

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC EN OUTAOUAIS

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN TRAVAIL SOCIAL

PAR
MAXINE CARROLL

LES SÉJOURS THÉRAPEUTIQUES SUR LE TERRITOIRE :
REGARDS D'INTERVENANTS SOCIAUX INUIT

FÉVRIER 2016



UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MAÎTRISE EN TRAVAIL SOCIAL

PROGRAMME OFFERT PAR L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC EN OUTAOUAIS

LES SÉJOURS THÉRAPEUTIQUES SUR LE TERRITOIRE :
REGARDS D'INTERVENANTS SOCIAUX INUIT

PAR
MAXINE CARROLL

Mme Christiane Guay, directrice de mémoire

Université du Québec en Outaouais

Mme Annie Devault, membre du jury

Université du Québec en Outaouais

M. Nérée St-Amand, membre du jury

Université d'Ottawa

SOMMAIRE

Au Nunavut, où la population inuit réclame des approches d'intervention culturellement enracinées depuis de nombreuses années, les pratiques d'interventions comprenant un « séjour sur le territoire » jouissent d'une réputation positive à l'échelle du Territoire et ont été identifiées comme meilleures pratiques potentielles (Fletcher et Denham, 2008). Compte tenu du peu d'études sur le sujet (Searles, 1998; Takano, 2005ab), nous avons développé notre projet de mémoire afin d'approfondir notre compréhension de ces pratiques sociales intégrant le territoire à la fois comme contexte et comme élément-clé du processus d'intervention.

Notre démarche nous a amenée à cerner, comme thème central de la recherche, l'étude des discours portés par les intervenants sociaux inuit eux-mêmes sur leurs pratiques au sein de ces séjours. Conséquemment, nos objectifs étaient d'explorer et de décrire les pratiques sociales des séjours thérapeutiques sur le territoire afin de mieux comprendre comment celles-ci se construisent et se développent au quotidien. Nous cherchions également à mieux comprendre l'importance de la prise en compte du contexte sociohistorique dans le développement de l'approche et à explorer le rôle accordé au territoire.

Pour mener notre étude, nous avons choisi un cadre d'analyse intégrant le constructivisme social de Berger et Luckmann (2012) et l'action historique de Martin (2009), intégrant la dimension axiologique développée par (Guay, 2010) – une combinaison qui nous a permis plusieurs avantages. D'abord, nous avons exploré et décrit les pratiques de séjours sur le territoire, à partir du point de vue des intervenants inuit, c'est-à-dire que nous sommes allées à la rencontre de leurs savoirs en nous intéressant aux sens subjectifs qu'ils attachent à leurs actions (Guay, 2010). De plus, nous avons analysé leurs connaissances en tant que facteurs de changement social, inscrits dans un processus historique continu (Berger et Luckmann, 2012). Enfin, ces lunettes théoriques nous ont offert la possibilité de porter une attention toute particulière au contexte sociohistorique dans le développement de l'approche et au rôle accordé au territoire.

L'approche biographique nous est parue comme étant la méthode de recherche la plus appropriée pour tenir compte du contexte sociohistorique ayant pu influencer la façon dont les intervenants inuit conçoivent leurs pratiques d'intervention sur le territoire (Guay 2010). De plus, cette approche nous permet de reconnaître la légitimité de l'expertise des intervenants inuit dans le développement des connaissances. En leur accordant la parole, nous nous assurons que leurs voix soient transmises avec le moins de distorsions possible (Guay 2010; Guay et Martin 2012).

Ainsi, à travers l'exploration de sept récits de pratiques réalisés auprès d'intervenants sociaux inuit oeuvrant dans la région du Sud-Qikiqtaaluk, au Nunavut, notre mémoire met en lumière les grandes balises et les caractéristiques singulières d'une pratique sociale de guérison portée par et pour les Inuit.

Mots clés : Inuit, autochtone, travail social, récits de pratique, territoire et guérison.

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	iii
TABLE DES MATIÈRES	iv
LISTE DES ABBRÉVIATIONS	vi
SITUER L'AUTEURE	viii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	4
CONTEXTE ET PROBLÉMATIQUE À L'ÉTUDE	4
1.1. Notre point de départ : situer notre recherche.....	4
1.2. Contexte sociohistorique	7
1.2.1. Les impacts de la sédentarisation.....	7
1.2.2. Résistance, autodétermination et réalités contemporaines	11
1.3. Contexte des pratiques d'intervention sociale.....	14
1.3.1. Les services offerts sous la responsabilité du Gouvernement du Nunavut : principales critiques et limites.	15
1.3.2. Des modalités, perspectives, valeurs et approches inuit.	19
1.4. Le territoire comme lieu historique et contemporain d'identité, de guérison et de transmission du savoir autochtone.....	25
1.4.1. D'un symbolisme historique et identitaire au sens contemporain.....	26
1.4.2. Le territoire : lieu de transmission du savoir inuit et de l'inuktitut	28
1.4.3. Le territoire : une valeur thérapeutique intrinsèque.....	30
1.4.4. Les séjours sur le territoire : la culture au cœur de l'approche.....	32
1.5. Principaux constats préliminaires et proposition d'un projet de recherche	38
CHAPITRE II CADRE D'ANALYSE.....	41
2.1. Le constructivisme social de Berger et Luckmann	41
2.2. La théorie de l'action historique de Martin (2009).....	43
2.2.1. Dimension axiologique (Guay, 2010)	44
2.3. La pratique des intervenants inuit à partir d'un angle constructiviste et d'action historique	45
CHAPITRE III CADRE MÉTHODOLOGIQUE	48
3.1. L'approche biographique, axée sur les récits de pratique, comme stratégie de recherche	48
3.1.1. Justification de notre choix.....	49
3.1.2. Fondements de l'approche biographique et précisions sur notre méthode	51
3.2. Mise en œuvre de la recherche	54
3.2.1. La délimitation du terrain d'étude.....	54

3.2.2. La sélection des participants	55
3.2.4. La conduite des entrevues.....	59
3.3. L'analyse des données	60
3.3.1. Une stratégie d'analyse dialogique (Guay, texte inédit).....	60
3.3.2. La retranscription, la reconstruction et la validation des récits	62
3.3.3. Le traitement des données : l'analyse compréhensive (Kaufmann, 2004).....	63
3.4. Limites de la recherche.....	65
CHAPITRE IV LA PRÉSENTATION DES RÉCITS	68
4.1. Portrait des milieux de pratique.....	68
4.1.1. Programme en milieu correctionnel.....	68
4.1.2. Programmes en milieu communautaire	69
4.2. La présentation des récits de pratique	71
4.2.1. Le récit de Dinos	71
4.2.2. Le récit de Rosie.....	93
4.2.3. Le récit de Paul	103
4.2.4. Le récit de Moosa et Pitsula	112
4.2.5. Le récit de Naomi.....	127
4.2.6. Le récit de Koovian	140
4.2.7. Le récit d'Elisapi.....	151
CHAPITRE V L'ANALYSE COMPRÉHENSIVE	157
5.1. Une compréhension approfondie des réalités sociales	158
5.1.1. L'érosion des liens au territoire et la fragilisation du tissu social	158
5.2. Une pratique qui se fonde sur l'appartenance au milieu et au territoire	167
5.2.1. Une pratique pour et par des Inuit	168
5.2.2. Une connaissance intime du territoire	171
5.3. Au coeur de la pratique : puiser aux forces du territoire	174
5.3.1. Le territoire : une source d'affirmation et de renforcement identitaires.....	174
5.3.2. Le territoire : un lieu de transmission du savoir inuit et des rôles sociaux.....	182
5.3.3. Le territoire : un levier pour le développement personnel	187
5.4. Le territoire : pilier des démarches de guérison.....	190
5.4.1. Des valeurs inuit au coeur de la relation d'aide	190
5.4.2. Des stratégies et modalités d'intervention éclectiques	195
CONCLUSION.....	202
RÉFÉRENCES	209
ANNEXE I.....	217
Schéma d'entrevue	217
ANNEXE 2.....	220
<u>Formulaire de consentement</u>	220

LISTE DES ABBRÉVIATIONS

APNQL :	Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador
CCI :	Conseil Circumpolaire inuit
ITK :	Inuit Tapiriit Kanatamii
MSSSGN :	Ministère de la Santé et des Services sociaux, gouvernement du Nunavut
MCLAJGN :	Ministère de la Culture, de la Langue, des Aînés et de la Jeunesse
MJ :	Ministère de la Justice
NEDGL :	New Economy Development Group
NN :	Nunatsiaq News
NTI :	Nunavut Tunngavik Incorporé
ONSA :	Organisation nationale de la santé autochtone
PIWC :	Pauktuutit Inuit Women of Canada
QIA :	Qikiqtani Inuit Association
QHRC :	Qaujigiartiit Health Research Center
SDSSA :	Symposium sur les déterminants sociaux sur la santé autochtone
SPSN :	La Stratégie pour la prévention du suicide au Nunavut

REMERCIEMENTS

Je tiens, dans un premier temps, à remercier ma directrice de recherche, Mme Christiane Guay, professeure au département de travail social à l'Université du Québec en Outaouais. On le sait, c'est la lecture de ta thèse qui m'a inspirée et poussée à transférer d'université il y a déjà cinq ans pour réaliser ma recherche sous ta direction. Mais quelle aventure! Christiane, merci pour ta grande disponibilité, ta rigueur intellectuelle, ta patience, tes encouragements, et bien sûr, ta façon de m'inciter à toujours creuser plus. Mille mercis à toi.

Je tiens à remercier profondément tous les intervenantes et intervenants qui m'ont accordé un moment de partage. J'espère que vous saurez vous reconnaître dans les pages qui suivent. Un merci tout spécial à Moosa et Pitsula Akavak, qui, dans le cadre d'un projet réalisé conjointement en 2007, m'ont inspirée à prendre du recul sur ma pratique d'éducation par l'aventure à Iqaluit et à m'intéresser à la leur.

Je remercie également mes relectrices Éloïse Gaudreau et Michèle Quenneville qui ont été d'une aide précieuse dans la révision de mon mémoire. Je souhaite aussi souligner le soutien financier du réseau national pour la recherche en santé mentale chez les autochtones envers ce projet.

Mes remerciements vont également aux directeurs de département et à mes professeurs de l'UQO et de l'UQAC qui ont appuyé ma démarche de poursuivre mes études de deuxième cycle, tout en vivant au Nunavut. Un merci particulier à Éric Pilote et Mario Bilodeau de l'UQAC, ainsi qu'au professeur Stephen Ritchie, collègue du Symposium Canadien sur l'Aventure thérapeutique (CATS), qui m'ont soutenue très tôt dans ma réflexion.

Surtout, je désire remercier ma famille et mes proches, dans le Nord tout comme au Québec, pour leur compréhension, attention, soutien et acceptation sans pareil. Un merci particulier à ma sœur Marie-Josée, une supporteure hors pair et à mes parents pour leur soutien! Finalement, merci à tout le monde qui m'a hébergée à Iqaluit, à Panniqtuuq et Kimmirut. C'est grâce à votre accueil et générosité que j'ai pu poursuivre mes études tout en vivant dans un des endroits les plus dispendieux en Amérique du Nord.

En terminant, merci aux évaluateurs de ce mémoire, Annie Devault, Nérée St-Amand et Christiane Guay pour leurs commentaires, leurs critiques et leurs recommandations.

SITUER L'AUTEURE

Je suis une résidente allochtone du Nunavut, qui a grandi au Québec. C'est la curiosité de découvrir le coin de pays de ma famille inuit par alliance qui m'a amené à voyager en territoire inuit il y a onze ans. Avant de déménager à Iqaluit en 2010, j'y ai vécu de façon saisonnière pendant six ans, principalement au printemps et à l'été. Je me compte extrêmement privilégiée de pouvoir vivre ici et d'avoir l'opportunité d'apprendre autant.

Mes expériences de travail et d'implication sociale au Nunavut ont définitivement contribué à façonner mon regard : camps de jour, écoles, maison d'hébergement pour femmes victimes de violence, maison de transition pour personnes vivant avec troubles de santé mentale. Depuis quelques années, je voyage dans plusieurs communautés du Nunavut afin d'animer des ateliers d'éducation populaire en santé mentale (Premiers soins en santé mentale et intervention face au risque suicidaire). Par ailleurs, depuis une dizaine d'années, je participe à titre de directrice, coordonnatrice, guide-facilitatrice à divers projets éducatifs ayant des volets sur le territoire, incluant des programmes développés ou adaptés pour le Nunavut, dont le programme de leadership de Outward Bound Nunavut et le projet pilote « Makimautiksats Empowerment camp » développé par le centre de recherche local, Qaujigiartiit. Mon engagement le plus soutenu dans ce domaine au Nunavut, c'est par l'entremise d'un petit organisme à but non lucratif d'éducation par l'aventure que j'ai cofondé avec d'autres membres de la communauté en 2005.

C'est lors d'une expédition de deux semaines, réalisée en 2007, que j'ai eu le privilège de travailler avec Moosa et Pitsula (interviewés pour ce mémoire) qui assuraient le support et la sécurité en motoneige. Grâce à cette rencontre, j'ai pris connaissance du travail culturellement enraciné qu'ils faisaient avec une clientèle inuit provenant du milieu carcéral : des séjours thérapeutiques sur le territoire.

À force de vivre, étudier et travailler ici, je continue à apprendre énormément sur l'histoire (passée, récente et contemporaine) du territoire maintenant connu sous le nom de Nunavut. Au fil des années, je poursuis une démarche de réflexion critique sur l'espace que j'occupe dans la communauté. J'examine mon privilège de blanche ayant choisi de vivre en territoire inuit, et participer à la mise sur pied d'une programmation « d'aventure » enracinée dans une épistémologie allochtone. Par le biais de ce projet de recherche, j'ai pris du recul sur ma pratique, pour prendre le pouls de mes collègues et pour écouter leurs histoires en toute humilité.

Je ressens un fort engagement et sentiment d'appartenance à la communauté d'Iqaluit. Si des apprentissages découlant de ma démarche donnent déjà naissance à des changements personnels et organisationnels, ce n'est pas là l'objet de ce mémoire. Maintenant, il est temps d'explorer la pratique des séjours sur le territoire selon le point de vue des intervenants sociaux inuit que j'ai eu l'honneur de rencontrer par l'entremise de ce projet de recherche.

INTRODUCTION

Partout au Canada, des mouvements autochtones de décolonisation et de réappropriation de pratiques culturelles prennent de l'ampleur. Selon la Fondation autochtone de la guérison (FADG), « le mouvement de guérison chez les Autochtones au Canada est sans doute l'exemple le plus marquant d'une réadaptation sociale profonde depuis la Confédération » (Waldram, 2008, p.9). Dans différentes régions du Canada des approches d'intervention sociale ancrées dans les cultures¹ autochtones perdurent, soit en complémentarité des services de santé et services sociaux, soit au sein de ces derniers. Quoiqu'à petits pas, ce mouvement prend également forme au Nunavut, où la population inuit réclame depuis de nombreuses années la reconnaissance de telles approches d'intervention sociale (Fletcher & Denham, 2008; MCLAJGN 2003; PIWC, 2004).

Bon nombre d'écrits décrivent ce type d'approche dite « culturellement enracinée » comme relevant d'une vision holistique qui conçoit la souffrance, les problèmes et les solutions d'un point de vue collectif (Fletcher & Denham, 2008; NEDG, 2000; Waldram, 2008). Les éléments suivants sont aussi identifiés comme faisant partie d'une approche culturellement enracinée : le rôle des Aînés² et des leaders de la communauté, l'utilisation de la langue autochtone, la pratique d'activités culturelles et la valorisation du territoire et du savoir autochtone³. Non seulement le territoire est-il intimement lié à l'identité et au bien-être individuel et collectif des autochtones, mais il rallie et mobilise les membres des communautés, notamment des intervenants, qui le considèrent comme élément essentiel aux pratiques d'intervention sociale (Fletcher & Denham 2008; Guay, 2010).

¹ Précisons ici que nous utilisons le terme « culture » au sens où l'entend Rocher (1992), soit « un ensemble lié de manières de penser, de sentir et d'agir plus ou moins formalisées qui, étant apprises et partagées par une pluralité de personnes, servent, d'une manière à la fois objective et symbolique, à constituer ces personnes en une collectivité particulière et distincte » (p.4).

² Le rôle d'Aînés est attribué par les membres des communautés inuit aux personnes reconnues pour leurs savoirs et connaissances approfondies de la culture et de la société inuit.

³ Il importe de faire quelques remarques terminologiques quant à l'emploi des expressions de « savoir autochtone » et « savoir inuit ». En premier lieu, nous évitons d'utiliser l'adjectif « traditionnel » pour éviter de présenter un vision réifiée et passéiste de ces savoirs, ce qui masquerait leur qualité dynamique. En second lieu, nous emploierons ces deux termes au singulier avec l'unique visée d'alléger le texte. En effet, nous reconnaissons la pluralité du savoir inuit, à la fois enraciné dans le territoire, variant selon la région, transmis au sein des familles et portés par les intervenants eux-mêmes.

