dans ses publications<sup>10</sup>.

### **Une anthropologie de la jeunesse et des Qallunaaq ?**

Cette démarche anthropologique, basée sur le savoir des anciens et la collecte du savoir oral, repose sur une collusion entre le regard posé par les anthropologues et la prise de conscience, par de nombreux Inuit, de la valeur de leur patrimoine culturel. Une telle orientation méthodologique laisse dans l'ombre certains pans de la société au présent et au quotidien, alors que précisément, la méthode la plus spécifique de l'anthropologie, l'observation participante (de la réalité pragmatique

---

<sup>10</sup> Notons que ses études parmi les Inuit ont davantage reposé sur cette démarche d'observation participante, comparativement à son travail ultérieur parmi les Kwakiutl (Sanjek 1990 : 193-5).

locale et non de certains aspects culturels spécifiques isolés) offre un éclairage aussi puissant qu'original sur les aspects intimes et incorporés de la culture. À titre d'exemple, le ciblage sur les anciens n'ouvre pas d'horizons pour une anthropologie de la jeunesse. Il semble pourtant fondamental de s'intéresser davantage – et pour elle-même – à cette catégorie de la population dont les taux de chômage, de toxicomanie, d'alcoolisme et de suicide sont particulièrement préoccupants (Condon 1987). Il serait très malheureux que l'on reproduise ici un partage disciplinaire qui a souvent eu cours, qui assigne l'étude des problèmes sociaux aux sociologues et aux psychologues, alors que les anthropologues s'intéresseraient au fonctionnement des institutions traditionnelles. Plus même : une anthropologie de la « tradition » ne devrait pas faire l'économie du rapport que la jeunesse entretient avec celle-ci selon sa propre perspective. Le texte d'Anne-Pascale Targé sur l'intégration des savoirs oraux dans l'enseignement au Nunavut révèle la complexité de cette question, et l'on voit bien que les élèves – et particulièrement les jeunes filles – ne se sentent pas fort à l'aise avec ces nouvelles prérogatives pédagogiques que la politique de l'*Inuit Qaujimajatuqangit* a accordées aux anciens. On peut plus largement se poser la question de savoir si les anthropologues, en accordant une telle importance aux *traditional elders*, n'ont pas contribué à renforcer – à restaurer ? – leur statut sur la scène locale.

Par ailleurs, toujours dans le même registre du rapport des jeunes à la tradition, il serait intéressant de voir comment, malgré les bouleversements sociaux, la transmission de certaines dimensions de la culture se réalise selon des voies insoupçonnées voire contre-intuitives. Ainsi, la contribution de Frédéric Laugrand, Cornelius Remie et Jarich Oosten conclut-elle en énonçant que l'étude du chamanisme gagnerait à s'intéresser davantage aux réappropriations ou réinventions dont ce phénomène religieux est l'objet de la part de la jeunesse, ainsi qu'au christianisme inuit contemporain, dont il a fortement infiltré les conceptions. Les *Elders* ne sont pas les uniques membres et acteurs des sociétés inuit, pas plus que les seuls « passeurs » de culture.

Autre conséquence de ce ciblage : les Qallunaaq – les Blancs – intéressent fort peu les anthropologues alors que ces derniers soulignent tous l'influence prononcée du modèle de vie occidental sur la vie des Inuit. La dimension interculturelle fait largement défaut dans une anthropologie qui est très préoccupée par les manifestations spécifiques de la culture autochtone. Ici encore, le présent volume ouvre des perspectives : la contribution de Michelle Daveluy explore l'évolution de la perception des Inuit par les Euro-canadiens au départ d'une analyse des médias et des politiques linguistiques. De son côté, Pascale Visart de

Bocarmé montre la vacuité d'une approche de l'art inuit qui ignorerait le fond interculturel sur lequel celui-ci se développe.

Si certains auteurs se sont penchés sur la dimension interactive constitutive du savoir aborigène en considérant l'hétérogénéité de la culture autochtone (Dorais, Nagy et Müller-Wille 1998 ; Searles 2001), il ne semble pas qu'il y ait réellement à ce jour d'études anthropologiques axées sur les interactions concrètes entre Inuit et Qallunaat. *A fortiori*, nul n'a entrepris l'ethnographie des communautés blanches du Nunavut, qui présenterait sous un angle nouveau leurs rapports avec la majorité inuit. L'absence de telles études résulte sans doute du caractère très consensuel de l'approche anthropologique généralement adoptée : dans un but de préservation et de reconnaissance à leur égard, la focale est mise sur le savoir traditionnel des Inuit au détriment d'autres perspectives susceptibles d'éclairer les rapports de force et les conflits que les cultures en présence entretiennent entre elles, tant au niveau local qu'au sein de la nation. La multiculturalité et le multiculturalisme régissant requièrent en effet un permanent et délicat exercice d'équilibre entre les forces en présence, exercice qu'une mise en évidence des rapports de force et des conflits semblerait menacer.

### Limites de ce travail

Comme on l'a vu, la mention de plusieurs contributions de cet ouvrage en regard des questions posées dans les pages précédentes démontre que des pistes de recherches sont ouvertes. Malheureusement, il en est d'autres qui nous semblent devoir encore attendre leur heure. Ainsi en va-t-il du partenariat anthropologique dont beaucoup d'aspects ne semblent pas encore avoir fait l'objet d'une remise en question. Celui-ci suppose que les partenaires contribuent effectivement à la réalisation d'un objectif commun, qu'ils déploient chacun des ressources pour ce faire et qu'ils bénéficient ensemble du résultat atteint. Force est de constater que ce partenariat, s'il est effectif sur tous ces points, repose sur une profonde asymétrie de la collaboration. Le rôle des Inuit reste très largement celui de fournir l'information, voire de la collecter, mais rarement de définir l'orientation initiale de la recherche et moins encore de procéder à l'analyse anthropologique – le contraire aurait été étonnant vu qu'il existe encore peu d'anthropologues inuit<sup>11</sup>. Néanmoins, on se trouve ici dans un contexte où les communautés disposent d'un rôle plus actif dans le processus de la recherche anthropologique, et il

---

<sup>11</sup> Le Nunavut Arctic College offre néanmoins un programme de formation en langue et culture inuit ainsi qu'en travail social. Certains Inuit poursuivent des études universitaires dans le Sud mais ils ne sont encore qu'en très petit nombre.

conviendrait de mieux cerner comment cela se concrétise à chaque étape du travail, sur la base de cas précis et en tenant compte des rapports de force. Une étude des initiatives locales de recherche, resituées dans un cadre institutionnel plus large bien entendu, serait fort précieuse.

Un autre sujet malheureusement absent de cet ouvrage est celui du financement de la recherche. Or, les politiques d'allocation de crédits par les différents ministères du Canada et de ses entités composantes ont des effets cruciaux sur la recherche dans le grand Nord, où la poursuite d'enquêtes de terrain est notoirement plus chère qu'ailleurs, vu notamment le prix élevé des transports aériens et la pratique fréquente de rémunération des informateurs. L'absence de support financier institutionnel entraîne non seulement de grandes difficultés pour l'organisation pratique de la recherche mais encore un certain déni de légitimité au sein du monde académique. Une étude à ce propos devrait envisager les contraintes liées aux différentes instances de financement (dont le CRSH, Conseil de recherches en sciences humaines), les effets de ces contraintes sur le choix ou le re-ciblage des objets de recherche, et les flux monétaires effectifs générés par la recherche. Notons d'ailleurs que le ciblage académique et institutionnel semble presque évincer certaines régions des domaines habituels de la recherche : si le Nunavut et le Nunavik sont fortement représentés, les autres régions où vivent des Inuit le sont beaucoup moins, pour ne pas parler des diaspora inuit dans les villes euro-canadiennes.

### **Les contributions**

Les textes ici rassemblés ne peuvent être divisés en catégories thématiques distinctes mais le lecteur se rendra compte que l'on passe progressivement de textes qui portent essentiellement sur les interactions de terrain (Rasing, Bergé-Gobit), à des textes portant sur l'interculturalité (Visart de Bocarmé, Daveluy) pour aboutir à des réflexions concernant la question de la transmission culturelle (Targé, Laugrand, Remie et Oosten).

L'article de Willem Rasing inaugure le volume en brossant l'évolution du rapport qu'il a entretenu avec ses hôtes de l'Arctique canadien au long de trente années des recherches en anthropologie juridique. Ce rapport a évolué sur fond des luttes menées par les peuples autochtones depuis les années 1970 pour accéder à leur émancipation. L'auteur commence par rappeler, à travers le parcours de Geert van den Steenhoven, qui fut son professeur, les modalités de la recherche dans les années 1950. Témoignant d'une habileté méthodologique pour révéler les principes juridiques oraux à travers des études de cas, Van den Steenhoven, même s'il plaide pour davantage d'autonomie au profit des Inuit, ne

remit jamais en cause le rapport asymétrique entre le chercheur et ses informateurs, dont le rôle consistait précisément à fournir l'information. Dans le contexte colonial de l'époque, la légitimité d'un tel rapport ne posait pas problème.

De son côté, Willem Rasing commença ses recherches en tant qu'étudiant en 1978, en suivant un tribunal itinérant chargé de rendre la justice dans le grand Nord. Sensibilisé par la littérature au caractère colonial du contexte dans lequel il évoluait, il eut l'occasion de constater à travers l'observation participante ce que cela impliquait concrètement pour les Inuit et les Dene : l'imposition d'un système juridique qui n'était pas le leur, sans parler des problèmes pratiques liés à cette justice plutôt expéditive, quelles qu'aient pu être les bonnes intentions des membres de la cour.

Plus tard, quand il entreprit à Igloolik en 1986 une recherche commanditée par le gouvernement canadien, le contexte avait fort changé. Il dut ainsi présenter son projet au conseil municipal pour solliciter son aval et il avertit la communauté de ses intentions par la radio. Utilisant une gamme d'approches participatives et sensible aux conséquences de son positionnement dans la société locale, il chercha à comprendre de l'intérieur les normes liées au maintien de l'ordre. L'éthique de la recherche était devenue à l'époque un enjeu explicitement reconnu, parfois difficilement compatible avec la démarche scientifique. Les enregistrements de ses enquêtes ont été archivés par le centre de recherche de l'agglomération et il veilla à restituer ses conclusions à la communauté avant la clôture de son rapport.

La place des Inuit dans le processus de la recherche fut plus développée encore lorsqu'il participa, en 1997, à une *summer school* de formation juridique à Igloolik. Plutôt que de jouer le rôle paradoxal d'instructeur des Inuit sur leurs propres normes culturelles, il adopta celui de superviseur ou de facilitateur, en apprenant aux jeunes participants les techniques d'entretien qui devaient leur permettre d'interviewer les anciens à propos de ces normes, un dispositif très comparable à celui qui, plus tard, caractérisera les *Elders classes* initiées par le Nunavut Arctic College en 1999 (Oosten et Laugrand 1999). Ce fut un succès qui témoigne de la possibilité de reconfigurer les rapports entre anthropologues et Inuit sous une forme plus proche d'un vrai partenariat.

Un dernier voyage réalisé en 2005 pour évaluer l'évolution de la situation depuis la création du Nunavut révéla hélas que la société inuit reste traversée par une série de problèmes économiques et de traumatismes socioculturels. L'anthropologue, conclut l'auteur, doit résolument mettre dans son agenda les préoccupations propres aux Inuit pour que

les recherches puissent leur profiter, notamment à travers la valorisation de leurs traditions.

Les préoccupations déontologiques sont aussi centrales dans l'article de Johanna Bergé-Gobit, qui suit une démarche comparative. Sa recherche géographique l'a amenée à fréquenter deux terrains : Sanikiluaq, sur les îles Belcher (baie d'Hudson), et Inukjuak, au Québec. Alors que les insulaires lui firent bon accueil, les habitants d'Inukjuak furent beaucoup plus méfiants, comme ils le sont avec d'autres Blancs. La raison de ces comportements tient à l'histoire des contacts avec la société euro-canadienne. Alors que le commerce sur les îles Belcher était principalement lié à la Compagnie de la baie d'Hudson, la société Revillon Frères exerçait ce rôle à Inukjuak. L'absorption de cette dernière société par la Compagnie, la politique changeante du Québec à l'égard des autochtones, enfin la déportation de plusieurs familles à 2000 km au nord de leur région d'origine furent à l'origine de traumatismes à Inukjuak, ce qui explique pourquoi les relations entre Inuit et Euro-canadiens y restent plus tendues qu'à Sanikiluaq.

Une autre comparaison concerne les rapports que chercheurs euro-canadiens d'une part et français (ou européens) d'autre part entretiennent avec leurs interlocuteurs inuit. Les rapports de domination qui ont existé entre Euro-canadiens et autochtones ont laissé des traces palpables auxquelles les chercheurs canadiens cherchent à remédier à travers un processus de réhabilitation, ce qui s'est notamment traduit par l'adoption de vingt principes éthiques par l'Association universitaire canadienne d'études nordiques. Respect, consentement, restitution de l'information sont au cœur de cette déclaration. Sur le terrain, cela se concrétise notamment par l'obtention d'un accord auprès du conseil municipal avant toute recherche et par l'envoi d'un résumé des recherches réalisées auprès du Nunavut Research Institute.

L'institutionnalisation de la recherche a finalement débouché sur la signature, avant l'entretien, d'un formulaire précisant le montant de la rémunération. L'auteur pense que cette pratique largement répandue mérite réflexion car un tel monnayage entraîne des effets pervers, comme le refus de communiquer aucune information qui ne soit rémunérée, l'exclusion des chercheurs désargentés, voire l'incitation à rapporter n'importe quoi.

Cette pratique s'origine dans l'idéologie du partenariat mise notamment à l'honneur par la commission Erasmus. La rétribution des informateurs est devenue une manifestation tangible de ce partenariat, preuve d'un respect lié à la redistribution des crédits de la recherche. Reste à savoir s'il n'y a pas là une tentative de « rachat » voire d'« expiation ».

dont on peut questionner le bien-fondé si elle emprunte la voie du numéraire.

Beaucoup de chercheurs français et européens tentent d'éviter cette relation monétaire, une tendance qui s'explique elle aussi par des raisons précises : l'imaginaire européen à propos des Inuit s'est construit autour d'images stéréotypées de leur rapport héroïque à la nature, de récits d'exploration, de films centrés sur les paysages ou sur les thèmes de l'ancestralité, toutes images d'une authenticité que l'argent souillerait irrémédiablement<sup>12</sup>.

Ces raisons à l'origine de comportements différenciés étant explicitées, reste à engager un dialogue entre chercheurs de part et d'autre de l'Atlantique pour progresser sur la question de la déontologie dans ce contexte interculturel complexe.

À travers l'étude d'une communauté inuit urbaine au Nunavut, Pascale Visart de Bocarmé montre que la production artistique ne peut se comprendre sans référence à ses composantes interculturelles. Brossant d'abord un portrait global, elle explique que la production artistique contemporaine a émergé au lendemain de la Seconde Guerre Mondiale dans un contexte de profond bouleversement social dû aux changements induits par la présence active des Euro-canadiens dans le Nord. L'art – concept inconnu chez les Inuit auparavant – a acquis progressivement une place importante pour ces sociétés en tant que source de revenus substantiels et incontestablement bienvenus, mais, de surcroît, les œuvres sont devenues des symboles de leur culture au sein de la nation ou au-delà. La production artistique a modifié, outre la donne économique, le paysage social inuit : elle a favorisé la réorganisation communautaire, elle s'est substituée symboliquement aux activités cynégétiques et elle a engendré un mode nouveau de mise en mémoire. Progressivement, les Inuit ont défini leur concept de l'objet d'art à travers lequel ils conçoivent et affirment aujourd'hui leur identité autochtone : leurs œuvres sont dorénavant mises à l'honneur dans les espaces publics du Nunavut.

Si l'anthropologie inuit intègre très peu les dimensions interculturelles dans les recherches, l'histoire de l'art n'ouvre pas non plus de telles perspectives : son discours s'est construit dans une sorte de déni de la réalité locale, au profit d'une validation de l'« art inuit » et de son ancestralité dans et pour la sphère du monde de l'art selon les critères par lui-même définis. Or, l'argument de l'ancestralité de l'« art inuit » et le crédit qui lui est apporté risquent de nous faire manquer l'observation

---

<sup>12</sup> Bloch et Parry (1989) ont étudié les représentations occidentales de l'argent comme un dissolvant moral et social dans les sociétés précapitalistes où il serait introduit.

du formidable processus dialectique à l'œuvre dans l'Arctique où Inuit et Qallunaat sont pris dans une histoire commune où l'art détient une place spécifique.

L'auteur a choisi d'étudier la production artistique de la communauté de Kangiqliniq/Rankin Inlet car, vu la diversité interne et externe à l'Arctique qui la caractérise, elle offre un champ d'observation propice à l'étude du monde partagé entre les Inuit et les Euro-canadiens. L'enquête a été réalisée toutes tranches d'âge confondues en prenant en compte les divers acteurs liés à la production ainsi que les événements auxquels elle donne lieu. Si Rankin n'est pas un des hauts lieux de la production artistique, celle-ci y est vivante et révélatrice du phénomène artistique inuit. Elle constitue un fait social dont on retrouve l'empreinte dans les diverses strates communautaires, dans les mémoires individuelles et collectives, dans le quotidien ou le vécu familial. Le développement des arts intègre aujourd'hui les formes artistiques anciennes et contemporaines dans des champs communs de diffusion et de production ; ainsi l'observation d'un atelier de jeux de gorge met en évidence certaines problématiques très actuelles de la vie sociale dans le Nord, dont, entre autres, la manière dont les Inuit construisent leur propre modernité.

La réalisation de céramiques artistiques est une particularité de la communauté grâce à l'impulsion de l'atelier de la Matchbox Gallery, dirigée par deux New-Yorkais, qui remplit un rôle majeur sur le plan du développement artistique mais aussi dans l'intégration communautaire des jeunes artistes.

Le festival d'art et d'artisanat, organisé par le Nunavut Arts & Crafts Association dans la communauté en juin 2004, présente un terrain spécifique à l'étude des rapports et des échanges interculturels constitutifs de la production artistique des Inuit : en effet, la transmission est au cœur de cette manifestation. La description de cet événement met en lumière la diversité des interactions qu'un tel événement engendre et la manière dont les cultures en présence négocient et réalisent les échanges ou la transmission de leurs savoirs respectifs.

Constatant que la cohabitation entre Euro-canadiens et Inuit – effective tant dans le nord que dans le sud du pays – a rarement été étudiée, Michelle Daveluy s'intéresse dans son article à l'interculturalité et prend comme point de départ l'analyse des médias. L'omniprésence des Inuit dans la publicité contraste avec une information généralement faible à leur sujet : si le terme « Inuit » est bien passé dans le langage, la confusion règne souvent encore entre le Nunavut et le Nunavik. Plus grave semble l'incapacité des magazines à assumer leur responsabilité éditoriale lorsqu'ils ont rapporté des propos stigmatisants à propos des Inuit.

L'étude d'une publicité pour une voiture où apparaissent des Inuit révèle des invraisemblances et un biais sexiste, même si l'image du Blanc suivant l'enseignement d'un instituteur inuit semble inverser les rapports hiérarchiques habituels : mais précisément, la voiture l'attend s'il veut fuir...

L'image des Inuit est aussi tributaire de celle qu'ils projettent à l'attention des autres Canadiens. Ouverts au multilinguisme qui a cours dans les différentes entités du Canada, les Inuit ont souvent minimisé leurs différences linguistiques pour présenter un front uni lors de négociations. Cette option sans doute utile stratégiquement entre en contradiction avec la valorisation de la diversité à laquelle tiennent les Canadiens : par exemple, les Franco-Canadiens du Manitoba et les Québécois ne cherchent pas à s'amalgamer selon un modèle de référence unique. La création du Nunavut a rendu les Inuit majoritaires sur un territoire et a conforté l'usage de l'inuktitut dans cette région. Mais la situation de ceux qui ont émigré vers de grandes villes n'a pas évolué favorablement sur le plan linguistique : ils ne peuvent pas trouver de structures éducatives utilisant leur langue pour former leurs enfants. Des efforts pourraient être faits dans ce sens.

Le Nunavut a rejoint la plateforme de collaboration en matière d'éducation de base qui unit des provinces et des territoires de l'Ouest. Ce groupe a élaboré un cadre commun pour l'enseignement des sciences humaines. Les groupes autochtones et les francophones ont participé activement à cette démarche et il en résulte que le programme prévoit, dès la deuxième année primaire, l'étude de communautés canadiennes, parmi lesquelles figure nécessairement un groupe autochtone.