Au Nunavut⁴, malgré des ressources matérielles et financières limitées, des intervenants sociaux⁵ inuit⁶ se mobilisent depuis des années afin d'organiser des séjours sur le territoire dans une optique de promotion des valeurs culturelles, de mieux-être, et dans certains cas, de guérison de traumatismes. Ces programmes sont désignés sous plusieurs vocables : *Land programs*, *land camps*, *land-based healing retreats*, *on-the-land programs*, et *back-to-the-land programs*.

Alors que les clientèles, l'intensité et la durée des séjours peuvent varier, ces approches sont caractérisées par l'emploi du territoire comme contexte et composante-clé du processus d'intervention. Les sorties sur le territoire peuvent être organisées informellement par des familles ou membres d'une communauté ou peuvent prendre la forme de programmes officiels offerts par divers milieux institutionnels ou des organismes à but non lucratif, notamment au sein des services correctionnels, des milieux scolaires ou des associations inuit régionales. Bref, une sortie sur le territoire peut faire partie d'une plus longue programmation rattachée à un milieu institutionnel, ou il peut s'agir d'un programme ponctuel autonome. Peu importe le milieu de pratique, les programmes, misent sur « l'importance du territoire [de la nature] comme partie intégrante du processus de guérison » des Inuit (Fletcher & Denham, 2008, p.148).

Ces pratiques d'intervention comprenant un séjour sur le territoire jouissent d'une réputation positive à l'échelle du Nunavut. Quoique ce type d'approche ait été identifié comme faisant partie des meilleures pratiques potentielles dans les communautés⁷ inuit (Fletcher & Denham, 2008), très peu d'études existent sur le sujet (Searles, 1998; Takano, 2005a; 2005b).

À notre connaissance, aucune étude n'a été publiée en français, et aucune en travail social ou par des chercheurs inuit. C'est donc pour approfondir les connaissances sur cette pratique sociale intégrant le territoire à la fois comme contexte et comme élément-clé du processus d'intervention, que ce projet de recherche a été développé. Le thème central de notre mémoire est l'étude des discours portés par les intervenants sociaux inuit eux-mêmes sur leurs

⁴ Ce nom signifie «notre terre» en inuktitut, la langue des Inuit de l'Arctique de l'Est.

⁵ Dans le cadre de ce mémoire, nous avons choisi d'employer le terme « intervenant social » pour désigner les personnes qui utilisent l'approche de séjour sur le territoire dans leur travail. Ce terme nous semble le plus approprié étant donné que les interlocuteurs que nous avons rencontrés cherchent, en posant des gestes et en effectuant des tâches qui relèvent de l'intervention sociale, à influencer positivement le parcours des individus qu'ils accompagnent.

⁶ Précisons ici qu'à l'instar de plusieurs autres chercheurs nous employons sciemment le terme Inuit sans « s », en raison de la nature plurielle de ce mot en inuktitut. Ainsi, le mot Inuit désigne plus d'une personne. On dit un Inuk, des Inuit. Nous évitons également l'accord avec le genre, lorsque le mot est employé comme adjectif.

⁷ Dans ce mémoire, nous employons le terme « communauté » pour désigner l'endroit où vit la population. Comme il s'agit d'un terme couramment employé au Nunavut à la fois dans la littérature et dans le discours populaire chez les franco-nunavois inuit ou allochtones, nous l'avons préféré au terme « village » où vit la population.

pratiques lors de séjours sur le territoire.

Nous avons divisé notre présentation en cinq chapitres. Le premier chapitre est consacré à la problématisation de notre objet d'étude. Dans un premier temps, nous situons le contexte sociohistorique et politique de la problématique à l'étude et présentons le cadre de l'intervention sociale en contexte inuit. Nous passons en revue les principales dimensions de la littérature portant sur le rôle du territoire dans la santé psychosociale et la construction identitaire chez les Inuit. Enfin, nous examinons la littérature qui porte sur la finalité des séjours sur le territoire.

Les deuxième et troisième chapitres portent essentiellement sur les cadres théorique et méthodologique sur lesquels s'appuie notre démarche. D'abord, nous présentons les fondements théoriques du constructivisme social de Berger et Luckmann (2012) et l'action historique de Martin (2009) ainsi que l'angle à partir duquel nous utilisons ces perspectives dans le cadre de cette recherche. Puis, nous détaillons la mise en œuvre de notre recherche, c'est-à-dire la manière dont nous avons sélectionné nos participants, procédé à notre collecte de données, conduit nos entrevues et analysé nos données. Les chapitres quatre et cinq sont, quant à eux, consacrés à la présentation des données sous forme de récits de pratique intégraux, de même qu'à l'analyse compréhensive de nos résultats.

CHAPITRE I

CONTEXTE ET PROBLÉMATIQUE À L'ÉTUDE

Searles (1998) et Takano (2005a, 2005b), qui ont réalisé des études portant sur des séjours sur le territoire au Nunavut, précisent que ceux-ci doivent avant tout être analysés dans le contexte social, historique et politique qui a marqué la vie des Inuit du territoire maintenant connu sous le nom de Nunavut.

Nous commençons donc ce premier chapitre en présentant les principes qui nous ont guidée dans le choix de la littérature pour la recension des écrits et en présentant la situation des Inuit au Canada ainsi que le contexte sociohistorique et politique de notre problématique. Nous traçons également un bref portrait des enjeux et défis sociaux du Nunavut et reconnaissons en quoi la récente phase de colonisation de ce vaste territoire a façonné l'histoire de sa population inuit. Dans ce même chapitre, l'étude de la documentation portant sur les services sociaux et de santé nous permet d'explorer comment ceux-ci sont adaptés ou non aux réalités culturelles et sociales des Inuit. Nous explorerons ensuite la littérature portant sur les valeurs, le cadre et les pratiques d'intervention sociale dans un contexte autochtone, et plus spécifiquement inuit. Cette progression nous permet de cerner les principales dimensions de l'étude : le territoire et son rôle dans la santé psychosociale et les processus identitaires des communautés inuit. Nous présenterons ensuite la documentation portant sur les séjours sur le territoire et leurs finalités ainsi que les principaux concepts sur lesquels repose l'approche des séjours thérapeutiques sur le territoire. Nous terminons enfin ce premier chapitre en présentant nos constats préliminaires, et notre proposition de projet de recherche.

1.1. Notre point de départ : situer notre recherche

Avant de plonger dans le contenu de notre étude, il est important de définir les balises qui ont guidé notre recension des écrits parmi l'éventail des choix possibles dans la littérature disponible. Comme nous avons le souci de mener une recherche respectueuse du milieu et valable pour les gens du Nunavut, et comme la grande majorité des Inuit s'identifient davantage avec leurs confrères et consœurs Inuit des autres régions circumpolaires qu'avec les Premières

Nations du Canada, nous nous sommes efforcées de puiser principalement dans la littérature qui concerne les Inuit. Toutefois, cela ne nous permet pas d'échapper à tout biais, puisque cette littérature est écrite principalement par des non-Inuit. En conséquence, il est difficile d'aborder l'histoire des habitants de ce territoire, sans risquer de présenter le sujet selon un point de vue allochtone. Ce constat nous a d'ailleurs amenée à adopter des stratégies méthodologiques que nous expliquons dans le chapitre deux et qui, nous croyons, ont contribué à diminuer ce type de biais.

Nous avons mentionné plus haut que la majorité des Inuit canadiens s'identifient plus à leurs confrères et consœurs Inuit des autres régions circumpolaires qu'avec les autres groupes autochtones⁸ (Premières Nations, Métis) du Canada. Ces liens étroits proviennent du fait qu'ils partagent le milieu de vie rigoureux de l'Arctique et une histoire culturelle (récits, traditions, artisanat et outils) qui nourrit une identité culturelle inuit qui transcende les frontières coloniales. En effet, lorsqu'on parle des Inuit en tant que peuple distinct, on fait référence à plusieurs groupes culturels habitant un vaste territoire dont les traditions et dialectes peuvent autant être similaires que distincts, même au sein d'une même région. Rappelons aussi que le terme Inuit rassemble la large famille de peuples nordiques habitant la région circumpolaire non seulement au Canada, mais aussi à l'extérieur du pays, au nord de l'Alaska⁹ (États-Unis), au *Kalaallit Nunaat* (Groenland)¹⁰ et dans le *Chukotka*¹¹, dans l'est de la Sibérie. En Amérique du Nord, les Inuit ont pour la plupart occupé le territoire au nord de la ligne des arbres, ayant comme frontières le delta du Mackenzie à l'ouest, la côte du Labrador à l'est, la pointe sud de la baie d'Hudson au sud et les îles de l'Extrême-Arctique au nord.

Parmi la population inuit, estimée à 150 000 dans la région circumpolaire, 55 000 sont Canadiens et 45 000, soit 86%, vivent dans le Nord canadien (ITK, 2015). Aujourd'hui, la majorité des Inuit canadiens vivent au sein de 53 communautés isolées et sans accès routier. À l'exception de deux collectivités situées dans les terres, toutes les communautés sont situées le long de la côte arctique. « *L'Inuit Nunangat* », terme inuktitut-canadien, renvoie à la collectivité, et aux quatre régions canadiennes inuit : l'Inuvialuit (Territoires-du-Nord-Ouest), le Nunatsiavut

⁸ La Constitution reconnaît trois groupes autochtones distincts au Canada : les Premières Nations, les Métis et les Inuit. Bien entendu, la diversité culturelle au sein de Premières Nations, des Inuit et des Métis est beaucoup plus complexe que ce que la Constitution reconnaît.

⁹ Territoires Inupiaq et Yupik.

¹⁰ Territoire Kalaallit.

¹¹ Territoire Yupik.

(Labrador), le Nunavik (Québec) et le Nunavut. En plus de désigner les régions inuit délimitées par les accords territoriaux, « *l'Inuit Nunangat* » renvoie au territoire au sens propre : à la « terre ferme », à l'eau et à la glace, tous des éléments inhérents aux dimensions culturelles et modes de vie distincts des Inuit (ITK, 2015). Cette identité commune et partagée à travers le monde circumpolaire sous-tend également une mobilisation organisationnelle et politique sur le plan national¹², circumpolaire¹³, et sous forme de gouvernements issus d'accords territoriaux¹⁴.

Enfin, il importe de souligner que les Inuit ont été touchés par les politiques fédérales, et « incorporés » à la société canadienne beaucoup plus tard qu'une grande partie des Premières Nations du sud du pays (Healey & Meadows, 2008). Nous y reviendrons. À la suite à cette brève mise en contexte, on comprend sans doute mieux pourquoi la grande majorité des Inuit s'identifient plus avec les gens des autres communautés des régions circumpolaires qu'avec les Premières Nations du Canada.

Pour toutes ces raisons, auxquelles s'ajoute notre souci de mener une recherche respectueuse et valable pour les gens du Nunavut, nous nous sommes efforcées de puiser principalement dans la littérature touchant les Inuit canadiens et des autres régions circumpolaires.

Dans l'optique de présenter des perspectives plus équilibrées et de nous rapprocher des discours émergents des communautés inuit, nous avons aussi consciemment choisi d'inclure les connaissances issues du milieu. En effet, les acteurs sociaux et organisations inuit ont à cœur la documentation des connaissances locales et des besoins exprimés par la population. Cela vise, entre autres, à préserver leurs héritages culturels et les connaissances des Aînés. Ces écrits ne font pas nécessairement partie de la littérature dite « scientifique » et leurs résultats sont plutôt diffusés via des sites Web et des rapports internes, des conférences ou des ateliers de consultation, plutôt qu'au sein d'articles révisés par des pairs. Même si ces documents ne répondent pas aux critères de la littérature dite scientifique, ils constituent une source très pertinente pour alimenter notre revue de littérature, notre réflexion et l'analyse compréhensive du sujet. Maintenant que nous avons précisé les balises qui ont guidé notre recension des écrits,

¹² Inuit Tapiriit Kanatami (ITK) et National Inuit Youth Council (NIYC)

¹³ Le Conseil Circumpolaire Inuit (CCI) représente les Inuit à travers le monde circumpolaire; il a des bureaux nationaux au Groenland, au Canada, en Alaska et en Russie.

¹⁴ Notamment les accords qui ont reconnu légalement les 4 régions et territoires inuit que nous avons mentionnés plus haut.

il importe de situer le contexte sociohistorique dans lequel s'inscrit notre projet de recherche.

1.2. Contexte sociohistorique

Wesley-Esquimaux avance que « *recognizing history is critically important when designing measures to help families, communities and entire peoples heal from the historical trauma they carry* » (Wesley-Esquimaux, 2007, p.7). Nous sommes d'avis que la reconnaissance du contexte historique est d'autant plus essentielle lorsqu'on cherche à comprendre et à décrire des pratiques qui émergent d'un contexte social inuit. Il est largement reconnu que la colonisation du territoire maintenant connu sous le nom de Nunavut a profondément perturbé la relation historique entretenue par les Inuit avec leur territoire et transformé radicalement leurs modes de vie. D'ailleurs, ces événements historiques contribuent encore aujourd'hui à maintenir des écarts majeurs, en matière de santé et de bien-être, entre la population inuit et la population canadienne en général. Afin de mieux saisir les besoins de la population et l'environnement social dans lequel s'inscrivent les séjours sur le territoire, nous allons donc, dans un premier temps, prendre en considération l'histoire et la façon dont elle a affecté les structures familiales, l'organisation sociale et les modes de socialisation et d'éducation inuit et dans un deuxième temps, tracer un bref portrait de la santé et du bien-être de la population du Nunavut.

1.2.1. Les impacts de la sédentarisation

Avant d'être incorporés à la société canadienne dominante, les Inuit étaient maîtres chez eux. Ils possédaient des formes d'organisation sociale, des modes de gouvernance, des langues, une alimentation, et des us et coutumes intimement liés à leurs territoires ancestraux. Il y a environ trois siècles, l'arrivée des premiers explorateurs et, par la suite, des chasseurs de baleine a influencé leurs modes de vie et affecté leur santé (Healey, 2006). En effet, les interactions avec les visiteurs européens, par le biais du commerce et des échanges de biens, ont contribué à l'introduction de l'alcool, de maladies infectieuses et d'habitudes de vie moins saines chez les Inuit (Chansonneuve, 2005).

Toutefois, en dépit des nombreux contacts établis avec ces explorateurs et baleiniers et, par la suite, les commerçants de fourrure et les missionnaires, les Inuit du Canada considèrent

« qu'ils seraient restés maîtres de leurs décisions et en grande partie autonomes¹⁵ jusqu'aux années 1950 » (Chansonneuve, 2005). Dans les faits, beaucoup d'Inuit estiment que ce n'est qu'après la Seconde Guerre mondiale que s'est produit « le véritable traumatisme pour leur société » (Gouvernement du Nunavik & al., 2010, p.6).

À cette époque, « les politiques du gouvernement ont contraint les Inuit à quitter leurs campements saisonniers pour s'établir dans des collectivités permanentes nouvellement créées » (Gouvernement du Nunavik & al., 2010, p.6). Selon Tester & Irniq (2008), ce mouvement était loin d'être un processus naturel et volontaire. Il s'agissait plutôt d'un processus mis en branle « *by assumptions about the importance of bringing Inuit into what was regarded as a modern and progressive world, and by the deliberate and calculated policies and practices that followed these assumptions* » (Tester & Irniq, 2008, p.57). Il importe toutefois de souligner que ces événements ont eu lieu peu de temps après la découverte de riches gisements pétroliers dans le Nord, et après qu'on ait allégué qu'il était nécessaire d'établir des bases aériennes stratégiques pour l'OTAN à l'époque de la guerre froide (Brass & Tait, 2000, Hicks, 2009; Kirmayer,). Selon Chansonneuve (2005), c'est « ce nouvel intérêt suscité par le Nord qui « a considérablement modifié la vie culturelle et politique des Inuit » du Canada (p.16) et qui marque le début du « processus actif de la colonisation » [traduite par l'auteure] (Hicks, 2009, p. 471).

Quoique les modalités de la colonisation du territoire occupé par les Inuit varient¹⁶ d'une région à l'autre, Hicks avance que « *the fundamental economic, political and social processes of incorporation and sedentarization were similar* » (Hicks, 2009, p.471). Il s'agit d'une période de réorganisation sociale majeure où les valeurs eurocanadiennes dominantes ont été imposées dans de nouvelles collectivités nordiques étroitement contrôlées par des administrateurs non inuit (Gouvernement du Nunavik & al., 2010). Pendant cette période, on a introduit l'économie salariale; obligé la scolarisation des enfants¹⁷; remplacé la justice traditionnelle par le système juridique

¹⁵ Effectivement, le processus de relocalisation des Inuit ayant pris place à cette époque pouvait encore être qualifié de « volontaire » puisqu'il était d'abord une réponse à la présence de commerçants de fourrure, d'explorateurs, de missionnaires, etc. (Healey, 2006).

¹⁶ Variation en terme d'effets et dans leur séquence temporelle.