Les francophones ont lutté pour obtenir l'officialisation du bilinguisme au Canada et ils usent de pressions pour faire respecter leurs droits, notamment au Nunavut. Les Inuit ont d'autant plus de chance d'obtenir gain de cause pour leurs revendications au Nunavik (assemblée législative et trilinguisme officiel) dès lors que les droits des francophones sont respectés au Nunavut, officiellement trilingue (inuktitut, anglais et français). Mais peu de Québécois sont informés des changements projetés, et la réception de ceux-ci ne sera peut-être pas facile.

Au total, les simplifications qui sont véhiculées à propos des Inuit vont progressivement faire place à une reconnaissance de la complexité de la situation. On peut notamment espérer, en ce qui concerne l'anthropologie, que la cohabitation des communautés culturelles soit pleinement reconnue et que la recherche ne se focalise plus sur l'intégrité des cultures.

Le texte d'Anne-Pascale Targé, publié à titre posthume, permet de mieux comprendre le point de vue des Inuit sur la transmission de leurs

anciens savoirs. L'enseignement constitue une priorité pour le gouvernement du Nunavut, qui a recommandé de valoriser l'*Inuit Qaujimaqatutqangit*. Les structures scolaires d'Arviat, site de l'enquête, ont intégré la transmission des savoirs oraux dans leurs objectifs et ont tenté diverses expériences dans ce sens. Les écoles primaire et secondaire organisent, en collaboration avec l'association locale des aînés, des activités traditionnelles comme la construction d'iglous ou des camps de pêche, ainsi que des leçons données par les aînés à l'école. Par ailleurs, quatre aînés employés par le ministère travaillent à la création de nouveaux supports pédagogiques pour les anciens savoirs.

L'article étudie le point de vue des différents acteurs par rapport à ce champ éducatif émergent. Les enseignants non inuit, majoritaires dans le secondaire, se plaignent de n'avoir aucune formation en ce sens et de devoir se former sur le tas. Les enseignants inuit n'ont pas ce problème mais constatent que la transmission des savoirs traditionnels est plus difficile car ils ne sont plus vitaux : il leur semble dès lors nécessaire de recourir à des outils pédagogiques nouveaux utilisant l'écriture, les illustrations ou les nouvelles technologies. Néanmoins, ils s'accordent à reconnaître que même si des efforts sont faits pour favoriser la transmission des aînés aux élèves dans l'enceinte de l'école, ce sont les activités dans la toundra qui donnent lieu aux échanges les plus réussis entre générations.

Tous les étudiants inuit ne sont pas intéressés par les anciens savoirs, mais on constate une attente dans ce sens de la part de leurs représentants institutionnels ainsi que de ceux qui n'ont pas eu la chance de connaître des conditions familiales propices à cette transmission. Cela ne va toutefois pas sans difficultés : le fossé culturel entre générations fait que les repères communs manquent parfois ; les filles peuvent souffrir de se voir cantonnées aux activités féminines traditionnelles, jugées peu intéressantes par rapport à celles enseignées aux garçons ; les étudiants vivent mal l'autorité parfois brutale dont usent les aînés lors de ces cours. Tout ceci écorne le discours politiquement correct habituellement tenu à propos du rôle des aînés.

Ceux-ci sont pour leur part favorables au double apprentissage et reconnaissent les difficultés de transmettre les anciens savoirs alors que le contexte familial a changé, séparant les générations qui autrefois partageaient le même espace de vie. Aussi faudrait-il que cet apprentissage se fasse dans un lieu distinct de l'école et utilise l'expérience autant que les nouvelles ressources pédagogiques. Toutefois, plusieurs personnes soulignent que les anciens ne sont disposés à intervenir dans l'enseignement que s'ils sont payés : il est difficile de trouver des bénévoles.

La contribution se termine par une réflexion sur les implications de la collecte des traditions orales. L'accumulation d'archives ainsi produite n'est pas de nature semblable à la coexistence des variantes d'une même tradition orale. Certains Inuit redoutent dès lors que cela débouche sur une sélection ou un laminage, ce qui est tout à fait contraire à l'idéal inuit d'une irréductible et salutaire diversité des versions et des expériences personnelles.

La transmission des anciens savoirs est aussi le fil conducteur de l'article de Frédéric Laugrand, Cornelius Remie et Jarich Oosten, qui posent la question du rapport des Inuit contemporains avec les traditions chamaniques. Nous sommes bien renseignés sur ces pratiques par plusieurs sources anciennes qui présentent régulièrement le chamanisme comme une pratique en déclin. Les missionnaires chrétiens annonçaient sa fin imminente, tout en consignait des traces de sa survie. Après une période d'effacement du champ de la recherche, le chamanisme s'est retrouvé au cœur de nombreux projets d'étude de la tradition orale, développés à partir de la fin des années 1970 et plus encore avec la valorisation de l'*Inuit Qaujimagatuqangit* par le gouvernement du Nunavut.

Le déclin du chamanisme annoncé par les chercheurs occidentaux correspond pour eux à un mouvement « naturel » lié à l'adoption progressive de la « modernité » par les Inuit. Ces derniers tiennent un discours semblable, qui s'inscrit dans une vision du monde où les choses du passé sont systématiquement supérieures à celles du présent. Bref, le discours des uns et des autres sur le déclin du chamanisme doit être resitué dans son cadre idéologique plutôt que d'être pris au pied de la lettre.

L'influence du christianisme fut profonde près des missions, tandis que dans les zones périphériques se développèrent des mouvements synchrétiques souvent portés par des chamans. Beaucoup de chamans devinrent aussi de proches collaborateurs des missionnaires, ou alternativement, objets de leur rivalité. Tout ceci finit par produire une certaine assimilation entre les deux registres religieux et une interprétation chamanique du christianisme. Le chamanisme n'est d'ailleurs pas rejeté en tant que tel par les Inuit, qui le resituent néanmoins à présent dans un cadre chrétien. Encore que les positions varient à ce sujet : certaines Églises locales dénoncent le chamanisme comme diabolique, tandis que le gouvernement du Nunavut en dresse un portrait idéalisé et le compte parmi les traditions « positives » à conserver.

Plusieurs projets visant à une meilleure connaissance du chamanisme ont été initiés ces dernières années, en collaboration avec le Nunavut Arctic College. Leur but est de consigner le savoir des anciens et de

faciliter la transmission de ces connaissances auprès des plus jeunes, avec la perspective de pouvoir les mettre à profit dans la société actuelle. Ces ateliers, auxquels les auteurs ont participé, ont permis de recueillir une information importante, éditée depuis. Les anciens étaient d'abord mal à l'aise pour parler de ce sujet en présence des jeunes, mais ces réserves ont progressivement disparu.

Les anciens sont persuadés que les chamans et les esprits associés existent toujours à présent et ont fait la démonstration de certaines techniques rituelles. Les « bons » aspects du chamanisme peuvent aider le corps, alors que le christianisme s'occupe seulement de l'âme : les deux sont donc complémentaires. Mais c'est bien en se situant d'abord comme chrétiens que les anciens sont disposés à transmettre ces savoirs, qui restent potentiellement dangereux et dont les aspects violents, conflictuels, ne peuvent être minimisés. Sous cet angle, ils se montrent beaucoup plus critiques que le discours politique idéalisant le chamanisme.

Bref, le chamanisme reste un élément central dans les références à la tradition inuit et le système cosmologique qui le soutient reste vivace. C'est peut-être ce système cosmologique sous-jacent qu'il faudrait mettre à l'agenda de la recherche, plus que la personne du chaman elle-même. Et bien entendu, c'est envisagé à travers ses transformations actuelles, notamment dans l'interaction avec le christianisme mais aussi dans sa reprise par les jeunes générations, que le phénomène gagnera à être remis sur le métier du chercheur.

## **Conclusion**

En définitive, nous espérons par cet ouvrage ouvrir un débat sur une série de problématiques que feraient passer pour secondaires – ou impertinentes – les idéologies de l'urgence culturelle, de l'utilité sociale ou de l'édification nationale. L'anthropologie inuit a évolué rapidement dans le sens d'un partenariat qui a généré une déontologie et des procédures complexes. Nous avons l'impression que cette transformation est en marche dans d'autres contextes, et qu'à ce titre, l'anthropologie inuit est pionnière des modalités de recherche dans lesquelles évolueront beaucoup d'anthropologues à l'avenir. Le rôle des anthropologues dans les dynamiques sociales en cours au Nunavut semble lui aussi relativement important, par comparaison du moins avec ce qu'il est dans la plupart des pays du monde. Ainsi, comme le souligne Barbara Saunders, les études anthropologiques nord-américaines concourent à l'élaboration d'un « espace » où chacun prend la parole, mais en même temps, l'auteur relève que l'inégalité du rapport de force des participants à ce

dialogue a pour effet d'engendrer des dissonances et des dissymétries que la recherche se doit de considérer (Saunders 2004 : 10-11).

Ces conditions nouvelles de la pratique du métier réclament une conscience accrue des modalités du travail de l'anthropologue et de l'usage du savoir qu'il produit. La pensée anthropologique a inscrit cette question dans son agenda dès le tournant des années 1970. Comme l'écrivait Bob Scholte,

Neither the possibility nor the desirability of a transcendent, purely scientific anthropology can or should be taken for granted. We must first subject anthropological thought itself to ethnographic description and ethnological understanding and try to determine the degree to which it is circumscribed or made possible by its diverse cultural settings (1974 : 437).

Ainsi se développa le concept de réflexivité en anthropologie, qui nous invite à constamment adopter une attitude de questionnement de notre démarche et des concepts que nous utilisons, ou plus largement de procéder à une mise en abyme du processus de la production anthropologique. La généralisation d'une telle attitude serait certainement très bénéfique à la recherche anthropologique dans le Canada inuit et lui permettrait de contribuer mieux encore au développement d'une anthropologie générale, par-delà les savoirs locaux et particularisants qui sont au cœur de notre discipline.