¹⁷ La scolarisation obligatoire des enfants par l'entremise de différents types d'établissements (pensionnats, internats, foyers scolaires, écoles de jour, etc.) a joué un rôle important dans la colonisation et la sédentarisation des Inuit du Canada. (FADG, 2001). Alors que le régime de pensionnats autochtones a eu des effets dévastateurs chez tous les groupes autochtones au Canada, notons que les Inuit ont été le dernier groupe à être touché, vers la fin des années 1940 (FADG (2005). Selon King, « même si ces derniers avaient indiqué leur préférence pour des écoles de jour fédérales où les enfants pourraient demeurer sous l'influence culturelle de leur famille, le gouvernement

canadien; et érigé des habitations inadéquates aux normes inférieures à celles des habitations du sud. En plus de ces événements qui ont touché la population inuit dans son ensemble, d'autres événements traumatiques ont eu des effets dévastateurs chez une partie de la population. Nommons les réinstallations forcées de familles inuit dans l'extrême Arctique en 1953 et 1955 (Tester & Kulchyski, 1994), l'abattage des chiens de traîneau¹⁸ par la Gendarmerie royale du Canada (RMPC) dans la région de *Qikiqtaaluk*¹⁹ (QIA, 2010) ainsi que les nombreux déplacements²⁰ d'Inuit dans les sanatoriums du sud traitant la tuberculose (Healey & Meadows, 2008; Hicks, 2009).

Avant ces interventions du gouvernement fédéral, le soutien social dans les sociétés inuit se réalisait par le biais de la famille élargie (Duhaime, 2004). Les normes sociales qui influençaient les interactions entre les personnes étaient intimement liées aux normes qui régissaient leurs interactions avec le monde naturel, incluant les animaux (Laugrand & Oosten, 2002). Selon Chansonneuve (2005), les Inuit « comprenaient la nécessité absolue de collaborer et de partager dans le but de supporter l'environnement rigoureux de l'Arctique » (p.13).

Selon Sivudlapik-Loyd (2010), la transformation des formes de soutien social chez les Inuit est intimement liée aux événements historiques ayant contribué à l'abandon ou à la perte de nombreuses pratiques inuit liées à la gouvernance, à la guérison et aux croyances spirituelles. Cette transformation est indissociable de l'expérience de « *diminished control [they] have had over their lives as a result of dominance by outside forces* » (Kral, Wiebe, Nisbet, Dallas, Okalik, Enuaraq & Cinotta, 2009, p.295-296). Tagalik (2010) soutient que « lors de la colonisation, le processus de l'*aajiiqatigiiniq*, (la prise de décision consensuelle) et le rôle d'aidant des membres des communautés ont été remplacés par un ensemble de systèmes sociaux et d'institutions conçus pour gérer cet aspect de la société » (2010, p.4). Pour sa part, Duhaime (2004) avance que la transformation des formes de soutien dans les sociétés inuit est aussi liée à

canadien a ouvert quatre pensionnats : le pensionnat de Yellowknife en 1958, celui d'Inuvik en 1959, celui de Churchill en 1964 et celui de Chesterfield Inlet en 1955 (King, 1996) » (FADG, 2005, p.12). Pour plus d'information, lire King (2006) et Chansonneuve ou FADG (2005).

¹⁸ Qui a eu lieu pendant les années mille neuf cent cinquante et soixante. Pour en savoir plus, lire le rapport final de la Qikiqtani Truth Commission (QIA, 2010)

¹⁹ Aussi connue comme la région de Baffin.

²⁰ Des maladies infectieuses, notamment la tuberculose, se sont propagées rapidement dans les nouvelles collectivités, pour atteindre des niveaux épidémiques. De nombreux Inuit ont été emmenés dans le sud par bateau dans les années mille neuf cent cinquante et soixante afin de recevoir des traitements. Ceux-ci ont souvent été de très longue durée et de nombreux patients inuit ne sont jamais retournés dans leurs familles.

la mobilité accrue des Inuit, à la présence de services de counselling offerts par le gouvernement ou par l'Église et à la présence d'une variété de programmes d'assistance, dont ceux offerts par les professionnels de la santé.

Vers la fin des années mille neuf cent soixante, la plupart des Inuit vivaient dans des communautés (Kral, Wiebe, Nisbet & *al.*, 2009) et ce, malgré le fait qu'ils n'aient aucune « *history of being politically or socially organized in anything other than small, scattered camps based on extended family and kinship relations* » (Tester & Irniq, 2009). Plus encore, cette transition s'est faite sur une période de cinquante à soixante-dix ans, ce qui est extrêmement rapide comparativement aux processus s'étalant sur plusieurs siècles qu'ont connu les Premières Nations du Canada (Healey & Meadows, 2008). Les propos de Tester et Irniq décrivent bien la situation :

There is likely no other group of indigenous people in the world that has made such a transition — from scattered hunting camps to settlements steeped in the organizational logic and material realities of high modernism — in such a short time. (Tester & Irniq, 2009, p.57)

L'impact de cette transition est incommensurable. En moins d'une génération, les Inuit sont passés d'un mode de vie nomade basé sur la subsistance, à un mode de vie sédentaire dans des communautés établies – centré sur le travail à longueur d'année et une économie capitaliste. C'est dans ce contexte étranger aux Inuit que des tensions intrafamiliales, intracommunautaires, intergenres et intergénérationnelles se sont développées dans les nouvelles collectivités. Les relations parents-enfants se sont avérées particulièrement difficiles – les jeunes se sentant parfois étrangers à leur propre famille parce qu'ils ont été éduqués dans un contexte allochtone. Bien qu'il ne s'agisse pas d'une rupture absolue entre les modes de vie passés et présents, le sentiment de déconnexion et de fracture profonde a fortement déstabilisé l'organisation sociale inuit (Kral, Wiebe, Nisbet & *al.*, 2009; Sowdlapik-Loyd, 2010).

Parmi les Inuit, nombreux sont ceux et celles qui considèrent que la période que nous venons de décrire continue d'avoir une influence négative sur leur santé, leurs identités culturelles, leurs structures sociétales et leurs valeurs traditionnelles (Healey & Meadows, 2008). On l'associe à une perte d'autonomie ainsi qu'à l'émergence de plusieurs problèmes sociaux encore actuels : alcoolisme, drogues, violence conjugale, abus sexuels (Billson, 2001; SPSN, 2010). En définitive, les discours issus de l'histoire orale et les écrits en provenance des

instances gouvernementales, associatives et communautaires ainsi que ceux des chercheurs sont univoques : la plupart des problématiques sociales qui affectent présentement la population inuit, notamment la violence conjugale et les problèmes de santé mentale, sont enracinées dans des traumatismes historiques reliés à la colonisation (SPSN, 2010).

On comprendra que la compréhension du contexte sociohistorique et des origines collectives des malaises individuels, familiaux et communautaires soit inhérente à toute perspective autochtone de la santé et de la guérison. Pour Waldram (2008), il ne fait aucun doute que la prise de conscience de ce passé collectif « aide les gens à comprendre pourquoi ils ont des problèmes et à percevoir que, même victimes d'oppression, ils conservent la capacité d'action nécessaire pour opérer et améliorer leur sort » (p.9). Ainsi, on peut dire qu'il s'agit d'un aspect incontournable pour quiconque souhaite appréhender la pratique d'intervention des « séjours sur le territoire » que nous étudions dans cette étude.

Ceci étant dit, il serait une erreur de croire que les Inuit ne sont que des victimes des politiques fédérales. Loin de là. En dépit des effets perturbateurs sur leurs sociétés, non seulement les Inuit se sont-ils adaptés au nouveau régime imposé, ils y ont résisté et y résistent encore.

1.2.2. Résistance, autodétermination et réalités contemporaines

Dans le contexte politique contemporain de revendications territoriales et d'autodéterminations, où les Autochtones du Canada doivent établir et maintenir un rapport de force important avec le gouvernement fédéral, le discours portant sur le rapport au territoire prend souvent une dimension occidentale (Poirier, 2000). Effectivement, c'est parce que les Autochtones ont dû composer avec la société dominante afin de démontrer leur « occupation », leur « utilisation » et leurs « activités de subsistance » sur le territoire que la littérature portant sur le territoire chez les premiers peuples est dominée, depuis plus de trente ans par l'approche politique de l'espace (Collignon, 2002). Nous vivons à une époque où le territoire est devenu « espace vécu et approprié, porteur de sens et d'identité [politique] » (Collignon, 2002 p.46). Les Inuit ont dû également composer avec cette réalité contemporaine.

Devant des instances coloniales qui tentaient de contrôler la chasse et leurs relations avec le monde animal, la résistance inuit, d'abord passive, se manifestait la plupart du temps en

ignorant tout simplement la loi et en continuant de chasser comme avant. C'est devant le constat que l'État fédéral cherchait à restreindre sérieusement leurs modes de vie, dont les activités de chasse, que la mobilisation inuit s'est accrue :

By the late 1960s, the inuit voice was loud and clear, not only in regard to game management, but in response to the Carrothers Commission and the idea of autonomy for Inuit-occupied regions of the Arctic. Inuit increasingly recognized that protecting their culture and lifestyle required Inuit control of Inuit lands and institutions. (Tester & Irniq, 2008, p.54)

Ainsi, par nécessité d'établir un rapport de force, des Inuit ont appris à naviguer, à s'adapter et à s'approprier de multiples formules administratives imposées par le régime des *Qallunaat*²¹. Ils ont créé des coopératives, des associations de chasseurs et trappeurs, des conseils de collectivités, des organisations non gouvernementales et, ultimement, leur gouvernement territorial (Tester & Irniq, 2008). Il est d'ailleurs assez remarquable de constater que le projet de revendications territoriales mené par les Inuit des Territoires du Nord-Ouest ait été déposé en 1976, très peu de temps après que les premiers diplômés ayant fréquenté les pensionnats autochtones soient retournés dans leur territoire natal. Il s'agit, à notre avis, d'un exemple qui illustre comment plusieurs Inuit ayant survécu au régime des pensionnats autochtones ont transformé leur expérience d'éducation formelle afin de servir à la lutte pour l'autodétermination inuit. Il est également intéressant de noter qu'alors que la plupart des provinces et territoires du Canada se sont développés dans une logique de colonisation et d'appropriation des terres, la création du Nunavut, « notre terre » en Inuktitut, est issue d'un mouvement de résistance, de prise en charge collective et de réappropriation des territoires ancestraux des Inuit.

Bien que le territoire maintenant connu sous le nom du Nunavut soit occupé par les Inuit de façon continue depuis 4 000 ans, sa naissance « légale » au Canada a eu lieu le 1^{er} avril 1999. C'est face à d'immenses défis sociaux légués par la récente colonisation du territoire que le nouveau gouvernement du Nunavut a officiellement pris en charge la gestion de la faune, l'éducation, la langue, la culture, le logement, la justice, la santé et les services sociaux. La population du territoire, recensée à près de trente-six mille neuf cents personnes (Nunavut Bureau of Statistics, 2014), est dispersée, comme nous l'avons dit plus haut dans vingt-cinq

²¹ Qallunaat le pluriel de Qallunaaq. Il s'agit d'un mot inuktitut qui désigne les non-Inuit, plus précisément les Blancs.

collectivités isolées sur une vaste étendue de deux millions de kilomètres carrés. Il s'agit effectivement du plus grand des trois territoires canadiens, sa superficie représentant un cinquième du Canada. Il s'agit du territoire le moins densément peuplé (0.01 hab./km carré) de tous les territoires et provinces du pays, cependant le Nunavut connaît, depuis plusieurs années, une importante hausse démographique (NTI, 2012). En effet, 49% de la population a moins de vingt-cinq ans et près d'un tiers a moins de quinze ans (Nunavut Bureau of Statistics, 2014).

Le Nunavut a adopté quatre langues officielles : inuktitut, inuinnaqtun²², anglais et français. Il s'agit de la seule juridiction canadienne où la population est majoritairement autochtone – inuit à quatre-vingt-cinq pour cent²³ (NTI, 2012). Parmi l'ensemble des défis avec lesquels le gouvernement du Nunavut doit conjuguer, figure la préservation de la langue inuit. En effet, malgré le fait que cinquante-trois pour cent de la population parle uniquement l'inuktitut à la maison, l'anglais demeure la langue dominante dans le système d'éducation formelle, les institutions postsecondaires et la plupart des milieux de travail (NTI, 2012).

En dépit des efforts menés par le gouvernement, les organisations inuit et d'autres acteurs sociaux pour prioriser l'inuktitut²⁴ comme langue principale au travail, il demeure très difficile de participer à l'économie salariée au Nunavut sans compétences en anglais. Plus encore, malgré une politique gouvernementale d'embauche qui devait refléter la composition de la population, beaucoup d'Inuit au Nunavut font face à des barrières systémiques qui les empêchent de réaliser leur potentiel et de bénéficier des nouvelles opportunités d'emploi. En 2008, quarante-neuf pour cent des Nunavummiut bénéficiaient du programme territorial d'assistance sociale, et en 2012 le gouvernement dépendait toujours en grande partie d'une main d'œuvre non inuit et le taux de chômage était de près de dix-sept pour cent (NTI, 2012).

Ainsi, d'importants écarts salariaux existent au sein de la population nunavoise: le revenu moyen des Nunavummiut²⁵ inuit est de 13 090 \$ tandis qu'il est de 50 128 \$ chez les

²² L'inuinnaqtun est un dialecte de la langue inuvialuktun (une langue inuit du Canada) et est parlé dans l'Arctique de l'Ouest. Au Nunavut, il est principalement parlé à Cambridge Bay et Kugluktuk, et à l'extérieur du territoire il est parlé à Ulukhaktok, dans les Territoires-du-Nord-Ouest (TNO). L'inuktitut, quant à lui, est parlé chez les Inuit de l'Arctique de l'est du Canada, notamment dans le nord-est du Manitoba, dans les TNO, au Nunavik, au Nunatsiavut, et bien sûr, au Nunavut. Notons également que toutes les langues et dialectes inuit peuvent être regroupées sous le terme « inuktitut »

²³ Pour ce qui est du reste, dix pour cent provient d'ailleurs au Canada et cinq pour cent sont de nouveaux immigrants.

²⁴ Mot englobant toutes les langues inuit.

²⁵ Forme plurielle du mot inuktitut Nunavummiuq, qui désigne « résident du Nunavut ».

Nunavummiut allochtones – un écart de 37 038 \$ (NTI, 2005). Ces écarts socioéconomiques se retrouvent également chez d'autres groupes inuit ailleurs au Canada. La situation est telle que les données sur la santé et sur le bien-être général de la population inuit toutes régions confondues se comparent davantage à celles des pays plus défavorisés plutôt qu'à celles du reste du Canada.

Enfin, le taux de criminalité nunavois était en 2012, cinq fois supérieur à la moyenne nationale canadienne. Les Inuit au Nunavut étaient de quatre à cinq fois plus à risque d'être abusés sexuellement; la mortalité infantile était quatre fois supérieure à la moyenne canadienne, le surpeuplement²⁶ des logements était huit fois plus sévère et le taux de décès par suicide dix fois plus élevé que la moyenne canadienne (NTI, 2012).

Bref, relativement à de telles données socioéconomiques, nous croyons, à l'instar de Hicks (2007), qu'il importe d'envisager la forte concentration de problématiques sociales au Nunavut non pas comme venant des dysfonctions individuelles, mais plutôt comme des manifestations apparentes d'une souffrance sociale collective qui tire ses origines d'un contexte sociohistorique. Cette perspective respecte une vision autochtone des problématiques sociales et elle est indispensable pour nous qui étudions une pratique sociale émergente du milieu autochtone. Explorons maintenant le contexte des pratiques sociales.

1.3. Contexte des pratiques d'intervention sociale

Les services offerts par les instances gouvernementales du Nunavut visent, entre autres, à améliorer le bien-être de la population nunavoise et à diminuer la souffrance sociale que nous venons de décrire. Dans cette section, nous aborderons le contexte dans lequel se situent les pratiques d'intervention sociale. Dans un premier temps, nous présenterons l'organisation des services sociaux et de santé au Nunavut ainsi que les principales critiques identifiées dans la littérature. Cette étape est entreprise dans l'optique de mieux comprendre le degré d'adéquation entre ces services et les besoins de la population. Cette mise en contexte permet aussi de faire état, dans un deuxième temps, des principaux éléments clés que l'on retrouve dans la plupart des approches d'intervention menées par des Inuit.

²⁶ Le taux de surpeuplement des logements est de 54 pourcent, ce qui est beaucoup plus élevé que le taux moyen chez les Premières Nations (19%) et celui de la population canadienne allochtone (5%) (NTI, 2008, p. 8).

1.3.1. Les services offerts sous la responsabilité du Gouvernement du Nunavut : principales critiques et limites.

C'est le gouvernement du Nunavut²⁷, en tant qu'entité juridique reconnue au sein de la fédération canadienne, qui détient le rôle officiel de fournisseur des services sociaux et d'aide à la population par le biais du ministère de la Santé et des Services sociaux (MSSS). Toutefois, cela n'empêche pas d'autres mécanismes d'opérer en marge de ce système pour répondre aux besoins de la population (entraide informelle, organismes communautaires et initiatives populaires).