## Références citées

- Abel, Kerry & Ken S. Coates (eds.), 2001. *Northern Visions. New Perspectives on the North in Canadian History*. Peterborough : Broadview Press.
- Albert, Bruce, 1995. « Anthropologie appliquée ou 'anthropologie impliquée'. Ethnographie, minorités et développement », in Jean-François Baré (ed.), *Les applications de l'anthropologie*, pp. 87-118. Paris : Karthala.
- Bloch, Maurice & Jonathan P. Parry, 1989. « Introduction : Money and the Morality of Exchange », in Jonathan P. Parry & Maurice Bloch (eds.), *Money and the Morality of Exchange*, pp. 1-32. Cambridge : Cambridge University Press.
- Brown, Deneen L., 2002. « In Old Names, a Legacy Reclaimed », *Canku Ota*, 65. [http://www.turtletrack.org:80/Issues02/Co07132002/CO\\_07132002\\_Nunavut\\_names.htm](http://www.turtletrack.org:80/Issues02/Co07132002/CO_07132002_Nunavut_names.htm).
- Cesa, Johann, 2005. « Sociétés et économies inuit en devenir », in Marie-Françoise André (ed.), *Le monde polaire. Mutations et transitions*, pp. 53-66. Paris : Ellipses, collection Carrefours.
- Clifford, James, 1985. « Power and Dialogue in Ethnography. Marcel Griaule's Initiation », in G. W. Stocking (ed.), *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, pp. 121-156. Madison : the University of Wisconsin Press.
- Condon, Richard C., 1987. *Inuit Youth. Growth and Change in the Canadian Arctic*. New-Brunswick et Londres : Rutgers University Press.

- Dorais, Louis-Jacques, Mureille Nagy et Ludger Müller-Willer, 1998. *Aboriginal Environmental Knowledge in the North*. Québec : Gétic, Université Laval.
- Fluehr-Lobban, Carolyn, 1998. « Ethics », in H. Russell Bernard (ed.), *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, pp. 173-202. Walnut Creek : Altamira Press.
- Hobsbawm, Eric & Terence Ranger (eds.), 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Keesing, Roger M. & Robert Tonkinson (eds.), 1982. *Reinventing Traditional culture: The Politics of Kastom in Island Melanesia*, numéro special de la revue *Mankind*, 13.
- Kelm, Marry-Ellen, 2001. « Change, Continuity, Renewal: Lessons from a Decade of Historiography on the First Nations of the Territorial North », in Kerry Abel & Ken S. Coates (eds.), *Northern Visions. New Perspectives on the North in Canadian History*, pp. 77-90. Peterborough : Broadview Press.
- Laugrand Frédéric & Jarich Oosten (eds.), 2002. « Perspectives inuit et qallunaat : points de vue en interaction », *Études/Inuit/Studies*, 26 (1), pp. 9-15.
- Oosten Jarich & Frédéric Laugrand (eds.), 1999. *Introduction. Entrevues avec des aînés inuit*, Vol 1. Iqaluit : Nunavut Arctic College.
- Otto, Ton & Paul Pedersen, 2005. *Tradition and Agency. Tracing Cultural Continuity and Invention*. Aarhus : Aarhus University Press.
- Rodon, Thierry, 2003. *En partenariat avec l'État. Les expériences de cogestion des Autochtones du Canada*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Sanjek, Roger, 1990. « The Secret Life of Fieldnotes », in Roger Sanjek (ed.), *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*, pp. 187-270. Ithaca et Londres : Cornell University Press.
- Saunders, Barbara, 2004. *The Challenges of Natives American Studies. Essays in Celebration of the Twenty-fifth American Indian Workshop*. Louvain : Leuven University Press.
- Scholte, Bob 1974 [1972]. « Toward a Reflexive and Critical Anthropology », in Dell Hymes (ed.), *Reinventing Anthropology*, pp. 430-57. New York: Vintage Books.
- Searles, Edmund, 2001. « Politique identitaire, recherche et construction de l'identité inuit », in Louis-Jacques Dorais (ed.), *Identités inuit au troisième millénaire*, pp. 109-121. Québec : Association Inuksiutiit Katimajit Inc.
- Simard, Jean-Jacques, 2003. *La réduction. L'Autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*. Sillery : Septentrion.
- Statistiques Canada, 2006. *Portrait de la population canadienne en 2006 : population des provinces et des territoires*. Consulté sur Internet (<http://www.statcan.ca/menu-fr.htm>), le 28 avril 2007.

## INTRODUCTION<sup>1</sup>

### **“Inuit Canada”**

#### **Reflexive Approaches to Native Anthropological Research**

Pierre PETIT and Pascale VISART DE BOCARMÉ

#### **The Inuit Move toward Self-definition**

A profound change has recently taken place in the field of Inuit anthropology. In the past, expeditions returning from the Arctic brought back accounts of the distant Eskimos, a term of proto-Algonquin origin meaning “those who speak a foreign language”. Today, the Inuit – a term meaning “the people” in Inuktitut – express themselves in the first person: the film *Atanarjuat (The Fast Runner)* by Zacharias Kunuk, shown around the globe and positively received, is a remarkable example of the Inuit’s ability to play an active role in the creation of their own image.

This recent trend toward Inuit self-definition is rooted in a shifting of the Canadian political landscape toward more liberal policies in terms of native people’s rights. This shift has been the result of various North-American aboriginal peoples’ struggles to have their rights, most notably their territorial rights, recognized. This activism saw its first patent successes in the last quarter of the 20<sup>th</sup> century when we went from a period where one wrote about “the Inuit in Canada” to an era where we can legitimately speak of “Inuit Canada” (as we do of “French Canada”). This Inuit Canada – still under construction and faced with multiple challenges – today possesses its own territories and regions, institutions and representative bodies.

The most striking example of the political evolution that has taken place was the creation of Nunavut territory in 1999. Nunavut was carved

---

<sup>1</sup> We wish to thank Yohann Cesa who kindly provided comments on a previous version of this introduction, as well as Olaiya Land for her translation of the original French text.

out of the former Northwest Territory and covers over two million km<sup>2</sup>. Aside from the territorial significance of Nunavut, its creation was based on political agreements that provided the new territory with significant funding and administrative powers in the realms of education, social services, healthcare, culture, housing and justice. Nunavut has a public, non-ethnic government, with a Legislative Assembly based on the principle of consensus.

With a population density of only .01 inhabitants/ km<sup>2</sup>, the territory is home to 29,474 individuals according to the most recent census (Canadian Statistics 2006), 85% of which are Inuit and thus possess *de facto* control of public institutions. However, this percentage could change: the rising price of raw materials and improvements in mining technology could lead to increased mining activity in the region (Cesa 2005). Global warming, a phenomenon numerous climatologists consider to be currently underway, could impact mining activity as well as maritime traffic, two activities that might eventually precipitate significant changes in the region.

The other Canadian Inuit – from Nunavik in Quebec, the Northwest Territories and Labrador – together represent slightly less than half of the total Inuit population of the country. They do not enjoy the same level of political autonomy, despite the fact that territorial accords have been signed with the Inuit of Nunavik and the Inuvialuit of the Northwest Territories. The negotiation process is currently underway for the Inuit of Labrador (Rodon 2003). In accordance with the agreement in principle signed on 5<sup>th</sup> December 2007, a Regional Public Government will be established in Nunavik.

These recent political victories do not negate the fact that for decades the Inuit lived under a repressive colonial system within Canada, sometimes apologetically referred to as *welfare colonialism*. The first social changes to take place among the Inuit occurred in the 16<sup>th</sup> century as they came into contact with European whalers, and later traders, explorers and missionaries (who have been highly active since the end of the 19<sup>th</sup> century). It is only after the Second World War and the period of economic development that it precipitated (Abel and Coates 2001) that the Canadian government, intent on assuring territorial sovereignty during the Cold War, began to demonstrate a new interest in its northernmost denizens. A Department of Indian and Northern Affairs was created in 1953, which promoted a settled lifestyle for the nomadic or semi-nomadic Inuit. This represented a radical social shift for these communities which had previously existed through an economy of hunting and gathering, open to barter and market exchange after the appearance of trading companies such as the Hudson Bay Company

(Simard 2003). During this period, many families were displaced, sometimes over thousands of kilometres, in an effort to “more rationally” distribute the national population (Kelm 2001), itinerant courts of law roamed the north of the country to carry out justice according to Canadian law and mobile medical teams were dispersed throughout the north as well. It was also deemed necessary – for medical or educational reasons – to send Inuit children to the south of the country. Many returned several years later, having forgotten Inuktitut, their native language<sup>2</sup>. The Canadian government carried out a policy of assimilating the arctic populations until the mid-1970s, when the Inuit/Eskimos were still listed on national registers merely by their registration numbers<sup>3</sup>.

This determination to assimilate Inuit or Amerindian populations has today given way to a general policy of recognition of indigenous peoples’ identities and rights. The Inuit now occupy a new position within Canadian society, which has worked to recognize the cultural specificity of the Inuit. However, the Inuit’s struggle for the recognition of their rights (still in progress in certain regions) has been based on an often monolithic image of the Inuit and their culture. The consequence has been not only to systematically view the Inuit through their past, but also, by applying these reified cultural characteristics, to imbue the Inuit with a different and continually differentiated status within the nation (Simard 2003). Canada’s multicultural spirit is certainly commendable, but it is not without its limitations<sup>4</sup>. Within this historical and political context, then, it is not surprising that aboriginal traditional knowledge has come to convey particular meaning.

## Objectives of this Work

It would be a gross oversimplification to state that anthropologists merely work (or have worked) within these historically defined contexts – that of domestic colonialism, then that of political activism and emancipation; they themselves take part in the world they study and thus become actors within this context. The metaphor of the invisible man

---

<sup>2</sup> Here we must consider the crucial issue of linguistic assimilation, principally towards English. This process, introduced after the Second World War, was largely unsuccessful and the Inuit languages remain in common usage in various contexts, unlike the great majority of the Amerindian languages. Thus linguistic divisions have been noted among different segments of the Inuit population, particularly among different generations.

<sup>3</sup> Inuit were identified by a number on a tag worn around the neck, a practice which began in the 1920s (Brown 2002).

<sup>4</sup> For historical reasons, this national political ideology of multiculturalism is not shared by the province of Quebec. (Jean-Jacques Simard, personal communication)

used to refer to the anthropologist who is able to "melt" into the community he studies has rightly been called into question – though the image of the government collaborator or the militant nativist are even more inaccurate. This metaphor is all the more unsuitable given that the concentration of anthropologists in the Arctic is exceptionally high. The number of researchers in the region is so elevated, in fact, that an Inuit family is jokingly considered to be composed of a father, a mother, children, grandparents, an uncle, an aunt, a dog... and an anthropologist (this joke applies to other American Indian contexts).

The intent of this work is to initiate a process of reflection on the epistemological implications of this complex situation. This book grew out of the mutual surprise of anthropologists working in different contexts – Inuit Canada and central Africa in the case of the editors – upon comparing their respective experiences of fieldwork. Cross-cultural comparison has often been presented as the cornerstone of anthropology. Paradoxically, the discipline rarely questions the variations in heuristic paradigms developed across regional areas. Despite professions of faith in world-wide networks, globalized "scapes" and multi-site ethnography, research continues to develop in academic frameworks (learned societies, university departments and scholarly journals) that are usually defined in relation to cultural areas. This specialization not only brings about specific theoretical and methodological concerns, but also leads to the development of distinct "traditions" in such matters as political commitment, rhetoric, protocols of expression, or even aesthetics. These differences should be taken into account more creatively in order to construct new perspectives. This is precisely what this introduction intends to do, questioning certain North-American traditions from a (partially) removed point of view. To be sure, this "outsider" perspective can, in some cases, result in overly general assertions, for Canadian anthropologists are not a monolithic intellectual community.