Une des particularités du gouvernement est son engagement public d'incorporer les valeurs inuit et l'*Inuit Qaujimajatuqangit*, le savoir inuit, au sein de tous les paliers gouvernementaux. Ainsi, la mission du ministère de la Santé et des Services sociaux²⁸ (MSSS) semble refléter cet objectif:

Le personnel du MSSS s'efforce d'améliorer la santé et le bien-être des Nunavummiut en répondant aux divers besoins de chaque collectivité grâce à des programmes et services adaptés à leur culture. La mission du ministère est de favoriser, protéger et améliorer la santé et le bien-être des Nunavummiut tout en incorporant l'*Inuit Qaujimajatuqangit* à tous les niveaux de la conception et de la livraison des services. (Gouvernement du Nunavut, 2013)

Selon Arnakak (2002), la volonté d'incorporer l'*Inuit Qaujimajatuqangit* vient de la nécessité de bâtir un pont culturel entre la manière de faire des Inuit et le *Qallunaaq Qaujimajatuqangit*, la manière de faire des Blancs (Arnakak, 2002). Le terme plutôt récent « *Inuit Qaujimajatuqangit* » (IQ), désigne l'épistémologie inuit ou le savoir autochtone des Inuit (Tagalik, 2010). Il englobe un ensemble de principes et concepts directeurs²⁹ identifiés par des

²⁷ En vertu du chapitre vingt-trois de l'Accord sur les revendications territoriales du Nunavut visant une représentation acceptable des Inuit au sein de la fonction publique, le gouvernement du Nunavut et Nunavut Tunngavik (l'organisation inuit qui s'assure que les gouvernements fédéral et territorial rencontrent leurs obligations telles que convenues par l'entente de l'accord territorial du Nunavut (NLCA) ont fixé l'objectif de quatre-vingt cinq pourcent. En 2014, le taux d'embauche d'Inuit stagnait à cinquante pourcent, seulement un peu plus que le taux de quarante quatre pourcent documenté à la création du nouveau territoire en 1999.

²⁸ Notons que le MSSS a subi une importante réorganisation en 2013. Il est dorénavant en deux ministères : le ministère des Services à la famille et le ministère de la Santé. L'extrait cité reflète dorénavant la mission du ministère de la santé, sous lesquels tombent les services en santé mentale, de suivi psychosocial, etc. Le Ministère des Services à la famille s'occupe maintenant des dossiers de protection de l'enfance, violence familiale, adoption, placement familial et tutelle.

²⁹ *Piliriqatigiinni* (Concept des relations ou du travail de collaboration dans un objectif commun), *Avatimik Kamattiariniq* (Concept du respect de l'environnement), *Pilimmaksarniq* (Concept d'acquisition des compétences et

Aînés et adoptés par le gouvernement du Nunavut en tant que cadre directeur de ses opérations et services gouvernementaux. Pour les Aînés interviewés dans le cadre du projet gouvernemental, « l'IQ est la sagesse découlant de la somme des expériences transmises de génération en génération ». Arnakak (2002) s'inquiète du fait que le terme est trop souvent traduit inadéquatement par la notion de « savoir traditionnel inuit » ce qui fige le savoir inuit dans le passé. L'*Inuit Qaujimagatuqangit*, au sens où nous l'entendons dans ce projet de recherche, dépasse la notion de « savoir traditionnel inuit » et se définit plutôt comme « les cheminements passés, présents et futurs des Inuit » (NTI, 2002, cité dans Tagalik, 2010). Il inclut donc les valeurs, les croyances, les compétences et les principes émergents des communautés nunavoises contemporaines (Tagalik, 2010).

Tester et Irniq (2008) considèrent que la reconnaissance et l'intégration du savoir inuit dans le fonctionnement du gouvernement sont des victoires importantes qui découlent de la résistance des Inuit au régime qui leur a été imposé. Selon les mêmes auteurs, l'*Inuit Qaujimagatuqangit* est un acte politique qui avance un agenda social et culturel par lequel on tente de contrer, ou du moins tempérer « *the totalizing agenda of colonizing culture* » (Tester & Irniq, 2008, p.31).

Or, s'il est vrai que la collaboration et le partage demeurent le fondement d'une éthique sociale inuit que les Aînés appellent le « droit inuit » (Chansonneuve, 2005), des auteurs tels que Kral & al., (2009) soutiennent que les formes de soutien fondées sur une telle éthique continuent d'être marginalisées par le système en place (Kral & al. 2009). Pour ces derniers, les discussions et les processus d'entraide et de guérison qui sont rattachés à la santé mentale ont été éloignés du milieu familial et institutionnalisés (Kral & al., 2009). Nunavut Tunngavik³⁰ a publié en 2000 un rapport dans lequel il est dit que les institutions comme les écoles, les centres de santé, les organismes de services sociaux et les centres correctionnels, qui peuvent être relativement efficaces dans les sociétés occidentales, ne l'ont jamais vraiment été dans le nord du Canada (NTI, 2000).

du savoir), Qanuqtuurungarniq (Concept d'ingéniosité dans la recherche de solutions), Aajiqatigiingniq (Concept de la prise de décision consensuelle), Pijitsirniq (Concept du service et du partage). Les deux concepts suivants ont été rajoutés par la suite par le gouvernement du Nunavut : Innuqatigiitsiarniq (Concept du respect), Tunnganarniq (Concept de l'accueil) (Tagalik, 2010)

³⁰ Nunavut Tunngavik Incorporated (NTI) est l'organisation inuit qui s'assure que les gouvernements fédéral et territorial rencontrent leurs obligations telles que convenues par l'entente de l'accord territorial du Nunavut (NLCA)

Cela dit, il n'est pas question ici de faire l'évaluation de l'intégration du savoir inuit, ni de celui de l'éthique sociale inuit au sein de services du gouvernement du Nunavut. Tout au plus, nous tenterons de mettre l'accent sur les principales critiques issues de la littérature qui nous permettront de mieux cerner la pertinence des approches culturellement enracinées, dont les pratiques d'intervention intégrant des séjours sur le territoire.

Pour saisir la nature des critiques émises à l'égard du ministère de la Santé et des Services sociaux, il faut savoir que pour atteindre ses objectifs, ce dernier fait face à plusieurs obstacles. D'abord, les coûts pour la gestion des services sociaux de santé (hôpitaux, cliniques) du Nunavut sont nettement plus élevés qu'ailleurs au Canada. En plus des grands défis à relever pour répondre adéquatement aux besoins des collectivités, le Nunavut fait face à une importante instabilité des programmes, liée notamment au manque chronique de ressources et de personnel (Phaneuf, Dudding & Arreak, 2011). Dans plusieurs régions, « les services de santé mentale sont insuffisants ou inexistant, ou les travailleurs sociaux indisponibles pendant une bonne partie de l'année » (Tagalik, 2010). En effet, dans plusieurs communautés, il y a une importante rotation du personnel et des postes sont vacants depuis de nombreuses années. Plusieurs facteurs, notamment l'éloignement, la géographie, le salaire, les avantages sociaux, le stress, et l'isolement social contribuent au manque de personnel (Phaneuf, Dudding & Arreak, 2011). À ceci s'ajoute « un grave problème de sous-représentation des Inuit à tous les niveaux de prestation des services sociaux, depuis les auxiliaires des services sociaux au niveau communautaire jusqu'aux cadres supérieurs du ministère de la Santé et des Services sociaux » (Phaneuf, Dudding & Arreak, 2011, p.10).

Cette situation fait en sorte que le MSSSGN est critiqué sous plusieurs angles et « les Nunavummiut de tous les milieux souhaitent que des changements majeurs soient apportés à la prestation de services sociaux » (Phaneuf, Dudding & Arreak, 2011, p.13). Parmi ces changements, une plus grande insistance sur la préservation de la langue, de la culture et des traditions est revendiquée. Cela passerait aussi par le respect et la reconnaissance d'approches culturelles inuit, l'attribution de nouveaux espaces pour pratiquer et recevoir des formations en lien avec le savoir culturel et les approches inuit.

De leur côté, les auteurs qui ont écrit sur le sujet soulèvent également certaines préoccupations, notamment : les possibilités limitées de financement, le fait que les Aînés ne

soient pas toujours impliqués dans les programmes en place et l'impossibilité de disposer d'outils et de ressources traditionnels de façon fiable et ponctuelle (PIWC, 2010). De surcroît, il y aurait non seulement un manque de partenariats communautaires afin de préserver la culture et le territoire, mais aussi un manque d'opportunités pour que les jeunes interagissent avec les Aînés et apprennent d'eux (MCLAJ, 2003; MSSSGN, 2010a, 2010b).

Cela dit, bien que les Nunavummiut déplorent la situation et expriment le désir de voir des changements positifs à la façon de faire actuelle, ils ne rejettent pas les services officiels (Phaneuf, Dudding & Arreak, 2011). Loin de là. On cherche plutôt à améliorer les services disponibles en mettant l'accent sur le développement d'une approche de santé communautaire où les collectivités s'approprient elles-mêmes les projets visant à résoudre leurs problèmes et où les services de prévention et de traitement des problèmes de santé mentale doivent dépasser la notion de l'individu (Kirmayer, Simpson & Cargo, 2003). Les propos des nombreux experts-chercheurs en promotion de la santé dans les communautés autochtones et inuit abondent tous dans le même sens que celui du discours émergeant au sein des collectivités inuit : cette approche doit se construire à partir des valeurs inuit, dont la famille, l'amitié et la communauté, et miser sur la mise en œuvre de modalités thérapeutiques culturellement appropriées (Fletcher & Denham, 2008; Goudreau, Weber-Pilwax, Cote-Meek, Madill & Wilson, 2008; Kirmayer, Simpson & Cargo, 2003; Phaneuf, Dudding & Arreak, 2011; Ritchie & Wabano, 2010; Wesley-Esquimaux, 2007).

Nous venons de le voir, la revendication de services culturellement « compétents », « adaptés », « sensibles », « appropriés » et « enracinés » est un thème récurrent dans les études scientifiques ainsi que dans les rapports des instances gouvernementales et associatives nunavoises publiés au cours de la dernière décennie, tous domaines confondus : éducation, santé, service sociaux, justice, etc. (Fletcher & Denham, 2008; MCLAJ, 2003; PIWC, 2010 & 2004). Selon Pauktuutit Inuit Women of Canada (2004), il faut non seulement que les services soient culturellement compétents, mais aussi qu'ils incluent des pratiques et approches inuit et, lorsque possible, être livrés par des intervenants sociaux inuit. Archibald et Grey (2004) nous préviennent « qu'il est difficile d'imaginer que le système en place améliorera la santé mentale et le bien-être individuel et collectif des Inuit avant que leurs valeurs, approches et perspectives ne soient incorporées aux services de santé » [traduit par l'auteure] (cité dans PIWC, Rasmussen & Guillou, 2012, p.24). On comprend donc que des intervenants d'origine

inuit soient les mieux placés pour entreprendre un tel processus. Ce type de discours se retrouve également chez des intervenants sociaux Innus de la Côte-Nord du Québec qui voient que la gouvernance des services de Protection de la Jeunesse par les Innus est une étape indispensable et incontournable à l'amélioration des services au sein de leur communauté (Guay, 2010). Tout comme chez les Inuit, Guay constate, dans le discours des intervenants sociaux innus, « une volonté constante d'affirmer leur identité et de négocier des espaces d'autonomie et d'autodétermination [...] » (2010, p. 424).

1.3.2. Des modalités, perspectives, valeurs et approches inuit.

Une littérature abondante documente les effets positifs de la culture sur la santé et le bien-être, notamment l'inclusion d'aspects culturels dans les services de santé et les services sociaux (Chandler & Lalonde, 2004; Goudreau, Weber-Pilwax & al., 2009, McIvor, Napoleon & Dickie, 2009). L'expérience et la littérature nous apprennent que l'identité culturelle est un déterminant clé *“of how Aboriginal people view and express themselves”*. Cette notion est inséparable des concepts de bien-être et de santé (Wilson, 2005). Nous tenterons, dans les sections suivantes, de mettre en perspective les principaux éléments clés de la plupart des approches d'intervention menées par des Inuit qui sont mis en perspective dans la littérature recensée (Fletcher & Denham, 2008); Inuit Tuttarvingat & Korhonen, 2009; Laugrand & Oosten, 2002; NEDG, 2000; Nutarak, 2002; PIWC, 2004).

1.3.2.1. Des pratiques d'intervention contemporaines et pragmatiques qui s'appuient sur des approches occidentales et celles plus traditionnelles des Inuit.

Depuis des temps immémoriaux, les Inuit se sont adaptés à de nouvelles idées, pratiques et technologies, tout en préservant le meilleur du passé (Inuit Tuttarvingat, 2009; Laugrand et Oosten, 2002). Cette ouverture s'applique aussi à l'incorporation de nouvelles idées et aux efforts de développer des approches de counseling équilibrées (Fletcher & Denham, 2008); Inuit Tuttarvingat, 2009; Laugrand & Oosten, 2002; Nutarak, 2002). Puisqu'elles mettent toutes deux l'emphase sur les méthodes nécessaires aux pratiques de qualité en relation d'aide, les approches anciennes (issues de la tradition) et nouvelles (issues de la société occidentale) sont perçues comme compatibles (Inuit Tuttarvingat & Korhonen, 2009; Korhonen, 2002). Selon Nutarak (2002), une perspective Inuit en santé mentale fait appel aux approches et interventions qui

incorporent l'*Inuit Qaujimagatuqangit*, une bonne connaissance de la langue et de la culture inuit ainsi que des connaissances et compétences spécialisées en santé mentale. Fletcher et Denham (2008) soulignent que les intervenants, aidants et conseillers inuit préconisent une approche « pratique, pragmatique et éclectique » (p.139). Ces mêmes auteurs vont même jusqu'à qualifier « l'emprunt transculturel » (p.122) comme forme de tradition chez les Inuit. Cette citation exprime bien ce niveau de pragmatisme : « *To me, if something works for an Inuk, then it's culturally appropriate* » (NEDG, 2000, p.12).

Selon Fletcher et Denham, « la force réside dans le fait d'assurer un équilibre entre les méthodes issues des traditions inuit et les méthodes non inuit et de reconnaître le pouvoir des techniques de guérison autodéterminées » (2008, p.146). Il importe de souligner que ce discours se retrouve également chez les Aînés inuit qui, selon Tagalik (2010), « consignent la vision inuit du monde » (p.1) :

Elders feel that there is great continuity between the past and the present, tradition and modernity. Inuit have always known how to adapt to new contexts. They do not just want to go back to the traditions of the past, but they wish to apply Inuit traditions that have proven their value to solving modern problems. They wish to integrate the good and useful traditions from the past into modern institutions. (Laugrand & Oosten, 2002, p.33)

D'ailleurs, notons que la majorité des auteurs consultés soulignent que la proximité avec les Aînés, dont le rôle est encore reconnu aujourd'hui, est très valorisée chez les Inuit (Fletcher & Denham, 2008; Laugrand & Oosten, 2002; PIWC, 2004). En effet, « le recours aux Aînés pour parler, pour guider ou pour aider autrui fait en sorte que ceux-ci demeurent, encore à ce jour, détenteurs d'un important rôle historique, si ce n'est traditionnel » (Fletcher & Denham, 2008, p.142). Selon Pauktuutit Inuit Women of Canada (2004) :

Traditionally, elders provided counselling, emotional support, justice, conflict management, education and therapeutic treatment to the people of their small communities and outlying areas. It is difficult to separate the role of the elder from that of the Inuit healer and every Inuit community in Canada has elders who are respected counselors and advisors and who provide what can be defined as an Inuit healing service. (PIWC, 2004, p.14)

Ainsi, la disponibilité des Aînés est généralement connue de bouche à oreille dans la communauté et leur clientèle est généralement composée de gens qui reconnaissent eux-mêmes qu'ils ont besoin d'aide et qui viennent les rencontrer de leur propre gré (PIWC, 2004). Ce caractère informel de l'entretien reflète, selon Fletcher et Denham, « la norme sociale

caractérisée par le développement discret et progressif d'un consensus » (2008, p.120).

En terminant, une perspective inuit en santé reconnaît non seulement que la culture peut être source de guérison et soutenir une démarche de mieux-être, mais qu'elle valorise également le développement de compétences par l'intermédiaire d'activités culturelles au sein desquelles les Aînés occupent une place centrale (Fletcher & Denham, 2008).