In this vein, the idea of bringing together a group of European and Canadian anthropologists on "neutral" territory – Belgium has virtually no tradition of research in the far north of the American continent – in order to tackle these fundamental questions was born. This perspective interested enough of our colleagues and enough institutions to allow for the organization of an international colloquium entitled *Le "Canada Inuit". Les enjeux de la recherche anthropologique en Amérique du Nord*, which took place March 2-4, 2005 at the Université libre de Bruxelles (ULB)<sup>5</sup>. This volume includes the contributions of eight of the

---

<sup>5</sup> The organizing committee responsible for the colloquium included Pascale Visart de Bocarmé (Université libre de Bruxelles (ULB)), Pierre Petit (ULB), Serge Jaumain (ULB), Olivier Servais (Université catholique de Louvain – Facultés universitaires

twelve speakers<sup>6</sup>. In addition to anthropologists, geographers also made a significant contribution to the project – which calls to mind that the work of then geographer Franz Boas, often considered the founding father of American anthropology, among the Inuit would lead him to his calling as an anthropologist. As the issues confronting social scientists who work in the Canadian Arctic are relatively similar, in the text that follows we use the term “anthropology” in a broad sense in order to facilitate discussion of these common issues.

One of the principle aims of this work is to better understand the link between the recent political and ideological changes that have taken place in Canada and emergent anthropological practices focusing on themes of partnership and ethical implication. Though a significant number of anthropologists throughout the world work in contexts where they feel little sense of obligation toward the populations they study or to the Nation-State, this sense of obligation has become a key concern in highly developed countries with native minority populations. Under pressure from democratic rights movements and native activism, developed countries must now consider the prospect of an economic and socio-political redistribution of wealth and power. Canada and New Zealand have developed resolute policies in this direction. However, such political assertions, which often tend toward a smug sense of self-satisfaction, should not be confused with objective advances in terms of autonomy: it is a fact that the Inuit remain highly economically dependent on the State. In Australia and the United States, this trend remains even less developed and is more the result of an activist movement (rooted in academia) than of a real desire for reform in these nations<sup>7</sup>. In

---

Notre-Dame de la Paix) and Serge Lemaître (ULB). The scientific committee included, in addition to the members of the organizing committee, Frédéric Laugrand (Université Laval), Cornelius Remie (Katholieke Universiteit Nijmegen), Guy Bordin (Paris X-Nanterre), Patrick Menget (ULB-École pratique des hautes études) and Jacques Malengreau (ULB). Three institutions were involved in the initiative: the CEC (Centre d'études canadiennes de l'ULB), CIMS (Construction interculturelle des mondes sociaux) research group as well as the Société des américanistes de Belgique. The colloquium and this publication also benefited from the generous support of the Fonds national belge de la recherche scientifique (FNRS), the Communauté française de Belgique, the Institut de sociologie de l'ULB and the Canadian embassy in Brussels. The authors wish to express their sincere thanks to the individuals and institutions that made the colloquium possible.

<sup>6</sup> Unfortunately, this volume does not contain the contributions of Michèle Therrien (*Les Inuit: résister à l'essentialisme*), Béatrice Collignon (*Des exigences contradictoires de la recherche en Arctique canadien: tentative d'explication*), Olivier Servais (*Une démarche inévitablement ambiguë: les enjeux politiques d'une historiographie « blanche » des Anishinabeg*), nor Lea Zuyderhoudt (*Native Perspectives and Cooperation in Anthropological Research*).

<sup>7</sup> The authors thank Yohann Cesa and Irène Bellier for their explanations on this issue.

these four countries, the main colonies of British settlement, the native question remains highly sensitive, making all decisions in the matter very complex. The advent of conservative governments, moreover, has typically resulted in the withdrawal of previous overtures. In addition, after more than two decades of negotiations, these four nations refused to adopt the Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, adopted on 13<sup>th</sup> September 2007 by the United Nations General Assembly.

Under these new socio-political circumstances, anthropological research is expected to lead toward a better understanding of indigenous peoples and the further recognition of their rights. The researcher, now expected to contribute to this project, becomes an actor in an intercultural, local and national dynamic. In Canada, the ideal of intellectual distance and neutrality adhered to in other anthropological research contexts, takes a back seat to ideas of moral engagement and active participation in the multiculturalist policy and ideology of the nation. The importance of the social and ethical issues at stake has moved the discipline away from a policy of producing knowledge primarily in order to enlarge the scientific corpus.

### **Deontology and Methods**

The anthropologist has thus become a social actor. Correspondingly, the Inuit have become anthropological actors: they are now considered as "partners" in the field of anthropological research. This new situation is far removed from the one-sided relationship that once existed between the anthropologist and his subject. This new relationship is especially visible in the arena of formal institutions: all research projects for Nunavut territory must now be submitted in English and in syllabic Inuktitut to the Nunavut Research Institute/*Nunavummi Qaujisaqtulirijikkut* and approved by this institution based on the potential benefit of the project to the Inuit. The project must then be submitted to the municipal authorities of the community in which research will take place for further approval. Interviews with individuals must be requested and approved with a form that the interviewee must sign and which stipulates how much he is to be remunerated for his time. Finally, the results of a study must be provided to the population(s) involved and research materials are, at least in part, archived in local documentation centers. Willem Rasing's contribution to this volume traces the evolution of the research he and his former professor, Geert van den Steenhoven, carried out from the 1950s to the current decade. His text demonstrates in great detail to what extent the relationship between researchers and the Inuit has changed and become increasingly respectful of Inuit culture.

The Nunavut authorities' regulation of anthropological and other scientific research in their territory is aimed at ensuring better control of the kind of research done in Nunavut, particularly concerning the impact of the scientific research. However, as early as 1982, Canadian researchers specializing in the Canadian north had already adopted, through a series of counsels, a deontological code clearly laying out major guidelines such as the concepts of partnership, respect, consent and the restitution of research results. Johanna Bergé's contribution to this volume contains the 1998 version of this code. Such deontological codes have been elaborated, first among anthropological societies in the USA, in contexts linked to the war (after the Second World War, during the Vietnam War, Project Camelot, etc.). In 1949, Margaret Mead was the chair of the committee responsible for the first *Statement on Ethics* of the Society for Applied Anthropology. However, the most extensively used reference is the ethical code of the American Anthropological Association, first drafted in 1971 and continuously updated since (Fluehr-Lobban 1998). No European academic circle has ever produced a similar document.

Researchers in the field of Inuit and Amerindian studies are currently quite concerned with the deontological issues surrounding the restitution of indigenous knowledge. Such concerns are both laudable – in terms of developing partnerships with autochthonous populations and respecting their traditional knowledge – and innovative, as Inuit and Amerindian anthropology are able to open up new avenues within the discipline. This new attitude questions the role of the anthropologist as a “passer” of information and knowledge: the Elder Classes offered at Nunavut Arctic College, in which the anthropologist brings young and old Inuit together in an academic context to ensure the transmission of traditional knowledge, are a remarkable example of this trend. This issue of knowledge transmission constitutes a unifying theme throughout this work, as we are confronted, in the current context of rupture, with increasingly complex modalities for the transfer of knowledge, involving families, elders, youth, and even anthropologists, schools, elder classes, artistic workshops, the media and political institutions centred on culture, etc.

It would be difficult for a researcher not to adhere to the spirit of the recommendations laid out in the deontological codes mentioned above. The Nunavut regulations appear legitimate in a nation-state based on law. The notions of partnership and restitution of indigenous knowledge set forth in the deontological codes are so deeply anchored in our modern values that it seems politically incorrect to question them. Yet engagement in this moral code does not exempt the anthropologist from investigating the reasons behind this attitude, evaluating it in context and observing its effects, from a perspective of axiological neutrality. In

addition to many positive outcomes, this ideological and deontological agenda has resulted in many problematic outcomes as well, which anthropologists studying the Inuit are often reticent to express. The researcher is often caught in the uncomfortable position of having to balance research procedure, issues of legitimacy and restitution of knowledge (principally to the Inuit<sup>8</sup>), and scientific responsibility (toward his peers). These concerns are sometimes incompatible and the goals and obligations of research in this field may well contradict each other. Though we sought to include representatives of North-American indigenous populations in our symposium in Brussels, none were present, which most likely contributed to an air of openness among participants concerning the above dilemma – despite the fact that auto-censure concerning such issues has become so deeply engrained in the profession that it virtually comprises a condition of academic survival. So we were pleased that questions such as those concerning the systematic remuneration of interviewees, a logical conclusion of the concept of research partnership, were raised by several contributors, including Johanna Bergé who approaches the subject by comparing the perspectives of European and Canadian researchers on this topic.

At a more general level, the institutionalization of anthropological research can lead, harmfully, to the unequivocal association of scientific moral standards and formal respect for procedures. It can provoke a tendency to dismiss non-orthodox attitudes or behavior as a departure from scientific rigor rather than as a starting point for legitimate reflections on fieldwork; to take the lexicon of politically correct discourse at face value rather than as a social construct that deserves analysis; to take for granted the officially prescribed use of research results rather than to examine their effective use in the local arena; to ignore the ideological climate and unconscious principles and beliefs that have given rise to these research norms, etc. Inuit – or Amerindian – anthropology certainly calls for a deontological approach but as it develops, what room does it leave for epistemological concerns? In this field of regional research, epistemology is conceived of within the framework of an anthropology designed to serve those it studies. Thus it is supposedly distinct from general or theoretical anthropology. As Bruce Albert (1995) illustrates in his examination of the study of minority populations, the moral obligation of implication is sometimes at odds with the fundamental principle of research autonomy, and it should not be allowed to appropriate anthropological research exclusively to its own

---

<sup>8</sup> Or more precisely, to Inuit institutions. The distinction between people and institutions is hardly touched upon in these debates (Yohann Cesa, personal communication).

ends. Such an attitude would negligently overlook certain epistemological questions that the discipline cannot afford to overlook, for its own sake and for the sake of the populations it has undertaken to study.

### **An Anthropology of Elders...**

One of the principle characteristics of Inuit studies is a focus on the study of elders, individuals generally over sixty years of age who lived either in tents or igloos before the period of widespread Inuit settlement. Many anthropologists, concerned with documenting the “traditional” lifestyle of the Inuit, have subscribed to the long-standing practice of recognizing elders as the orators and the holders of power within the group. Elders have come to personify this bygone past that would be maintained through an anthropology of preservation and passed on as an endangered cultural heritage to future generations. Frédéric Laugrand, Cornelius Remie and Jarich Oosten discuss the discourse on a disappearing Inuit culture in their contribution to this work and demonstrate the persistence of this cliché over the past century.

The result is an anthropology whose legitimacy is tripartite: based on documentation, preservation of tradition and service toward present and future generations – who must be provided with the knowledge that will help them face their own future. In the context of transition and of intergenerational dislocation that characterizes the Canadian Arctic, the anthropologist takes on a role of cultural transmitter. In its official policies and especially in the educational system, the Nunavut government seems to endorse this preservationist role of the anthropologist since it valorizes the *Inuit Qaujimaqatuqangit*, “Inuit long-standing knowledge” (Laugrand and Oosten 2002). In this politico-cultural context, anthropology is supposed to inform the construction of a young nation recently emerged from a colonial period that negated the culture and values of its indigenous peoples. This situation very closely resembles that in the island nations of Oceania, which were only very recently decolonized. The main difference in these two examples is that throughout Oceania, the restoration of indigenous culture quickly became the object of an anthropological investigation into the “invention of tradition”, an area of inquiry practically ignored in the realm of Inuit studies<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> See the collection of studies published by Keesing and Tonkinson (1982), which predate Hobsbawm and Ranger’s famous work on the invention of tradition (1983). See also Otto and Pederson (2005) for a series of recent contributions which deal with this theme.

Even if Inuit tradition does indeed accord the word of the elders a place of special distinction within Inuit society, it is nevertheless imperative, from an epistemological point of view, to question the amount of attention devoted to the elders in anthropological research. This emphasis on the importance of the knowledge of elders goes beyond the social sciences, permeating local culture and politics as well (Simard 2003). But is the knowledge of elders more "true" or more "authentic" than that of younger people, or of those who have lived in contact with their Canadian neighbours to the south, or even of those who have immigrated to urban areas? There is an inherent tendency to consider the inhabitants of small communities more truly "Inuit" than those who live in more urban spaces. Of course we do not wish to minimize the value of elders' testimony; however, to focus exclusively on an "anthropology of old men" (or of "elderly ladies"), is to certainly overlook some of the most dynamic aspects of contemporary Inuit culture.

This is a common tendency within the field of anthropology. A classic example of this is the manner in which study of the Dogon has been shaped by Marcel Griaule (and the school he founded), who relied almost exclusively on older males belonging to secret societies and who had not been "tainted" by Islam to provide him with information (Clifford 1985). Returning to Canada, it is constructive to draw a comparison with Franz Boas' famous ethnography of the Kwakiutl of British Columbia. As Roger Sanjek (1990: 193-203) demonstrates, Boas' work was based on a meticulous collection of oral texts, most likely from elders, relating to earlier eras in Kwakiutl history, before the acculturation processes resulting from contact with whites. However, at the time Boas was carrying out his research, the Kwakiutl had already been converted to Christianity, many were lumberjacks, traders, professional fishermen, workers in wood mills or canneries, seal hunters who sometimes spent the winter in Japan, etc. Boas was well aware of these social transformations, but uninterested in them. Despite the fact that his proclaimed objective was to describe Kwakiutl culture "as it appeared to the Indians themselves", his description of the culture was heavily informed by his interest in the past. This concept of anthropological investigation distanced Boas from a technique of direct observation, which appeared in his personal correspondence rather than in his professional publications<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Note, however, that Boas' work among the Inuit relied more heavily on participant observation than his subsequent work among the Kwakiutl (Sanjek 1990: 193-195).

## An Anthropology of Youths and *Qallunaaq*?

This anthropological approach, which relies heavily on the knowledge of elders and the collection of oral texts, is based on collusion between the anthropologist's regard and a new Inuit awareness of the value of their cultural heritage. This sort of methodological orientation leaves certain elements of present-day Inuit society inadequately investigated. It is precisely the most specific of anthropological methodologies, participant observation (of a pragmatic local reality and not of certain specific and isolated aspects of a culture), that offers a powerfully original perspective on the intimate and embodied processes of culture. For example, an emphasis on the older members of Inuit society leaves little room for an anthropology of youth. Yet it seems particularly important to devote more attention to the younger segment of the population, for whom the prospect of unemployment, drug abuse, alcoholism and suicide is especially worrying (Condon 1987). It would be most unfortunate to reproduce in the field of Inuit studies a disciplinary division whereby the study of social problems is undertaken by sociologists and psychologists and the analysis of traditional institutions is the terrain of anthropologists alone. Moreover, an anthropology of "tradition" should not ignore the way young people consider their own cultural traditions. Anne-Pascale Targé's text on the integration of oral knowledge into the Nunavut educational system demonstrates the complexity of this question; in her contribution, Targé demonstrates that students – especially young girls – feel ill at ease with the new pedagogical prerogative bestowed upon their elders by the *Inuit Qaujima-jatuqangit*. Speaking more broadly, a further question begs to be asked: whether anthropologists, by conferring such a degree of importance upon traditional elders, have not contributed to reinforcement – reinstatement? – of these elders' status at the local level.

Furthermore, it would be interesting to see how, despite social upheaval, the transmission of certain aspects of Inuit culture takes place through unsuspected, even counter-intuitive, means. To this end, Frédéric Laugrand, Cornelius Remie and Jarich Oosten's contribution to this volume concludes by outlining how the study of shamanism would benefit from further investigation into how Inuit youths have re-appropriated and reinvented this religious phenomenon. They also advocate an examination of contemporary Inuit Christianity, which has been infused with numerous shamanistic beliefs. Elders are neither the only members or actors in Inuit society, nor the sole "transmitters" of culture.

Another consequence of this focus on Inuit elders is that anthropologists have shown little interest in the *Qallunaaq* (whites), despite a

general tendency among anthropologists to highlight the influence of the Occidental lifestyle on the Inuit. The intercultural dimension of Inuit society is glossed over by an anthropology preoccupied with very specific manifestations of indigenous culture. In this area as well, this volume seeks to forge new perspectives: Michelle Daveluy uses an analysis of the media and of the politics of linguistics in Canada to explore how the attitudes of white Canadians toward the Inuit have shifted. Pascale Visart de Bocarmé exposes the meaninglessness of an approach to Inuit art that ignores the intercultural forces that have given rise to it.

Though certain authors have underscored the interactive dimension of aboriginal knowledge by focusing on the heterogeneity of native culture (Dorais, Nagy and Müller-Wille 1998; Searles 2001), it would seem that no research focusing concretely on the interactions between Inuit and Qallunaat has yet been undertaken. *A fortiori*, no one has yet embarked upon an ethnography of the white communities of Nunavut, a project that would present the relationship of the *Qallunaat* to the Inuit majority in a new light. The absence of such research is undoubtedly the result of the consensual anthropological approach generally adopted: in an effort to respect and preserve Inuit culture, anthropologists tend to focus on traditional knowledge rather than on other aspects of the Inuit experience which might better elucidate the conflicts and power struggles taking place within the community and within the nation at large. Canadian multiculturalism requires a continual, delicate balancing of the various forces at work, an equilibrium threatened by any significant examination of the conflicts and power struggles at play.

### **The Limits of this Work**

As our previous discussion of several contributions to this volume demonstrates, many new research paths are being explored. Unfortunately, there are many other research topics that will have to wait their turn. This is the case for the issue of anthropological partnership, many aspects of which have yet to be analyzed. The concept of anthropological cooperation assumes that the partners involved are able to work effectively toward the realization of a common goal, that they both invest some resources to achieve this end and that they will both benefit from the results of their cooperation. If the above criteria are effectively met, the collaboration remains profoundly imbalanced. The Inuit largely fulfill the role of information providers, at times information collectors, yet rarely the initiators or directors of research endeavors. Indeed, this is not surprising given that there are very few anthropologists of Inuit

origin<sup>11</sup>. Nevertheless, Inuit communities do play a more active role in anthropological research, in the present context. It would therefore be beneficial to examine, using specific examples and taking power inequities into account, how this cooperation takes shape at each step of the research process. A study of local research initiatives (re-placed within their wider institutional framework) would be especially valuable.

Another subject that unfortunately has not been dealt with in this collection of works is the issue of research funding. The allocation policies of the various Canadian ministries and other governmental offices have a decisive impact on research projects in the north of the country where fieldwork is notoriously expensive – due largely to the cost of air travel and the necessity to compensate native consultants. A lack of institutional funding engenders not only significant difficulty in terms of organizing research projects, but also a certain denial of the legitimacy of such projects within the academic community. An investigation into the impacts of research funding should focus on the constraints attached to various modes of funding (especially funding from the SSHRC, Social Sciences and Humanities Research Council of Canada), the manner in which funding constraints determine the choice and the “re-centring” of research topics, and the flow of funds generated by research projects. The way institutional and academic funding essentially determines which regions will be studied is also significant; though Nunavut and Nunavik receive a great deal of attention, other regions with Inuit communities receive much less, not to mention the Inuit diaspora in the urban centers of the south.

### **Contributors**

The texts brought together in this volume cannot be divided into distinct thematic categories. However, there is a general progression from texts dealing essentially with fieldwork interactions (Rasing, Bergé-Gobit), to works on intercultural exchange (Visart de Bocarmé, Daveluy) and finishing with reflections on the question of cultural transmission (Targé, Laugrand, Remie and Oosten).

We begin with an article by Willem Rasing tracing the evolution of his relationship with his hosts in the Canadian Arctic over thirty years of research in the field of legal anthropology. This relationship developed against a backdrop of native activism in the 1970s. Evoking the work of his professor, Geert van den Steenhoven, the author calls to mind the

---

<sup>11</sup> Nunavut Arctic College does offer programs in Inuit language and culture as well as in social work. A very small number of Inuit also choose to study in the south of the country.

research climate of the 1950s. Demonstrating a singular ability to convey the principles of oral law through individual case studies, Van den Steenhoven, though he did argue in favour of greater Inuit autonomy, never questioned the disparity of the relationship between the researcher and his informant, whose role was primarily to provide information. In the colonial context of the era, the legitimacy of such a relationship was not considered problematic.