We need to make kamiit and mittens and parkas, these are treasures from our past. Hunters can heal from hunting and being on the land. There is so much knowledge in these skills. You need to know where you come from in order to be whole. It helps self-esteem and has many benefits. The elders who have this knowledge must be used before they disappear. [...] Our language Inuktitut is very powerful. The words have power. The Inuktitut words can heal.
(L'intervenante Pitsula Akavak, dans PIWC, 2004, p.26-27)

1.3.2.2. La guérison est nécessairement sociale

La guérison est un thème récurrent dans la littérature (Fletcher & Denham, 2008; Kral, Wiebe, Nisbet & al., 2009; PIWC, 2004; Waldram, 2008). L'étude de Pauktuutit Inuit Women of Canada (2004) rapporte que les praticiens ayant une approche inuit en matière de relation d'aide³¹ au sein du système institutionnel des services sociaux combinent une pratique de travail social conventionnelle avec leur perception et leurs connaissances des méthodes de guérison inuit. Quelques études soulignent que la guérison est un processus continu d'autotransformation provenant de l'intérieur de la personne et largement influencé par le niveau de préparation de l'individu à changer et à résoudre ses problèmes par l'examen et la conscience de soi (Fletcher & Denham, 2008; PIWC, 2004; Waldram, 2008). Toutefois, l'étude de Fletcher et Denham (2008) ratisse plus large et recadre la guérison dans une perspective sociale et collective. Leurs propos rejoignent ceux de Waldram qui parle de « rétablissement de relations sociales harmonieuses et saines, alors que celles-ci étaient perturbées » (Waldram, 2008, p.8). Compte tenu du fait que la « conception de la personne centrée sur la société est fondamentale à l'identité inuit » (Fletcher & Dehnam, 2008, p.126), nombreux sont ceux et celles qui préfèrent l'interaction sociale, les rassemblements et les activités communautaires et insistent moins sur l'idée de simplement parler de leur vécu personnel (Fletcher & Denham, 2008).

Fletcher et Denham expliquent également l'idée selon laquelle la notion de « guérir », en

³¹ PIWC (2004) emploie plutôt le terme « counselling »

contexte inuit, ne diffère pas radicalement de « vivre une bonne et belle vie » ou « être une bonne personne » (2008, p.128). D'ailleurs, ces mêmes auteurs font remarquer que ces expressions sont souvent employées de façon interchangeable dans la littérature. Tagalik (2010) abonde dans le même sens : « La santé culturelle est la base de toutes les autres formes de santé, car en elle réside le sentiment d'identité, les soutiens sociaux collectifs de l'individu et le sentiment d'appartenance qui tire sa force des relations affectives, saines et d'entraide. C'est ce qui fait des personnes saines » (Tagalik, 2010, p.4).

Dans cette perspective, on valorise surtout des activités de groupe et plus spécifiquement des activités de groupe qui occupent les mains comme la couture et la fabrication d'outils culturels par exemple. Ces dernières sont valorisées parce qu'elles « permettent d'ouvrir l'esprit, de rendre les participants à l'aise et plus disposés à parler de leurs sentiments et de leurs expériences » (Fletcher & Dehnam, 2008, p.141). Les expériences en groupe offrent une « possibilité d'exprimer une souffrance commune » (Fletcher & Denham, 2008, p.119) et de la transformer « en un engagement collectif dans l'action » (p.118). L'étude de Kral et ses collègues a identifié que les techniques suivantes sont efficaces en contexte inuit:

[...] sharing of life stories in a healing circle, the use of traditional Inuit images, teaching of Inuit history and cultural knowledge, identifying origins of pain, holistic approaches, self-care and mutual support for front-line workers, self-disclosure, the creation of safe and trusting environments and respect for Inuit ideas (Kral, Wiebe, Nisbet & al. 2009, p.303).

Bref, non seulement une approche inuit valorise-t-elle le développement de compétences, la proximité avec les aînés, la guérison et les activités culturelles, mais elle valorise également la réconciliation et la réintégration de l'individu dans la communauté d'appartenance, notamment par des interventions auprès de personnes ayant commis des actes criminels en vertu de la loi canadienne (Laugrand & Oosten, 2002).

Il importe de préciser ici que la guérison telle que nous l'entrevoyons dans cette étude est, comme en font état Fletcher et Denham (2008), de « nature dynamique et évolutive » (p.120).

1.3.2.3. L'intervenant : un aidant et un conseiller

Comme dans toute perspective d'aide et d'intervention, la place et le rôle que joue la personne aidante sont importants et il importe de s'arrêter à certaines de ses caractéristiques. D'entrée de

jeu, il faut préciser que dans la littérature portant sur les pratiques d'aide ou d'intervention inuit, le terme « intervenant » est rarement employé et est la plupart du temps remplacé par les termes « caregivers » (aidants), « counsellor » (conseiller) et peu fréquemment « healer »³² (Fletcher & Denham, 2008; PIWC, 2004). Dans un contexte d'intervention, ces personnes aidantes ne sont pas nécessairement responsables de prendre en charge le processus de guérison. En effet, le processus décisionnel appartient toujours à la personne aidée. Ainsi, les personnes aidantes ont plutôt un rôle de facilitateur et d'accompagnateur. De plus, on s'attend généralement à ce qu'elles s'appuient sur les éléments de leur propre culture et leurs expériences de vie personnelle.

The healer is described by those who counsel and heal as an empathetic facilitator, who listens, asks questions and imparts his own knowledge and awareness in order to illuminate and guide. Crucial to Inuit healing is the integration of Inuit cultural values in the counselling and the strong belief held by all the healers that individuals must find their strength through their culture. (PIWC, 2004, p.5)

Ainsi, dans une telle perspective culturelle, on valorise davantage l'expérience personnelle et tangible que « l'acquisition de savoir avec intermédiaire » (Fletcher & Denham, 2008, p.133). À titre d'exemple, tirer des apprentissages d'une expérience difficile « est conforme à la valeur [culturelle] attribuée à l'ingéniosité » (Fletcher & Denham, 2008 p.135). Les travaux de Fletcher et Denham (2008) soulignent que les « aidants » ont souvent connu les mêmes traumatismes que ceux qu'ils aident. Par conséquent, dans les dynamiques de groupe, la distinction entre l'aidant et l'aidé est souvent mince.

Enfin, un bon aidant est quelqu'un qui a entamé son propre processus de guérison, a une bonne connaissance de soi, est prêt à transmettre sa sagesse et ses enseignements et possède d'excellentes qualités de leadership (Fletcher & Denham, 2008, p. 132). C'est donc parce qu'il mène une bonne vie, prêche par l'exemple et est capable de puiser à même son expérience de vie qu'il est considéré comme un conseiller efficace (Fletcher & Denham, 2008).

Au-delà du rôle et des principales caractéristiques, les termes suivants ont été employés

³² Malgré le fait que le terme « guérison » se dit « mamisaniq » en inuktitut, nous avons appris que le terme « healer », soit « guérisseur » ne se traduisait pas en inuktitut, car l'équivalent signifierait « a magic person who used their magic to heal or fix someone » (PIWC, 2004, p.25). Ainsi, certains intervenants préfèrent les termes anglophones « counsellor » et « caregiver » ou bien le terme inuktitut « inusirliji ». Ce dernier terme implique « giving someone the place to get help » (PIWC, 2004, p.25)

dans la littérature pour décrire la relation d'aide ou l'aidant dans le contexte inuit : la volonté de partager, une capacité d'empathie et de compréhension, l'enthousiasme et un bon sens de l'humour, l'acceptation et le non-jugement, le pragmatisme, ainsi que la fierté des croyances et valeurs inuit. On mentionne également qu'il s'agit plutôt d'approches centrées sur les forces et les solutions où le processus décisionnel appartient à la personne aidée (Fletcher & Denham, 2008; PIWC, 2004).

1.3.2.4. Milieux de pratique

Le rapport de Pauktuutit Inuit Women of Canada (2004) identifie cinq milieux de pratique ou types d'intervenants : les programmes de solidarité urbaine (*urban outreach*), le milieu correctionnel, le travail social, la pratique thérapeutique et les aînés traditionnels que nous nous contentons d'avoir décrits plus tôt. Premièrement, par travail social, cette organisation entend la pratique des Inuit œuvrant au sein du système de service social conventionnel « where they practice an Inuit approach to counselling [and] combine universal social work practice with their understanding and knowledge of Inuit healing » (p.15). Ensuite, on décrit la solidarité urbaine comme une pratique où l'on puise aux traditions inuit tout en « relating to the needs of modern, urban Inuit » (PIWC, 2004, p.13). La pratique thérapeutique, quant à elle, se retrouverait chez un petit groupe d'Inuit adoptant une approche académique afin de documenter et présenter publiquement la guérison inuit, afin de démontrer le besoin de la reconnaître officiellement comme « Inuit-specific therapeutic approach » (PIWC, 2004, p.15).

Toujours selon Pauktuutit Inuit Women of Canada (2004), certains intervenants ont des postes permanents et rémunérés, d'autres sont contractuels et bon nombre sont bénévoles. La façon par laquelle la population inuit peut accéder aux services est différente d'un milieu à l'autre. Par ailleurs, le fait qu'un intervenant soit rémunéré ou non limite la portée de sa pratique et sa capacité de rejoindre les gens (PIWC, 2004). On peut comprendre que la « guérison inuit » est plus accessible dans les communautés où les guérisseurs sont « financés », subventionnés ou employés. À titre d'exemple, l'accès est facilité dans le milieu correctionnel où les intervenants inuit viennent précisément dans le but d'offrir une relation d'aide (intervention individuelle et de groupe) avec la clientèle inuit qui connaît un faible taux de succès dans le cadre des programmes conventionnels de réhabilitation : « correctional facilities seeking to meet the overwhelmingly high need among Inuit offenders have begun to contract Inuit healers to provide a more effective

approach to treatment » (PIWC, 2004, p.14). Notons toutefois qu'à l'extérieur du milieu correctionnel, le gouvernement du Nunavut n'a pas de postes officiels réservés aux praticiens inuit offrant ce que l'on appelle « inuit healing » (PIWC, 2004).

En terminant, nous avons vu que la culture joue un rôle important dans la perspective inuit sur la santé, le bien-être et le mieux-être. Cela dit, un des aspects qui revient fréquemment dans la littérature est l'importance de « la participation active à la vie de la nature [...] comme caractéristique commune des commentaires sur la guérison » (Fletcher & Denham, 2008, p.146). Ainsi, non seulement le territoire est-il intimement lié à tous les autres aspects de la culture inuit, mais il semble porter un double rôle : à la fois contexte et élément-clé de la pratique d'intervention. Étant donné que la question du territoire se trouve au coeur de notre objet d'étude, nous avons fait le choix de traiter de cet aspect en profondeur dans la prochaine section.

1.4. Le territoire comme lieu historique et contemporain d'identité, de guérison et de transmission du savoir autochtone

Plusieurs chercheurs se sont intéressés à la signification contemporaine du territoire chez les Autochtones, aux activités qui y sont pratiquées ainsi qu'aux bénéfices associés à celles-ci (Akiwenzie-Damm, 1996; Fletcher & Denham, 2008; Krall, 2003; McIvor, Napolean & Dickie, 2009; Richmond & Ross, 2009; Takano, 2005a ; 2005b; Wilson, 2003). Chez les Inuit, les auteurs rapportent qu'une multitude de gens associent le territoire au bien-être général, à la famille, à la langue, à l'identité, à la survie et à la nourriture traditionnelle, considérés comme autant d'éléments directement associés à la santé globale (Fletcher & Denham, 2008). Dans cette section, nous allons nous intéresser au concept du territoire, d'un point de vue historique autant que contemporain, en faisant un bref détour par sa dimension politique. Nous allons d'abord explorer la littérature portant sur son rôle dans les processus identitaires chez les Autochtones. Cette première étape nous permet de cerner l'important ancrage historique qui lie les Inuit et leurs cultures à la nature et au territoire. Nous verrons que c'est la persistance du rôle du territoire et ses significations plurielles, intimement liées à l'identité inuit, qui font de lui un contexte de choix pour des séjours de mieux-être sur le territoire. Il est indissociable d'un processus de guérison qui passe par l'identité, l'appartenance et les valeurs inuit forgées par le territoire lui-même.

Nous allons maintenant nous pencher sur des études anthropologiques, géographiques et

linguistiques qui nous permettent d’entrevoir le territoire comme lieu historique et contemporain d’identité, de transmission du savoir autochtone et de guérison. Nous terminerons cette section en traitant de la littérature portant sur la finalité des séjours thérapeutiques sur le territoire.

1.4.1. D’un symbolisme historique et identitaire au sens contemporain

Le territoire a toujours été porteur de symbolisme dans la grande histoire des peuples inuit. Si on s’intéresse au territoire d’un point de vue anthropologique, Saladin d’Anglure (2004) souligne son importance dans l’histoire, la cosmologie et l’identité inuit. Bien qu’il soit moins documenté que le concept de « terre mère » chez les Premières Nations des Amériques et les Aborigènes australiens, le concept inuit « Nuna », signifiant « la Terre » en inuktitut, qualifie le rapport particulier entretenu avec le territoire (Saladin d’Anglure, 2004). Pour reprendre les propos de Saladin d’Anglure, « tout leur patrimoine immatériel a pendant longtemps été entretenu par la tradition orale, le chamanisme, les rites et les mythes, qui à leur tour, s’appuient tous sur des lieux, des espaces, des expériences de vie et des récits historiques » (Saladin d’Anglure, 2004, p. 126). En somme, le territoire joue un rôle pilier dans l’identité inuit depuis des siècles.

Le territoire enregistre depuis longtemps les histoires des Inuit. Comme l’explique le cartographe Nuttall, dans son chapitre *Landscape and memoryscape* : « les paysages arctiques sont comme les livres d’histoire pour les Inuit, car ils portent en eux la mémoire et l’histoire locale de la communauté » (Nuttall, 1992, p. 46). À l’instar de Nuttall, la géographe française Collignon (2002) propose le concept de « mémoire territorialisée ». Son étude de l’attribution des toponymes descriptifs et historiques chez les Inuit démontre qu’il s’agit d’une forme d’organisation symbolique du territoire qui permet la construction de son sens par ces derniers.

Malgré les profonds changements au sein de leurs sociétés, les Inuit maintiennent toujours des liens très étroits avec leurs territoires ancestraux. Sur le plan identitaire, ils continuent de se considérer comme peuple-chasseur et font de grands efforts pour assurer la viabilité de ce mode d’existence (PIWC, 2012). Par exemple, neuf Inuit sur dix considèrent que les activités traditionnelles sont importantes pour leur identité (PIWC, 2012). De plus, beaucoup d’individus se disent prêts à employer leurs revenus issus de l’économie monétaire afin de continuer de vivre et de mettre leurs valeurs en pratique (PIWC, 2012).

Les travaux de Takano (2005a ; 2005b) et de Searles (2010) chez les Inuit du Nunavut

illustrent que nombreux sont ceux et celles qui associent la vie sur le territoire avec la vie de leurs ancêtres, les *Inummariit*, terme inuktitut désignant les « vrais Inuit ». En ce sens, le discours sur le territoire est un discours portant sur l'authenticité.

On retrouve également un discours opposant ville/village et territoire. Alors que les collectivités sont souvent aux prises avec des problèmes associés à la vie urbaine, « aller sur la toundra » permet aux gens se ressourcer et de se connecter directement avec le territoire et la faune. Au Nunavut, on amène souvent les jeunes sur le territoire parce que l'on considère que ce style de vie est meilleur pour la santé que celui de la vie en milieu urbain (Fletcher & Denham, 2008; Laugrand & Oosten, 2009).

La dichotomie actuelle entre « village » et « territoire » serait due à l'établissement d'un clivage entre les sites choisis pour les nouvelles communautés développées et nommées par les Qallunaat (les allochtones), et le reste du territoire où les Inuit allaient souvent retrouver paix, tranquillité et traditions (Laugrand & Oosten, 2009; Searles, 2010). Toutefois, Fletcher et Denham mettent en garde : « Le territoire représente plus qu'un vaste espace ou un endroit à découvert où il fait bon s'évader des conditions étouffantes souvent restreintes de la collectivité ou du campement » (2008, p.147). Effectivement, les modes de relation que les Inuit entretiennent avec leur territoire sont fortement influencés par l'interdépendance qu'ils ont avec ce dernier (Fletcher & Denham, 2008; Kirmayer, Fletcher & Watt, 2009; Poirier, 2000; Stairs, 1992; Stairs & Denzel, 1992). D'ailleurs, les Inuit ont traditionnellement une vision écocentrique de leur univers et accordent un rôle central aux interrelations entre l'individu et le territoire dans la santé individuelle et collective (Kirmayer, Fletcher & Watt, 2009; Fletcher & Denham, 2008). On fréquente le territoire parce qu'on en dépend, parce que c'est notre héritage : « *It's [land] a heritage. It's something inside you* »³³ (Arnaquq-Baril, A., Konowal, C. & Walker, J., 2013). Non seulement est-il lié à l'identité au bien-être collectif, mais le territoire « s'inscrit dans un réseau de significations et d'histoires collectives qui met en lumière la force et la résilience des Inuit » (Fletcher & Denham, 2008, p.147). L'extrait suivant illustre cette idée :

En interagissant avec la nature, une personne n'est pas simplement une entité distincte ou indépendante; plus exactement, elle se déplace sur le territoire à travers le paysage imprégné de son importance historique, collective et culturelle. [...] Le territoire est synonyme de survivance, non seulement en

³³ Il s'agit d'une citation en provenance du leader inuit Amagoalik, J., (1976), surnommé « le père du Nunavut » parue dans le film *Arctic Defenders* (Arnaquq-Baril, A., Konowal, C. & Walker, J., 2013).

fonction de la nourriture qu'il fournit, mais également par rapport à la connaissance des générations qui y ont survécu en faisant face aux difficultés et en démontrant une résistance tenace à relever tous les défis. Dans une certaine mesure, on peut commencer à comprendre que le territoire comporte une qualité symbolique, qu'il fait fonction de rappel de la force et de la tradition. (Fletcher & Denham, 2008, p.147)

Compte tenu de tout ce qui précède, notamment le fait que vivre dans un village est un phénomène récent dans les sociétés inuits, nous croyons qu'il est juste d'avancer ici que c'est justement ce « réseau de significations » qu'a le territoire qui lui confère à la fois le rôle d'ingrédient actif et de contexte de choix dans une pratique d'intervention sociale culturellement enracinée. Explorons davantage les bénéfices attribués à la fréquentation du territoire.