Willem Rasing began his fieldwork as a student in 1978, following an itinerant tribunal charged with carrying out justice in the north of Canada. Conscious of the colonial context in which he was working and employing a technique of participant observation, Rasing noted how this tribunal represented the imposition of a foreign system of law for the Inuit and the Dene. He also noted the practical problems brought about by this rather expeditious form of justice, regardless of the good intentions of the members of the court.

In 1986, when he undertook a research project in Igloolik funded by the Canadian government, the situation had changed significantly. Rasing was obliged to present his research plan to a municipal council for approval and then inform the community of his intentions via the radio. Employing a range of participant approaches and aware of his specific position within the community, he set out to understand the internal social norms that served to maintain order. At the time, ethically responsible research had become an explicitly recognized subject of attention within the field, sometimes at odds with the principles of scientific method. The recordings of Rasing's interviews have been archived by the communal research center and he presented the conclusions of his work to the community before closing his report.

The role played by the Inuit in the research process had developed even further when Rasing returned to Igloolik in 1997 to participate in a summer school law program. Rather than stepping into the paradoxical role of an instructor responsible for teaching the Inuit about their own cultural norms, he adopted the role of a supervisor or facilitator, teaching his students the interview techniques that would allow them to interview their elders regarding these cultural norms. This approach is quite similar to that of the Elder Classes that would be initiated at Nunavut Arctic College in 1999 (Oosten and Laugrand 1999). The success of Rasing's pedagogical approach demonstrates that it is possible to restructure the relationships between anthropologists and Inuit in a way that allows for real partnership.

In 2005 the author visited once again to investigate the impact that the creation of Nunavut Territory had had on the Inuit, unfortunately to find Inuit society in the region plagued by economic difficulties and

socio-cultural trauma. The anthropologist, concludes Rasing, has a responsibility to consider the issues the Inuit themselves deem fundamental, so that his research can be of benefit to them, notably through the recognition of their traditions.

Deontological concerns are also central to Johanna Bergé-Gobit's comparative analysis. Bergé-Gobit first contrasts her reception in Sanikiluaq on the Hudson Bay in the Belcher Islands and in Inukjuak in Quebec. She found that the island dwellers of Sanikiluaq were quite welcoming, while the inhabitants of Inukjuak were much more wary of her presence, as they tend to be toward whites in general. The explanation for these different attitudes is rooted in the history of both communities' contacts with white Canadians. While trade on the Belcher Islands took place essentially with the Hudson Bay Company, the Inukjuak traded primarily with Revillon Frères. The takeover of Revillon Frères by the Hudson Bay Company, a change in policy in Quebec in regard to native peoples and the eventual deportation of numerous families over 2000 km to the north of their homeland are some of the factors that contributed to the Inukjuak attitude toward whites.

In her contribution, Bergé-Gobit also compares the difference in the relationships between Inuit and white Canadian researchers on the one hand and French (or European) researchers on the other. A past in which white Canadians sought to dominate the autochthonous inhabitants of the country has left scars Canadian anthropologists are working to heal through a process of recognition and restitution. The most notable example of this process has been the adoption of twenty ethical principles urging a code of respect, consent and the restitution of information to native peoples by the Association of Canadian Universities for Northern Studies. In the field, this process is realized by asking local councils for permission to carry out research and by transmitting a summary of the research results to the Nunavut Research Institute.

This institutionalization of the research process has also given rise to the procedure of formally remunerating native consultants. A form for this purpose, stipulating the amount to be paid, must be signed before any interviews take place. Bergé-Gobit posits that this widespread practice merits further examination as it can have questionable impacts on the research process, such as a refusal to communicate any information without compensation, the exclusion of researchers without ample financial resources and even a tendency to invent information.

The practice originates in the ideology of partnership, emphasized notably by the Erasmus Commission. Compensating consultants has come to be seen as tangible proof of a research partnership and redistri-

bution of funds is viewed as proof of respect. It remains to be seen whether this practice of remuneration constitutes an attempt to "buy a clean conscience" or to "atone" for the sins of the past.

Many French and European researchers attempt to circumnavigate this financial transaction, a tendency which also has a specific explanation: in the European imagination, the image of the Inuit has been constructed through stereotyped representations of their "heroic" relation to nature, the accounts of explorers, films based on the natural beauty of their land or on their ancestral history – images that reinforce the notion of an "authenticity" that would be irredeemably soiled through contact with money<sup>12</sup>.

With a clearer understanding of the rationales behind the attitudes of researchers on either side of the Atlantic, American and European researchers should move toward a dialogue on the question of deontology in this complex intercultural context.

Pascale Visart de Bocarmé's study of an Inuit urban community in Nunavut demonstrates how artistic production cannot be understood outside the context of the intercultural influences behind it. Visart de Bocarmé first presents a general overview of contemporary art among the Inuit. She then goes on to explain how this art emerged out of the social turbulence following the Second World War, as white Canadians penetrated further into the northern territories. Art – a concept previously unknown to the Inuit – gradually became an important and useful source of income for indigenous peoples. This art also came to symbolize Inuit culture within Canada and to the world at large. Inuit artistic production has impacted both the economic and social landscape in several ways: it has led to new forms of community organization; it has become a symbolic substitute for hunting activities; and it has engendered a new support of collective memory. Over time, the Inuit have come to define their concept of art as a means of both defining and affirming their identity as native peoples. It is in this context that Inuit artworks now occupy places of honour in many public spaces in Nunavut.

Just as Inuit anthropology has largely failed to integrate concepts of intercultural exchange and impact, so has art history. The art historical discourse surrounding native art tends to ignore local realities and to instead validate "Inuit art", and its link with an ancient past, within and for an art world that defines its own criteria for inclusion. This focus on the ancient roots of "Inuit art" distracts from the significant dialectical

---

<sup>12</sup> See Bloch and Parry (1989) for their comments on the Western depiction of money as a social and moral "acid" perverting pre-capitalist societies.

processes at work in the Arctic, where Inuit and Qallunaat share a history in which art plays a specific role.

Visart de Bocarmé chose to study the artistic production of Kangiqliniq/Rankin Inlet due to the town's diverse population of native and white Canadians. It thus serves as an ideal location to examine the shared spaces of these two groups. The study looks at the different actors – whatever their age – in the process of producing art, as well as the major events in connection with the artistic experience. Though Rankin is not a main center of art production, its art scene is alive and representative of the Inuit art phenomenon. Art is a part of the social fabric and its impact can be found in the diverse social strata of the town, in individual and collective memory, and in daily family life. The production and diffusion of the arts has come to incorporate both old and new art forms. For example, the author's analysis of a throat singing workshop highlights certain social issues affecting the Inuit today, such as the manner in which they construct their own modernity.

The ceramics studio attached to the Matchbox Gallery – owned and run by two New Yorkers – now plays a major role both in terms of artistic creation in Rankin and in terms of young Inuit artists' integration into the local community.

The arts festival organized by the Nunavut Arts and Crafts Association in the community in June of 2004 provided an excellent context in which to study the intercultural exchange and varied relationships within the world of Inuit artistic creation: the event was centered on transmission between all the participants. The author's description of this arts and crafts fair highlights the wide range of interactions such an event gives rise to. It also examines the way in which members of different cultures negotiate the exchange or transmission of their respective skills and knowledge.

Having noticed a paucity of research on mixed communities of native and white Canadians, both in the north and south, Michelle Daveluy set out to examine this intercultural phenomenon using the media as a starting point. Daveluy writes that the significant presence of Inuit in advertising is at odds with a general lack of familiarity with Inuit culture. Though the term "Inuit" has entered into the language, many white Canadians still confuse Nunavut and Nunavik, for example. More damaging still is the lack of editorial responsibility many magazines exhibit by printing derogatory content about the Inuit.

The author's analysis of an automobile advertisement featuring the Inuit reveals misinformation and sexual bias. Depicting an Inuit professor teaching a white man would seem to reverse the usual power dynamic between whites and natives. Yet the power imbalance is perpetu-

ated by the image of the car awaiting the white pupil should he choose to escape...

The popular image of the Inuit has also been influenced by the image they project of themselves to non-native Canadians. Influenced by the multilingual policy proffered by the Canadian government, the Inuit have often chosen to minimize their internal differences in order to provide a common front for negotiation purposes. Though this strategy has doubtless proved effective for negotiating, it runs contrary to the principle of diversity Canadians hold dear. The French-speaking Canadians in Manitoba and the Quebecois, for example, have no interest in unifying under the francophone banner. The creation of Nunavut re-cast the Inuit as the majority in this province and reinforced the use of Inuktitut in this region. However, the linguistic situation of those living in the urban centers of the country has seen little improvement. Inuit living in these areas are unable to find schools offering instruction in their native language. Daveluy points out that efforts could clearly be made in this direction.

Nunavut has joined a collaborative education initiative that brings together the western provinces and territories. This group has produced a curriculum for teaching social sciences, which both native and French-speaking groups worked to develop. This collaboration has resulted in a program that requires the study of Canadian cultural groups, including native peoples, from the second grade on.

French-speaking Canadians have fought to have their language recognized as an official language of the nation and they have used pressure when necessary to protect their rights, notably in Nunavut. The Inuit are currently trying to obtain legislative representation and the recognition of Inuktitut as one of the official languages in Nunavut. Their claims are strengthened by the fact that the rights of French speakers have been respected in Nunavut, which is officially trilingual (Inuktitut, English and French). However, few Quebecois are aware of the issue, so the adoption of such reforms could prove to be difficult.

Generally speaking, the misconceptions and stereotypes that have plagued the Inuit are gradually giving way to recognition of the complexity of the issue. Concerning anthropological investigation, Daveluy hopes to see the intermixing of Inuit and white communities clearly acknowledged as well as a move away from focusing on communities as homogeneous entities.

Anne-Pascale Targé's posthumous text deals with how the Inuit perceive the transmission of their traditional knowledge. Within this context, education has become a major priority for the Nunavut government, which tends to emphasize the importance of *Inuit Qaujimaja-*

*tuqangit*. The school system in Arviat, where Targé carried out her research, has included the transmission of oral knowledge in its objectives and has experimented with various means of carrying out this project. Working with the local elder association, primary and secondary schools organize traditional activities such as igloo-building and fishing. Elders are invited into the classroom to teach. Four elders are also employed by the Ministry of Education to create new teaching materials for the transmission of traditional knowledge.