1.4.2. Le territoire : lieu de transmission du savoir inuit et de l'inuktitut

Le savoir autochtone, par l'entremise de *l'Inuit Qaujimagatuqangit*, est essentiel dans la société inuit contemporaine (Tagalik, 2010). Selon l'auteur inuk Tagalik (2010), « le degré de compréhension des visions et des valeurs du passé détermine le niveau de réussite dans l'avenir » (p.2). Dans ce même ordre d'idées, la répondante Pitsula, dans le cadre d'un autre projet de recherche, a dit lorsqu'elle parlait des compétences reliées au territoire : « *you need to know where you come from in order to be whole* » (PIWC, 2004). Des Aînés inuit rencontrés dans le cadre de recherches de théorisation des principes directeurs de *l'Inuit Qaujimagatuqangit* (NTI, 2000) emploient l'allégorie de la flèche et de l'arc pour expliquer la pertinence de cette vision de la vie, créée à travers les siècles, pour l'avenir des Inuit (Tagalik, 2010, p.2) : « lorsqu'on ne tire pas la flèche assez en arrière, elle ne fait que tomber à quelques pas » (Tagalik, 2010, p.2). On retrouve ce discours et interprétation similaires chez un intervenant Innu de la Côte-Nord :

Le jeune d'aujourd'hui, c'est comme la flèche qui est au repos par rapport à la corde : si on laisse aller, la flèche va tomber par terre. Il faut seulement prendre la flèche, lui donner un élan vers l'arrière, puis laisser la flèche : elle va naturellement aller vers l'avant. C'est une autre façon d'imager ce que je veux dire, quand je parle de reconnexion culturelle et identitaire. (Jean-Claude, cité dans Guay, 2010, par. 39)

Selon Guay (2010), « le territoire demeure le moyen privilégié pour apprendre sur soi-même, comprendre qui on est, d'où on vient et où on va » (p.436). Et pour ce faire, le rôle des Aînés a toujours été d'une grande importance (Guay, 2010; Saint-Arnaud et Bélanger, 2005;

Tagalik, 2010). À cet effet, leur rôle dans la transmission des connaissances liées au territoire est spécifiquement souligné dans les études de Guay (2010) et Saint-Arnaud et Bélanger (2005). Pour ces auteurs, le territoire agit comme « espace-temps » de partage intergénérationnel de connaissances, où les membres des communautés autochtones peuvent mettre en oeuvre des approches culturellement enracinées « par lesquelles les communautés plongent dans leur passé pour mieux le dépasser » (Saint-Arnaud & Bélanger, 2005; p.147).

Le territoire est donc considéré comme lieu par excellence de transmission des valeurs et des savoirs autochtones. Il est essentiel de reconnaître que l'inuktitut, la culture et les connaissances sont tous intimement liés au territoire. Selon un rapport de Nunavut Tunngavik « [...] il n'est envisageable d'associer les jeunes au savoir traditionnel qu'en passant par l'Inuktitut. La langue est la culture et la culture est la langue [...]. [L]ors de la perte de contexte, la perte du langage survient rapidement » (NTI, 2000, p.76, cité dans Tagalik, 2010, p.6). Ainsi, le territoire sert aussi d'espace de pratique de l'inuktitut, une langue « extrêmement conceptuelle » (Tagalik, 2010, p.6) ancrée dans l'expérience du territoire. Dans un contexte contemporain où beaucoup de pratiques et de connaissances culturelles se perdent, renforcer le lien au territoire est d'une grande importance (Fletcher & Denham, 2008), car elle permet de maintenir la langue en vie.

Ainsi, l'expérience et la recension des écrits nous ont permis de comprendre que la récente rupture des Inuit avec leurs modes de vie et leurs territoires ancestraux a généré un « traumatisme encore ressenti par beaucoup d'Inuit aujourd'hui » (Chansonneuve, 2005, p.16). Toutefois, la rupture profonde n'est pas absolue, car le territoire et les pratiques et connaissances qui lui sont associées demeurent des points d'ancrage dans les sociétés autochtones contemporaines (Guay, 2010). C'est d'ailleurs le cas des Inuit au Canada. À l'instar de Guay (2010) et de Fletcher et Denham (2008), nous sommes d'avis que la relation qu'entretiennent les membres des communautés autochtones, notamment les intervenants sociaux, avec le territoire influe de façon significative sur leurs perceptions des pratiques d'intervention considérées comme thérapeutiques ainsi que sur l'élaboration de ces dernières. Ainsi, comme l'affirme Poirier, la conception du territoire et l'attitude des gens à son égard « inscrivent et informent les modes d'engagements contemporains des groupes autochtones envers lui » (Poirier, 2000, p.150).

En résumé, le territoire est le pilier dans la construction de l'identité inuit tant du point de vue historique que contemporain. Il est à la fois lieu de transmission du savoir inuit, de valorisation du rôle des Aînés, de pratique de l'inuktitut, de réappropriation des pratiques culturelles et de guérison individuelle et collective. Toutes ces dimensions sont intimement interreliées et confèrent au territoire une valeur thérapeutique intrinsèque qui fait de lui un contexte privilégié pour une démarche de mieux-être :

La fréquentation du territoire et de la nature constitue un lien avec leur passé et leurs ancêtres, de même qu'il le renforce et le réaffirme. Cela comble aussi le fossé entre le traditionnel et le moderne, et consolide les relations et les facteurs influant sur la résilience. (Fletcher & Denham, 2008, p.146)

Explorons maintenant la littérature portant sur les forces du territoire.

1.4.3. Le territoire : une valeur thérapeutique intrinsèque

Selon Fletcher et Denham (2008), « il est naturel d'inclure la nature comme composante dynamique des pratiques de guérison étant donné que celle-ci est intimement liée aux autres aspects de la vie, particulièrement à des activités productives socialement valorisées et à l'identité inuit en général » (p.146). Toujours selon ces mêmes auteurs, le territoire ne doit donc pas être envisagé comme un simple supplément à la relation d'aide; il doit plutôt être envisagé comme élément essentiel au processus de guérison (Fletcher & Denham, 2008).

L'étude de Fletcher et Denham³⁴ (2008) apporte des informations intéressantes quant à l'influence du sexe et de l'âge « sur les préférences liées aux choix d'activités de guérison » (p.148). Selon ces auteurs, une perspective inuit reconnaîtrait qu'aller sur le territoire conviendrait davantage aux hommes comme modalité thérapeutique que les activités de guérison se déroulant à l'intérieur :

Les membres de la communauté, particulièrement les hommes, cultivent et entretiennent un sentiment d'identité, de faire œuvre utile, en ayant une perception et une compréhension de l'interdépendance de leur milieu avec les

³⁴ L'étude de Fletcher et Denham (2008) a été réalisée auprès de 18 personnes engagées dans un programme de guérison financé par la Fondation autochtone de guérison. Elle avait pour objectif une analyse détaillée « de la signification qu'une collectivité inuite au Nunavut attribue à la guérison, de son expérience en cette matière, de même que des moyens d'action qu'elle applique » (p.115). L'article cité met l'accent sur « les mesures positives et constructives que les Inuits ont prises pour essayer de surmonter les effets négatifs entraînés par divers événements traumatisants survenus au niveau individuel et collectif : les répercussions émotionnelles et sociales de l'abus physique et sexuel étant les plus fréquentes parmi ces suites tragiques » (p.115).

notions de soi et de la communauté. (Fletcher & Denham, 2008, p.146)

Dans la même étude, on avance que « pour les hommes, la chasse, qui est un retour à la nature et à l'expérience de cette interdépendance entre toutes choses, peut être envisagée comme une activité qui permet au chasseur de mieux prendre conscience de sa souffrance, de voir clair dans ce qu'il vit et de mettre de l'ordre dans ses idées » (2008, p.149). La représentation du territoire et de la culture comme ayant des effets positifs sur la santé physique et psychologique est d'ailleurs une des raisons pour lesquelles on encourage les hommes qui sont aux prises avec des émotions de colère ou d'autres sentiments difficiles, à se rendre sur le territoire (Fletcher & Denham, 2008; Kirmayer & Valaskakis, 2009; Laugrand & Oosten, 2009). Fletcher et Denham (2008) soulignent toutefois que les activités thérapeutiques sur le territoire ne se limitent pas uniquement aux hommes et à la chasse. D'une part, plusieurs femmes pratiquent la chasse. D'autre part, les femmes incluent d'autres genres d'activités sur le territoire au sein de leurs processus de guérison : la cueillette de baies et de plantes médicinales, la marche, etc.

Il faut comprendre que chaque activité comporte plusieurs dimensions. Dans un premier temps, les connaissances de la vie sur le territoire et les compétences qui y sont reliées sont souvent considérées comme éléments favorisant la résilience et comme ayant un certain effet sur le mieux-être. La citation de Sheila Watt-Cloutier, sélectionnée pour le prix Nobel de la Paix en 2007, permet de cerner cette importance accordée au territoire et à la chasse comme leviers informels du développement de la personne :

Young people are prepared for life through the hunt, how to be patient, to be bold under pressure, to withstand stress, to focus, be tenacious, how not to be impulsive, to be courageous, to exercise sound judgment and ultimately how to be wise. (McIlroy, 2006)

Le territoire et la nourriture qui en provient se situent au cœur du bien-être psychologique et de la santé culturelle des Inuit (McIvor, Napoleon & Dickie, 2009; Richmond & Ross, 2008). Non seulement cette nourriture est-elle partie intégrale de l'économie locale et de la culture, mais le simple geste d'en consommer est intimement lié à l'identité (Takano, 2005a).

Par ailleurs, le contexte sociohistorique a également un impact important sur la façon dont on entrevoit les pratiques sur le territoire et leur portée. Lorsqu'il s'agit de pratiques que les Inuit recouvrent ou se réapproprient, les travaux de Kirmayer, Simpson et Cargo (2003) suggèrent qu'il s'agit là aussi d'un aspect thérapeutique : « recovery of a tradition itself is also healing » (Kirmayer, Simpson & Cargo, 2003 dans Bonifacio, 2008, p.51). À l'instar de

Kirmayer, Simpson et Cargo (2003), Bonifacio avance que se réapproprié et encourager la chasse au phoque, par exemple « *may be seen as a way of repairing the disruption and damage to Inuit culture over the past three centuries* » (Bonifacio, 2008, p.51). Ainsi, non seulement cette pratique « *re-establishes a role for Inuit youth, particularly males, to reclaim a responsibility that has been usurped by social problems* » (p.51), mais elle peut aussi être envisagée comme moyen de renforcer les dynamiques communautaires par le partage de la nourriture traditionnelle, l'apport à l'artisanat et une nutrition améliorée.

1.4.4. Les séjours sur le territoire : la culture au cœur de l'approche

Nous venons de voir que la conception contemporaine du territoire en contexte autochtone et inuit influence les modes d'engagement de beaucoup de personnes (intervenants ou non) envers leurs territoires. Ainsi, nombreux sont ceux et celles au Nunavut qui voient le territoire et les pratiques qui y sont reliées comme partie intégrante d'un processus de guérison individuelle et collective. Le rétablissement du lien au territoire par l'entremise de séjours amenant les gens à le fréquenter, y est d'ailleurs reconnu comme meilleure pratique potentielle d'intervention (Fletcher & Denham, 2008).

Au Nunavut, cette pratique est désignée sous plusieurs vocables, entre autres : *Land programs, land camps, land-based healing retreats, on-the-land programs, et back-to-the-land programs*. Alors que les clientèles, l'intensité et la durée des séjours peuvent varier, ce type d'approches est caractérisé par l'emploi du territoire comme contexte et composante-clé du processus d'intervention. Les sorties sur le territoire peuvent être à caractère informel (organisées par plusieurs familles ou membres d'une communauté), ou peuvent prendre la forme de programmes officiels offerts par divers milieux institutionnels, organismes à but non lucratif, services correctionnels, milieux scolaires et associations inuit régionales.

Malgré la réputation positive de l'approche à l'échelle du Nunavut, quelques chercheurs seulement ont publié sur le sujet (Fletcher & Denham, 2008; Searles, 1998; Takano, 2005a; 2005b). Bien que peu d'études portent sur les séjours sur le territoire chez les Premières Nations (Janelle Laliberté & Ottawa, 2009; Ritchie, Wabano, Young, Schinke, Peletier, Battochio & Russell, 2010a; Ritchie, Wabano & Young, 2010b) et encore moins chez les Inuit (Searles, 1998, Takano, 2005a, 2000b), la présente section relève le défi de rendre compte des principales idées issues de la littérature sur les programmes intégrant un volet de séjour sur le territoire.

À première vue, cette approche d'intervention sur le territoire en contexte inuit semble s'apparenter à ce qui est convenu d'appeler : thérapie par l'aventure³⁵, une approche qui a fait l'objet de nombreuses études depuis plus d'une trentaine d'années (Gargano, 2010). Toutefois, au terme de nos lectures approfondies sur le concept du « territoire » en contexte autochtone et inuit, nous comprenons que plusieurs particularités distinguent les séjours sur le territoire au sein des milieux autochtones.

Alors que bien des programmes d'aventure thérapeutique mettent l'emphase sur l'aventure et le dépassement de soi comme outil d'intervention, les séjours sur le territoire au sein des milieux autochtones sont intimement liés à la transmission du savoir autochtone local, et par le fait même, au renforcement identitaire et au développement de compétences culturelles (savoir, savoir-être, savoir-faire) (Janelle, Laliberté & Ottawa, 2009; Laugrand & Oosten, 2009; Ritchie, Wabano, Young & *al.* 2010a; Takano, 2005a, 2000b). Ces visées correspondent effectivement à la conception contemporaine du territoire que nous venons d'étayer dans la section précédente. Non seulement les acteurs sociaux revendiquent-ils des pratiques culturellement enracinées et reconnaissent-ils l'importance du territoire comme partie intégrante du processus de guérison et de mieux-être, ils se mobilisent afin d'offrir des séjours sur le territoire dans une optique de promotion des valeurs culturelles, de guérison ou de mieux-être. Les Inuit ne font pas exception (Fletcher & Denham, 2008). D'ailleurs, la plupart des programmes offerts en milieu inuit comprennent la nourriture issue du territoire, la chasse, des conseillers et Aînés, le partage d'histoires et l'apprentissage de pratiques inuit traditionnelles.

Les études de Searles³⁶ (1998) et de Takano³⁷ (2005a, 2000b), portant sur deux programmes distincts au Nunavut, précisent que ce type d'approche doit avant tout être compris dans le contexte social, historique et politique qui a marqué la vie des Inuit du territoire maintenant connu sous le nom de Nunavut. Une appréciation de ce contexte permet de saisir que cette approche, émerge d'une mobilisation inuit visant à mettre en oeuvre des stratégies adaptées aux urgences communautaires identifiées par les communautés elles-mêmes, notamment

³⁵ Approche principalement développée et utilisée aux États-Unis qui privilégie l'utilisation de la nature et de l'aventure à la fois comme contexte et outil d'intervention auprès de différentes clientèles (ex. : femmes ayant vécu des abus sexuels, adolescents en milieu carcéral). Plusieurs expériences démontrent des bénéfices à plusieurs niveaux tels que l'amélioration du sentiment d'efficacité personnelle, de la perception de soi, de la motivation personnelle, du rendement et de l'assiduité scolaire, de l'attitude à l'égard des pairs ainsi que de l'adaptation au milieu scolaire.

³⁶ Searles a étudié un camp pour jeunes Inuit incarcérés dans un centre de délinquance juvénile.

³⁷ L'étude de Takano relève du champ de l'éducation à l'environnement.

l'augmentation de la délinquance juvénile et la difficulté de transmission du savoir inuit (Searles, 1998).

Bien que l'approche soit présente dans divers milieux éducatifs et communautaires et qu'elle soit apparemment³⁸ en voie de développement dans les services de santé et services sociaux, c'est dans le milieu carcéral et de détention juvénile qu'elle semble davantage implantée et financée au Nunavut. Selon le rapport final du programme de justice communautaire, l'approche en milieu carcéral vise à « placer un petit groupe de délinquants dans un environnement propice à l'éloignement du stress de la vie familiale et communautaire et à la création de situations où ils peuvent relever des défis, et apprendre les valeurs culturelles et les métiers traditionnels » (Gouvernement du Canada, 2005, p.24).