The article examines the perspectives of the various actors involved in this emerging educational trend. Non-Inuit teachers, who form the majority in the region's secondary school teachers, complain of a lack of training in this approach and of the need to receive such training. Inuit teachers do not share this concern, but note that the transmission of traditional knowledge in the context of formal education is challenging because this knowledge is not as vital as it once was. To keep this transmission process engaging, they have found it necessary to employ new educational tools which incorporate writing, illustrations and technology. Even with these efforts, Inuit teachers recognize that the transmission of knowledge from elders to students in the classroom is less effective than the activities that take place on the tundra and which are more successful at bringing members of different age groups together.

Not all Inuit students are interested in traditional knowledge. However, those whose familial circumstances have not been favourable to the transmission of this knowledge and institutional student representatives tend to favour the passing of traditional knowledge in the classroom. But the endeavour is not without its difficulties: the cultural divide between members of different generations can mean a lack of common reference points; some female students dislike finding themselves relegated to traditionally feminine activities, which are seen as less interesting than male activities; both male and female students can have difficulty dealing with the sometimes brutal authority exercised by elders during class. These examples of the problems associated with a classroom-based transmission of knowledge are at odds with the politically correct discourse that surrounds the topic of elders and their role within Inuit society.

Elders themselves tend to favour the double system of formal school teaching and oral knowledge transmission. They also recognize that the family structure has changed and that members of different generations no longer tend to live together. This change has necessitated that the passing on of oral knowledge also take place outside the arena of formal education, drawing upon experience but also upon new educational

resources. Nevertheless, many people have remarked that elders are hesitant to teach in a classroom setting without pay. It is difficult to find volunteers for these positions.

Targé's contribution ends with a reflection on the collection of oral traditions. The accumulation of oral archives differs from a situation in which different variations of the same oral tradition coexist. Some Inuit fear that this archiving of oral traditions will lead to a process of selecting or setting in stone only one version of an oral tradition, which runs completely contrary to the Inuit ideal of a beneficial diversity of versions and personal experiences.

The transmission of traditional knowledge is also the theme of the article by Frédéric Laugrand, Cornelius Remie and Jarich Oosten, which examines the relationship of modern-day Inuit to traditional shamanism. Several old sources provide information on shamanism, frequently referring to it as a dying practice. Christian missionaries, for example, declared shamanism at an end, even as they recorded traces of its survival. Shamanic practices fell out of favour in anthropology for a time, but resurfaced in the late 1970s in a series of projects on oral history. The emphasis placed on the *Inuit Quajimajatuqangit* by the Nunavut government has served to strengthen this resurgence.

For Western researchers, the decline in shamanic practice is the "normal" result of the Inuit move toward "modernity". The Inuit themselves present a similar version of events, though within a worldview that systematically values all things of the past over those of the present. In short, the discourse on both sides regarding the decline of shamanism should be evaluated within its ideological framework rather than literally.

The influence of Christianity was strongest in the areas surrounding missions, while in outlying areas, syncretic movements, often led by shamans, developed. Many of these shamans either entered into close collaboration with the missionaries, or conversely, were declared to be their rivals. This situation has led to a process of assimilation between the two religious fields as well as a shamanic interpretation of Christianity among the Inuit. Furthermore, shamanism has not been entirely rejected by the Inuit, who now situate it within a Christian framework. Positions vary on this issue, however: at one end of the spectrum, certain local denominations denounce shamanism as the work of the devil and at the other end, the Nunavut government has painted an idealized picture of this practice and counts it among the "positive" elements of tradition which must be preserved.

Several projects aimed at better understanding shamanism have been undertaken in recent years in collaboration with Nunavut Arctic College.

The goal of these projects is to preserve the traditional knowledge of elders and to facilitate its transmission to younger generations so that they might put it to use within their communities. The authors took part in workshops designed for this purpose, which proved to be an important source of information on the topic that has since been edited. They found that elders were initially uncomfortable speaking about shamanism in front of younger people, but that this discomfort eventually disappeared.

The elders, who demonstrated certain ritual techniques, believe that shamans and the spirits attached to them still exist. They believe that the “good” elements of shamanism can aid the body, whereas Christian practices work only upon the soul. The two types of religious practice are therefore seen as complementary. Yet in the transmission of their knowledge of shamanism, elders identify themselves first and foremost as Christians. They view knowledge of shamanism as potentially dangerous, composed of violent and conflictive elements that cannot be avoided. In this way, the elders appear much more critical of shamanism than the political discourse idealizing its practice.

In short, shamanism continues to be a central element when referencing Inuit tradition and the cosmological system supporting shamanism remains strong. The authors propose that this underlying cosmological system should be the subject of more research, rather than the figure of the shaman himself. The transformations taking place in shamanic practices, engendered notably by an interaction with Christianity but also by increased interest for these practices among young people, would be an interesting research avenue for further investigation.

## **Conclusion**

We hope that this book will open the debate on a series of questions that ideologies focused on cultural urgency, social utility or national edification would disqualify as impertinent and irrelevant. Inuit anthropology has quickly moved toward an ideal of partnership, which has in turn generated new deontological concerns and complex procedures. This transformation seems also to be underway in other anthropological contexts, but the field of Inuit anthropology has pioneered research modalities that will apply in other settings in the future. The role of anthropologists in the social dynamics of Nunavut also seems significant, particularly in comparison with the role played by anthropologists in the rest of the world. Thus, as Barbara Saunders highlights, North American anthropological research has contributed to the creation of a “space” where everyone has the opportunity to be heard. At the same time, she points out that power imbalances between those who contrib-

ute to the dialogue result in dissonances and inequities that researchers must take into consideration (Saunders 2004: 10-11).

These new conditions in which research takes place call for an increased awareness of the modalities of anthropological work and of the knowledge so produced. This question has been inscribed within the anthropological agenda since the 1970s. As Bob Scholte writes,

Neither the possibility nor the desirability of a transcendent, purely scientific anthropology can or should be taken for granted. We must first subject anthropological thought itself to ethnographic description and ethnological understanding and try to determine the degree to which it is circumscribed or made possible by its diverse cultural settings (1974: 437).

Thus the concept of reflexivity has developed within anthropology, a concept which constantly compels us to question our own working methods, the concepts we employ, or more broadly, to work toward a continual, self-reflective examination of the process of anthropological production. The expansion of such an attitude would certainly benefit anthropological research in Inuit Canada and enhance its contribution to a general anthropology that goes beyond the local and specific knowledge at the heart of our discipline.

## References Cited

- Abel, Kerry & Ken S. Coates (eds.), 2001. *Northern Visions. New Perspectives on the North in Canadian History*. Peterborough: Broadview Press.
- Albert, Bruce, 1995. "Anthropologie appliquée ou 'anthropologie impliquée'. Ethnographie, minorités et développement", in Jean-François Baré (ed.), *Les applications de l'anthropologie*, pp. 87-118. Paris: Karthala.
- Bloch, Maurice & Jonathan P. Parry, 1989. "Introduction: Money and the Morality of Exchange", in Jonathan P. Parry & Maurice Bloch (eds.), *Money and the Morality of Exchange*, pp. 1-32. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, Deneen L., 2002. "In Old Names, a Legacy Reclaimed", *Canku Ota*, 65. [http://www.turtletrack.org:80/Issues02/Co07132002/CO\\_07132002\\_Nunavut\\_names.htm](http://www.turtletrack.org:80/Issues02/Co07132002/CO_07132002_Nunavut_names.htm).
- Cesa, Johann, 2005. "Sociétés et économies inuit en devenir", in Marie-Françoise André (ed.), *Le monde polaire. Mutations et transitions*, pp. 53-66. Paris: Ellipses, collection Carrefours.
- Clifford, James, 1985. "Power and Dialogue in Ethnography. Marcel Griaule's Initiation", in G. W. Stocking (ed.), *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, pp. 121-156. Madison: the University of Wisconsin Press.
- Condon, Richard C., 1987. *Inuit Youth. Growth and Change in the Canadian Arctic*. New-Brunswick and London: Rutgers University Press.
- Dorais, Louis-Jacques, Mureille Nagy & Ludger Müller-Willer, 1998. *Aboriginal Environmental Knowledge in the North*. Québec: Gétic, Université Laval.

- Fluehr-Lobban, Carolyn, 1998. "Ethics", in H. Russell Bernard (ed.), *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, pp. 173-202. Walnut Creek: Altamira Press.
- Hobsbawm, Eric & Terence Ranger (eds.), 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keesing, Roger M. & Robert Tonkinson (eds.), 1982. *Reinventing Traditional Culture: The Politics of Kastom in Island Melanesia*, special issue of *Man-kind*, 13.
- Kelm, Marry-Ellen, 2001. "Change, Continuity, Renewal: Lessons from a Decade of Historiography on the First Nations of the Territorial North", in Kerry Abel & Ken S. Coates (eds.), *Northern Visions. New Perspectives on the North in Canadian History*, pp. 77-90. Peterborough: Broadview Press.
- Laugrand Frédéric & Jarich Oosten (eds.), 2002. "Perspectives inuit et qallunaat : points de vue en interaction", *Études/Inuit/Studies*, 26 (1), pp. 9-15.
- Oosten Jarich & Frédéric Laugrand (eds.), 1999. *Introduction. Entrevues avec des aînés inuit*, Vol. 1. Iqaluit: Nunavut Arctic College.
- Otto, Ton & Paul Pedersen, 2005. *Tradition and Agency. Tracing Cultural Continuity and Invention*. Aarhus: Aarhus University Press.
- Rodon, Thierry, 2003. *En partenariat avec l'État. Les expériences de cogestion des Autochtones du Canada*. Québec: Les Presses de l'Université Laval.
- Sanjek, Roger, 1990. "The Secret Life of Fieldnotes", in Roger Sanjek (ed.), *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*, pp. 187-270. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Saunders, Barbara, 2004. *The Challenges of Natives American Studies. Essays in Celebration of the Twenty-fifth American Indian Workshop*. Leuven: Leuven University Press.
- Scholte, Bob 1974 [1972]. "Toward a Reflexive and Critical Anthropology", in Dell Hymes (ed.), *Reinventing Anthropology*, pp. 430-57. New York: Vintage Books.
- Searles, Edmund, 2001. "Politique identitaire, recherche et construction de l'identité inuit", in Louis-Jacques Dorais (ed.), *Identités inuit au troisième millénaire*, pp. 109-121. Québec: Association Inuksiutiit Katimajit Inc.
- Simard, Jean-Jacques, 2003. *La réduction. L'Autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*. Sillery: Septentrion.
- Statistiques Canada, 2006. *Portrait de la population canadienne en 2006: population des provinces et des territoires*. (<http://www.statcan.ca/menu-fr.htm>), consulted on April 28, 2007.