Searles (1998) avance que cette approche employée dans le milieu carcéral puise ses origines récentes dans le mouvement contemporain des *outpost camps* soutenu par le gouvernement canadien dans les années 1970. Toujours selon Searles (1998), pendant une période de surpeuplement et de manque de logements dans les collectivités nouvellement établies, le gouvernement fédéral a appuyé et financé les Inuit désirant quitter la ville en vue de construire et équiper un campement fixe sur le territoire. Le livre de Coates et Powell apporte des informations supplémentaires sur ce mouvement :

Angered and fearful of the impact of sedentary life and people, some parents have moved their families to outpost camps. The movement, a small migration that began in the early 1970s and number about thirty camps in the Baffin district, was based on the desire to protect the children from town life while giving them the skills needed to live off the land. (Coates & Powell, 1989, p. 137)

Si certains inuit sont retournés vivre sur le territoire par crainte ou méfiance, les écrits de Coates et Powell révèlent que la majorité adoptait plutôt une attitude pragmatique.

The Igloolik action was not based on antipathy to other types of learning; rather the Inuit initiative sought to give the children the skills necessary for their area, skills that would co-exist with the knowledge learned through the territorial system. [...] While the parents are reluctant to give up their camp life, they are also anxious to ensure their children receive basic schooling. Several proposals have been offered to deal with this situation, including flying supplies and tutors in the camps and using the outpost camps as training

³⁸ Deux centres de traitement en toxicomanie comportant un volet thérapeutique sur le territoire, dont l'administration relèvera du département de la santé et des services sociaux du gouvernement du Nunavut, ont été promis en 2011 (NN, 22 février 2011) mais ne sont toujours pas opérationnels en 2015.

centres for town children. The existence of such camps, although they are in small number, is a further indication of the Natives' determination to preserve their harvesting lifestyle and of their demand for an educational system that is relevant and responsible to their needs. (Coates & Powell, 1989, p.137)

Revenons maintenant à Searles (1998). Cet auteur explique que ces campements auraient ensuite servi à développer quelques programmes à visées sociales pour jeunes en situation de délinquance, marquant les débuts de cette approche d'intervention dite culturellement enracinée dans ce milieu. Si l'on cherchait, d'une part, à financer et rentabiliser les camps fixes, les Inuit impliqués ont saisi l'opportunité de faire bien plus que seulement répondre aux besoins de logement. Ils se sont appropriés les modalités offertes à l'époque par le gouvernement fédéral afin de définir et d'appliquer leurs propres moyens d'intervention (Searles, 1998).

Ces campements sont donc beaucoup plus que des endroits de séjour en nature situés à proximité de superbes sites de chasse et de pêche. Imprégnés de tout le sens historique et identitaire que les Inuit leur accordent, ce sont des contextes propices au développement du respect de soi et des autres, de la conscience sociale, et de maturité émotionnelle et intellectuelle (Searles, 1998). Cela dit, depuis ses débuts officiels, les objectifs d'affirmation identitaire et de transmission du savoir inuit au cœur de l'approche sont devenus tout à fait explicites.

Takano (2005b), qui a étudié un programme mené par des Aînés inuit d'Iglulik au Nunavut, avance que la visée principale du programme était « to guide young people to “be and become an Inuk”, the core of this being establishing a connection to the land » (p.463). En territoire inuit, l'organisation de ce type de séjours favorise les échanges intergénérationnels (Laugrand & Oosten, 2009) et accorde une plate-forme aux Aînés qui, comme nous l'avons vu, jouaient « un rôle significatif de leadership, de guérison et de médiation des relations sociales » [traduit de l'anglais par l'auteure] (Fletcher & Denham, 2008, p. 117) beaucoup plus important par le passé. Selon Takano, les instructeurs sont des Aînés « who were experienced in living on the land, knowledgeable about traditional skills and cultural norms, and willing to teach and to act as role models for young Inuit » (Takano, 2005b, p.468).

Ces séjours constituent un espace de mise en valeur de l'*Inuit Qaujimajatuqangit*³⁹ (Laugrand & Oosten, 2009) dans un lieu fortement imprégné de sens historique. La plupart du temps, les séjours ont lieu en territoire ancestral : « The program was usually held at a hunting or

³⁹ Savoir inuit

camping location used by Iglulingmiut for generations » (Takano, 2005b, p. 469). Lorsqu'on considère à quel point les structures familiales, l'organisation sociale et les modes de socialisation et d'éducation des Inuit ont été profondément altérés par la transition à la vie dans les nouvelles collectivités, ce dernier point prend tout son sens. Le territoire est de toute évidence un lieu très significatif pour mener une intervention.

Selon le bilan des activités de l'organisme Iisaqsivik en 2007 portant sur une intervention sur le territoire :

Being on the land helped to create a safe and culturally significant space for healing from abuse, grief and loss, as well as learning to make healthy choices, and the transfer of traditional and cultural knowledge from Elders to youth. (Gearheard, 2007, p.1)

L'étude de Takano révèle que les valeurs de « famille » et « communauté » sont des aspects importants du programme qu'il a étudié. D'une part, les instructeurs sont « often chosen as a couple (husband and a wife), but it was also usual for male instructors to bring their wives along » (Takano, 2005b, p. 468). D'autre part, le mode de fonctionnement lors des camps rejoint aussi celui d'une famille : « This unit worked as a 'pseudo family', and it served as a vehicle to pass on life skills and values to the young people through sharing life during the course » (Takano, 2005b, p.469). Il y aussi le fait que certains programmes ont une portée beaucoup plus large que la liste officielle de participants comme le rapporte l'extrait suivant :

There were 12 registered participants (three females), aged between 17 and 31, and six elders as official instructors. However, as the elders and the participants brought their family members, and people from other communities joined in, a total of 66 people, all Inuit, gathered and worked together at the destination. The elders instructed and taught everyone who was with them. Consequently, there was hardly any difference between 'registered participants' and those who just came along. (Takano, 2005b, p. 465)

Nous avons établi plus tôt que plusieurs Autochtones voient le « territoire » comme permettant de faire le pont entre le passé, le présent et le futur. Lorsqu'il est spécifiquement question des approches d'intervention basée sur les séjours sur le territoire, les propos des intervenants abondent dans le même sens. Malgré une vision parfois négative de la vie dans les collectivités, une approche thérapeutique sur le territoire ne vise pas nécessairement le retour au passé dans le but de retourner vivre de façon traditionnelle. L'étude de Guay (2010), quoique réalisée auprès d'intervenants Innus d'Uashat mak Mani-Utenam et non chez les Inuit, apporte des informations intéressantes. Selon cette étude, l'approche chercherait plutôt à « conserver ce

qui apparaît essentiel dans l'héritage des Aînés tout en l'adaptant à la réalité contemporaine » (Guay, 2010, p. 502). Dans le même ordre d'idées, le territoire offrirait un lieu pour méditer sur sa situation personnelle tout en fournissant l'occasion d'apprendre des éléments culturels. Il permettrait de trouver la fierté dans ses racines afin de mieux pouvoir se projeter dans l'avenir (Guay, 2010). Examinons plus en profondeur les retombées des programmes cités plus haut.

Il existe plusieurs études portant sur les retombées des programmes d'aventure thérapeutique, mais très peu de documentation portant sur les bénéfices des séjours de mieux-être chez les Premières Nations et les Inuit. Celle de Takano (2005ab), relevant des sciences de l'environnement, suggère que ces programmes comblent le besoin de « devenir Inuk ». Cette idée rejoint les propos de Henderson (2003), qui avance qu'il est important d'offrir des opportunités de rites de passage de l'enfance à l'âge adulte – un besoin qui est à l'heure actuelle difficilement comblé dans la société inuit contemporaine.

Si l'on ratisse plus large, une étude portant sur les retombées d'un programme chez une communauté des Premières Nations démontre que celui-ci a contribué au « *reinforcement of social fabric, increased cultural pride, empowerment, development of pro-social behavior, sense of proficiency, mutual help and help-seeking behaviors* ». (Janelle, Laliberté & Ottawa, 2009, p.1). Selon cette équipe de recherche, il s'agit d'une piste d'action pour le rétablissement de la continuité culturelle (Janelle, Laliberté & Ottawa, 2009), d'ailleurs identifiée comme facteur de protection contre le suicide chez les Premières Nations du Canada (Chandler & Lalonde, 1998). Dans une collectivité innue, un projet⁴⁰ novateur fondé sur « la complémentarité entre les « méthodes psychothérapeutiques contemporaines » et divers modes de guérison « traditionnelle », ainsi que le recueillement fraternel en forêt » a connu des répercussions positives à long terme au sein de la communauté (Saint-Arnaud & Bélanger, 2005, p.156)). Parmi les bénéfices documentés, les auteurs rapportent une amélioration de la mobilisation et de la prise en charge individuelle, familiale et communautaire. Sur le plan individuel, cela se manifeste par une augmentation de l'estime de soi, une diminution de la consommation d'anxiolytiques et une baisse des demandes de services concernant la gestion du stress. Sur le plan familial et communautaire, l'*empowerment* se manifeste par la mise en œuvre d'initiatives locales favorisant la santé physique et communautaire (ex. : club de marche et groupe de soutien

⁴⁰ Ce projet intégrait un volet de préparation logistique et clinique, une expédition thérapeutique en forêt ainsi qu'un suivi individualisé post-programme.

parental). Plus encore, l'expérience au sein du programme en question a permis aux participants de situer et de comprendre le « malaise individuel, familial et communautaire qu'ils connaissent dans une perspective sociohistorique (Saint-Arnaud & Bélanger, 2005). La possibilité d'exprimer et de déconstruire cette souffrance commune permet, chez plusieurs participants, d'amorcer un important travail « pour transformer ces souffrances en un engagement collectif dans l'action » (Fletcher & Denham, 2008, p.118).

En somme, la littérature portant sur la pratique des séjours sur le territoire révèle qu'il s'agit d'une approche caractérisée par l'emploi du territoire comme contexte et composante-clé du processus d'intervention. Les écrits indiquent que cette approche, « culturellement enracinée » détient le potentiel de meilleure pratique potentielle au Nunavut.

1.5. Principaux constats préliminaires et proposition d'un projet de recherche

Au début de ce chapitre, nous avons situé le contexte sociohistorique des Inuit du Nunavut et décrit celui des pratiques sociales dans le milieu. Cette étape, incontournable pour appréhender la perspective autochtone de la santé et de la guérison (Waldram, 2008), nous a permis de mieux comprendre l'environnement social dans lequel émerge la pratique culturellement enracinée que nous souhaitons étudier. Cette démarche rejoint les propos de Searles (1998) et de Takano (2005a, 2005b) qui précisent que l'approche des séjours sur le territoire doit avant tout être comprise dans le contexte particulier de la société inuit. Nous avons ensuite examiné le contexte actuel des pratiques sociales au Nunavut et les critiques des services de santé et sociaux en place, ce qui nous a permis de mieux comprendre la pertinence des approches culturellement enracinées. À cet effet, l'exploration de la perspective inuit sur la santé, le bien-être et la relation d'aide nous a permis de saisir l'importance de la culture et du territoire dans la construction de l'identité et du bien-être individuel et collectif des Inuit.

Le territoire et « la participation active à la vie de la nature » (Fletcher & Denham, 2008, p.146) sont des dimensions incontournables de la culture inuit, et par le fait même d'approches culturellement enracinées chez les Inuit. À l'instar de Guay (2010) et de Fletcher et Denham (2008), nous sommes d'avis que le « territoire » rallie les membres des communautés autochtones, notamment des intervenants inuit, lorsqu'il est question de pratiques d'intervention culturellement enracinées. Et, ce qui est tout aussi important, il rallie et relie tous les éléments considérés comme faisant partie d'une approche culturellement enracinée (savoir inuit, Aînés,

nourriture du territoire, pratiques culturelles, inuktitut, etc.). Il s'agit d'une conception du territoire qui influence les buts visés par les programmes. Au terme de nos lectures, il nous apparaît que le territoire semble porter un double rôle. Il est à la fois contexte et élément-clé des pratiques que nous souhaitons étudier. Le territoire est également un levier d'intervention.

Ce type d'approches d'intervention sur le territoire bénéficie clairement d'une réputation positive à l'échelle du Nunavut. On constate qu'elle figure aussi dans plusieurs rapports, qui recommandent l'intégration de séjours sur le territoire au sein de programmes tous domaines confondus (promotion de la santé, prévention et intervention en toxicomanie, éducation, etc.) (Fletcher & Denham, 2008; Henderson, 2003; Laugrand & Oosten, 2009; PIWC, 2004; Phaneuf, Dudding & Arreak, 2011; NEDG, 2000). Or, en dépit de ces recommandations, très peu d'études portant sur des programmes intégrant un séjour sur le territoire ont été réalisées à ce jour en milieu inuit (QHRC, 2015; Searles, 1998; Takano, 2005a; 2005b). À notre connaissance, aucune étude n'a été publiée sur le sujet en français ni en travail social. Devant ces constats, il nous est paru pertinent de se questionner sur la symbolique du territoire et d'approfondir les connaissances sur le rôle et la place qu'il peut jouer dans un processus d'intervention sociale. C'est donc pour approfondir et contribuer à approfondir des connaissances sur ce type de pratique sociale intégrant le territoire à la fois comme contexte et comme élément-clé du processus d'intervention que ce projet de recherche a été développé. Notre démarche nous a amenée à cerner, comme thème central de la recherche, l'étude des discours portés par les intervenants sociaux inuit eux-mêmes sur leurs pratiques au sein de ces séjours. En examinant l'étude des discours des intervenants inuit, nos objectifs sont d'explorer et de décrire les pratiques sociales des séjours thérapeutiques sur le territoire afin de mieux comprendre comment celles-ci se construisent et se développent au quotidien. Nous cherchons également à mieux comprendre l'importance de la prise en compte du contexte sociohistorique dans le développement de l'approche et à explorer le rôle accordé au territoire.

Ayant exposé la problématique à l'étude, nos constats préliminaires et nos objectifs de recherche, nous présenterons dans les deux prochains chapitres nos cadres théorique et méthodologique y compris les modalités de mise en œuvre de notre recherche.

CHAPITRE II

CADRE D'ANALYSE

Ayant fait état des constats issus de notre revue de littérature et précisé notre proposition de recherche, il est temps de présenter les fondements théoriques qui ont été les plus significatifs pour nous dans la formalisation de notre cadre d'analyse. Ce dernier s'appuie principalement sur deux perspectives théoriques : le constructivisme social de Berger et Luckmann (2012), et l'action historique de Martin (2009) et tient également compte de la dimension axiologique développée par Guay (2010). Nous verrons que, même si notre cadre d'analyse puise à différentes perspectives théoriques, celles-ci se complètent et abordent la recherche sous un angle similaire. Elles tentent de comprendre les réalités sociales à partir du cadre de référence de l'action des acteurs, dans une perspective de construction historique, quotidienne et axiologique. Après avoir brièvement présenté chacune d'elles, nous expliquerons en quoi une telle perspective constructiviste nous permet d'appréhender l'expérience vécue et le discours des intervenants inuit d'un point de vue compréhensif et subjectif.

2.1. Le constructivisme social de Berger et Luckmann

En 1966, avec la publication de leur œuvre fondamentale, *La Construction sociale de la réalité*, Berger et Luckmann proposent une « redéfinition profonde du champ de la sociologie de la connaissance » (2012, p.59). Si leur théorie découle de ce champ disciplinaire largement façonné par les penseurs qui les ont précédés, dont Marx (1818-1883), Plessner (1892-1985), Gehlen (1904-1976), Durkheim (1858-1917), Weber et G.H Mead (1863-1931), Berger et Luckmann ont toutefois développé leur théorie en se fondant en grande partie sur la base conceptuelle issue des travaux de Schütz (1899-1959), qui avançait que « la connaissance commune est la base de la connaissance savante du monde » (Berger & Luckmann, 2012, p.59). Selon Schütz, la connaissance théorique ou les idées ne composeraient qu'une petite partie du « stock de connaissance » dans une société. C'est ce qui justifie, pour Berger et Luckmann, l'intérêt avant tout de « s'intéresser à ce que les gens « connaissent » comme « réalité » dans leurs vies quotidiennes, non ou préthéoriques » (Berger & Luckmann, 2012, p.59). Ils proposent une sociologie de la connaissance qui s'intéresse à « tout ce qui est considéré comme connaissance [dans la société], sans tenir compte de la validité ou non-validité » de cette

connaissance (Berger & Luckmann, 2012, p.42). Ainsi, la sociologie de la connaissance, telle qu'envisagée par ces auteurs, a pour objet de rechercher la manière dont la « réalité » est construite (p.66). Pour ce faire, et notons qu'il s'agit là d'un des éléments significatifs du constructivisme social de Berger et Luckmann (2012), il faut s'intéresser à la relation entre la connaissance et sa base sociale, qui est caractérisée par trois moments dialectiques importants, notamment : « La société est une production humaine. La société est une réalité objective. L'homme est une production sociale ». (p.121).

Vue ainsi, la construction d'un « monde social » et son intériorisation dans la « conscience collective » est un processus continu façonné par cette dialectique. En effet, pour ces auteurs, « la connaissance se situe au cœur de la dialectique fondamentale de la société » (Berger & Luckmann, 2012, p.128); c'est-à-dire que la connaissance est à la fois « produit social » et « facteur de changement social » (p.155). Étant donné que c'est la « connaissance commune »⁴¹, façonnée par cette importante relation dialectique, qui « constitue le tissu sémantique sans lequel aucune société ne pourrait exister » (p.59), le constructivisme social tel que proposé par Berger et Luckmann (2012) nous permet de comprendre l'évidence qu'une « analyse d'un monde social qui oublie l'un ou l'autre de ces trois moments sera déformée » (p.121).

De ce fait, le constructivisme social de Berger et Luckmann reconnaît non seulement le rôle des acteurs sociaux sur la réalité, incluant les structures et les institutions, mais aussi le fait que cette réalité se loge, en tout temps, au sein d'un « processus historique continu » (Berger et Luckmann, 2012, p.180). Autrement dit, pour reprendre leur propos : « tous les univers socialement construits changent et le changement est introduit par les actions concrètes des êtres humains [...] » (p.194) qui, soit dit en passant, ont des positions sociales et des intérêts sociaux concrets.

Enfin, un autre élément théorique de Berger et Luckmann (2012) retient notre attention : l'humain peut accéder à la connaissance et la distribuer à travers le langage. Pour reprendre leurs propos, « le langage objective les expériences partagées et les rend disponibles à tous et toutes à l'intérieur de la communauté linguistique, devenant ainsi à la fois la base et l'instrument du stock collectif de connaissances » (p.130).

⁴¹ Terme emprunté à Schütz

En somme, les éléments théoriques que nous venons d'explorer nous ont amenée à retenir le constructivisme social de Berger et Luckmann (2012) comme axe majeur de notre cadre théorique. Afin de mieux saisir l'historicité de leurs pratiques quotidiennes, nous avons également retenu, à l'instar de Guay (2010), la théorie de l'action historique développée par Thibault Martin (2003; 2005; 2009).

2.2. La théorie de l'action historique de Martin (2009)

Même si la théorie de l'action historique développée par Martin (2009) ne découle pas explicitement du constructivisme social de Berger et Luckmann (2012), elle reconnaît la construction sociale de la réalité humaine ainsi que son historicité.

Dans un premier temps, l'action historique de Martin (2009) s'intéresse aux rôles que jouent les citoyens autochtones dans la production de leurs propres sociétés. Cet angle d'analyse se distingue des approches théoriques du colonialisme/post-colonialisme et de la modernisation, habituellement employées pour l'étude sociologique des questions autochtones dans le monde anglo-saxon (Martin, 2009). Selon Jaccoud (1995) et Martin (2009), les approches susmentionnées inscrivent plutôt les actions des autochtones dans un cadre structurel et déterministe, selon lequel ils sont principalement perçus comme « victimes » ayant « subi » le sort de la colonisation et de la modernité (Martin, 2009). Martin remet en question les analyses à partir des théories évolutionnistes qui suggèrent que les autochtones seraient inscrits dans un processus universel où la rationalité économique et l'individualisme viendraient nécessairement structurer les fondements de l'ordre social. D'autre part, il remet également en question les analyses postcolonialistes qui les considèrent comme d'éternelles victimes des structures. Comme l'explique C. Guay (2009), qui adopte l'angle théorique de Martin dans ses propres recherches, cette façon de conceptualiser les réalités socioéconomiques dans les communautés autochtones comporte le risque de ne présenter « qu'une seule image, souvent stéréotypée et destructrice, des transformations qui sont en cours au sein [de celles-ci] » (Guay, 2009, p.197). Dans les mots de Guay (accepté), « ces perspectives théoriques ont eu tendance à insister sur la perte de la culture et des traditions et, par conséquent, à occulter la capacité des Autochtones à résister, à innover ou simplement à affirmer au quotidien des pratiques culturelles qui sont compatibles avec leur mode de vie, leurs croyances et leurs traditions » (p.8).

Cela dit, bien que Martin (2009) ne ferme pas les yeux sur les importants événements

historiques ayant pu affecter les sociétés autochtones de façon très négative, il soutient qu'une perspective déterministe sous-estime le rôle que jouent les autochtones dans la relation coloniale et le fait qu'ils savent tirer profit à la fois des apports des sociétés autochtones et occidentales. Martin propose une perspective théorique qui reconnaît que les Autochtones « s'adaptent, s'approprient, hybrident, utilisent, résistent, instrumentalisent, contribuant ainsi à façonner la relation [coloniale] elle-même » (Martin, 2008, p.445). La théorie de l'action théorique de Martin met l'emphase sur la notion de « volonté consciente et réflexive » (Martin, 2008, p.442) des autochtones qui, « en fonction [de leur] désir d'inscrire le futur dans la continuité du passé » (p.442), orientent leurs choix et modes de vie. Ainsi prend forme une « action réflexive collective et individuelle » (p.443) qui structure chaque communauté autochtone. Autrement dit, pour reprendre les propos de Martin, les sociétés autochtones « exercent sur elles-mêmes à travers leurs pratiques sociales, notamment collectives, une action réflexive par laquelle elles écrivent leur présent et deviennent donc les auteurs de leur propre histoire » (2009, p.445). Bien entendu, précisons que la finalité de l'action historique « n'est pas tant de modeler le présent [...], mais de construire le futur » (p.446) « de manière à dessiner un avenir qui correspond à un projet de société » (p.447).

En reconnaissant aussi le rôle actif des acteurs sociaux autochtones dans la construction de leurs sociétés, la position de Martin (2009) rejoint les travaux de Bousquet (2005) qui reconnaissent l'aspect dynamique de la culture, qui change et qui se transforme avec les générations. Pour Bousquet (2005), c'est l'existence d'une « tension productrice d'innovations » (p.4) qui amènerait les autochtones à renouveler leurs cultures. C'est en ce sens que Bousquet soutient « ce que les jeunes construiront fera autant partie de la culture algonquine que ce que leurs ancêtres ont bâti » (2005, cité dans Guay, 2009). Même si plusieurs auteurs autochtones et allochtones continuent de situer les actions de la jeunesse inuit dans une dichotomie entre la modernité et la tradition, les propos de Bousquet trouvent écho dans un discours émergent chez une jeunesse inuit qui revendique son identité inuit, et son droit à la différence (Jesse Mike, 2015).

2.2.1. Dimension axiologique (Guay, 2010)

L'analyse des récits de pratique nous a permis d'identifier l'importance des valeurs pour les intervenants inuit. Pour cette raison, nous avons choisi de retenir la dimension axiologique des

travaux de Guay (2010), laquelle apporte un éclairage nouveau à la théorie de Martin (2009). À cet effet, Guay (2010) a démontré que les intervenants Innus tirent profit des différentes sources de connaissances qui sont mises à leur disposition dans les savoirs autochtone et occidental et qu'ils s'en inspirent pour réaliser des « choix conscients » (Guay, 2010, p.501). Ce travail réflexif est rendu possible, grâce à « [l']ensemble de connaissances tacites » (Guay, 2010, p.501), plus spécifiquement les valeurs, qui « orientent les choix que font les intervenants dans l'orientation de leur pratique » (p. 502). Toujours selon Guay, ces valeurs culturelles doivent être considérées comme un « schème de référence⁴² » (Guay, 2010, p. 502) qui a comme principale fonction de créer un pont entre le passé et l'avenir, permettant ainsi aux intervenants de développer une pratique d'intervention sociale qui est toujours profondément enracinée dans leur culture. Bref, c'est grâce à cet important « travail réflexif » que Guay (2010) affirme qu'on « peut qualifier l'action de ces intervenants d'action axiologique, c'est-à-dire fondée sur des valeurs » (p. 502).

Ainsi, la pratique des intervenants est non seulement « historique » et « réflexive », au sens où l'entend Martin (2009), elle est aussi « axiologique » (Guay, 2010, p. 503). Il s'agit d'une perspective qui, comme nous verrons plus loin, nous permet de tenir compte de valeurs au coeur de la pratique des répondants.

2.3. La pratique des intervenants inuit à partir d'un angle constructiviste et d'action historique

Tout compte fait, le constructivisme social (Berger & Luckmann, 2012) et la théorie de l'action historique (Martin, 2009), incluant la dimension axiologique de Guay (2010) nous offrent une base conceptuelle qui, nous le croyons, permet d'explorer et de décrire les pratiques des séjours sur le territoire, à partir du point de vue des intervenants inuit dans une perspective de construction historique, quotidienne et axiologique. Ce cadre est tout à fait cohérent avec la posture épistémologique compréhensive que nous adoptons et décrivons au prochain chapitre.

Premièrement, nous cherchons à comprendre « la réalité telle qu'elle est, à partir de l'expérience subjective des individus, c'est-à-dire à partir du cadre de référence des acteurs plutôt qu'à partir du cadre de référence de l'observateur, notamment celui du chercheur » (Guay, 2010, p.93). En d'autres mots, nous partons du point de vue des « acteurs sociaux » (Desmarais,

⁴² Thème emprunté à Schütz (1987) par Guay (2010)

2009) et « acteurs réflexifs » (Desgagnés, 2009; Martin, 2009) et non à partir de nous (Guay, 2010). Dans le contexte de notre étude, la posture compréhensive et la perspective constructiviste de Berger et Luckmann (2012) se rejoignent dans la mesure où elles nous offrent une lentille théorique à travers laquelle nous pouvons entrevoir « le monde social » des intervenants sociaux inuit menant une pratique d'intervention sur le territoire. Elle nous permet d'aller à la rencontre des savoirs de nos interlocuteurs en s'intéressant aux sens subjectifs qu'ils attachent à leurs actions (Guay, 2010) et non pas à leur « validité ou non-validité » (Berger & Luckmann, 2012, p.42). Enfin, le constructivisme social de Berger et Luckmann (2012) nous permet de conceptualiser les connaissances des intervenants inuit, comme facteurs de changement social, inscrits dans un processus historique continu.

La théorie de l'action historique (Martin, 2009) nous offre certains avantages que les cadres déterministe, évolutionniste ou postcolonialiste qui dominent la littérature actuelle ne peuvent prétendre. Dans un premier temps, il nous permet de conceptualiser les changements sociaux qui prennent forme dans les communautés nunavoises comme étant « le produit de l'action des [Inuit] et non pas « seulement comme le résultat d'un déterminisme » (p.449). Ensuite, ce paradigme nous permet de situer les membres des communautés inuit comme acteurs sociaux qui détiennent une « volonté consciente et réflexive » (p.442), qui posent des gestes « pour définir leur propre histoire » (p.442) et qui sont à l'origine de changements sociaux. Par conséquent, nous conceptualisons les connaissances qu'ils décident de nous partager également comme facteurs de changement social, inscrits dans un processus historique continu (Martin, 2009). En s'appuyant sur les travaux de Martin (2009) et de Guay (2010), nous choisissons d'étudier les pratiques sociales des intervenants sociaux inuit que nous avons rencontrés, comme porteuses d'un sens historique. Nous entrevoyons leurs pratiques comme « action[s] historique[s] » parce qu'elles résultent de choix réalisés par les intervenants, de façon à contribuer au présent et au futur de leurs communautés, en s'inspirant de leur héritage sans pour autant tenter de reproduire le passé (Guay & Martin, 2009).

La dimension axiologique soulignée dans les travaux de Guay (2010) complète l'action historique de Martin, et nous permet de rendre compte que l'action des intervenants est historique « non pas parce qu'elle [poursuit] un objectif historique précis, mais plutôt parce qu'elle aspire à perpétuer des valeurs » (Guay, 2010, p. 503) dans une perspective «[d']orienter le changement social » (Guay, 2010, p. 503). Bien entendu, cette idée rejoint la notion de

« projet de société » en construction tel que proposé par Martin (2009, p. 447). Nous sommes d'avis qu'ensemble, ces perspectives nous permettent de tenir compte de l'importance que les intervenants disent accorder aux valeurs (notamment l'inuktitut, l'éthique de non-interférence, la nourriture en provenance du territoire, le partage intergénérationnel, les liens familiaux et communautaires), dans le cadre des séjours sur le territoire.

Bref, à l'instar de Berger et Luckmann (2006), nous croyons qu'en étudiant les discours portés par les intervenants sociaux inuit eux-mêmes sur leur pratique, nous serons à même de révéler de l'intérieur comment celles-ci se construisent et s'articulent au quotidien.

En nous basant sur l'ensemble des observations et sur les constats faits jusqu'à présent, nous avons formulé une question générale de recherche : *comment, à travers leur expérience de vie (professionnelle et personnelle), les intervenants et intervenantes inuit articulent-ils leurs pratiques d'intervention au sein des séjours de mieux-être sur le territoire et en quoi ce dernier constitue-t-il un élément clé du processus de guérison?* Ainsi, les perspectives théoriques que nous avons décrites nous permettent d'explorer l'importance du contexte sociohistorique dans le développement de ce type d'approche et le rôle accordé au territoire.

On le sait, notre proposition s'inscrit dans une perspective compréhensive qui vise à décrire et à comprendre une pratique plutôt qu'à vérifier une ou des hypothèses. Toutefois, suite à la recension des écrits, nous avons envisagé que cette étude ferait ressortir plusieurs éléments pertinents de l'approche : le savoir inuit, la langue vernaculaire, les échanges intergénérationnels, la chasse, la nourriture provenant du territoire, etc.

CHAPITRE III

CADRE MÉTHODOLOGIQUE

Afin de répondre à notre objectif de recherche, nous avons adopté une approche biographique axée sur les récits de pratique. Ce chapitre sera donc consacré à présenter notre cadre méthodologique. Dans un premier temps, nous allons expliquer les raisons qui ont motivé ce choix et décrire ses fondements théoriques et épistémologiques. Dans un deuxième temps, nous allons présenter la façon dont nous l'avons appliqué, notamment la sélection des participants, la collecte de données ainsi que la stratégie retenue pour analyser le corpus. Nous terminerons ce chapitre en mettant en perspective les principales limites de notre recherche.

3.1. L'approche biographique, axée sur les récits de pratique, comme stratégie de recherche

Afin de comprendre en profondeur la réalité spécifique des pratiques de séjours sur le territoire des intervenants inuit, nous nous sommes questionnée sur le type de recherche le plus approprié pour mener notre étude. Étant donné le peu de recherches sur ce type de pratiques en travail social et d'un point de vue inuit, nous avons décidé d'opter pour une démarche de recherche qualitative de type exploratoire et compréhensive. Par « compréhensive », nous entendons que notre recherche adopte le point de vue des « acteurs sociaux » (Desmarais, 2009, p.367) pour rendre compte des phénomènes sociaux. Ainsi, elle s'inscrit d'emblée dans la dimension compréhensive des sciences sociales au sens où Weber l'entend, c'est-à-dire une sociologie qui cherche à appréhender le monde en « pénétrant au cœur même de l'agir humain » (Guay, 2010, p.89). Cette posture épistémologique est tout à fait compatible avec le cadre théorique que nous avons décrit au chapitre précédent. De plus, la recherche qualitative correspond bien à notre base conceptuelle puisque qu'elle s'appuie sur une conception de l'intervenant « en tant qu'acteur réflexif et en ce qu'elle mise sur la sollicitation de son point de vue, de l'intérieur même de la pratique qu'il exerce » (Desgagnés, 2009, p.386). Comme nous cherchions à témoigner du point de vue du praticien « réflexif » qui prend part à une construction « historique », « quotidienne » et « axiologique » de la réalité (Berger & Luckmann, 2012; Martin, 2009; Guay 2010), il nous fallait aussi trouver une méthodologie compatible avec ce cadre théorique et l'approche

biographique nous a semblé la plus appropriée. Examinons maintenant les raisons qui justifient ce choix méthodologique.

3.1.1. Justification de notre choix

La preuve que les sciences sociales ont contribué à la colonisation et à la marginalisation des peuples autochtones et de leurs savoirs n'est plus à faire (Guay & Martin, 2012; Guay, 2010; Smith, 1999). Encore aujourd'hui, les études portent trop souvent « sur des questionnements qui sont sans relation avec les véritables préoccupations ou besoins de recherche des communautés » (Guay & Martin, 2012, p.2). Par conséquent, notre choix méthodologique a d'abord été guidé par nos valeurs anti oppressives, de justice sociale ainsi que par le caractère interculturel de notre projet.

Nous cherchions tout d'abord à adopter une démarche méthodologique qui nous permettrait non seulement « d'accéder aux expériences » (Fook, 2002) des intervenants dans le plus grand respect de leur expertise et de leur conception du monde, mais également de reconnaître l'incontournable dimension sociohistorique, cruciale à toute étude menée en sciences sociales en milieu autochtone (Guay, 2010). Ainsi, nous avons retenu une stratégie de recherche biographique qui a été raffinée et adaptée au contexte culturel de communautés autochtones (Guay, 2010; Guay & Martin, 2012). Cette méthode nous semblait mieux répondre à nos préoccupations, à notre cadre théorique, au caractère qualitatif de notre recherche et aux réalités sociales que nous cherchions à appréhender grâce à ce projet d'étude. Les raisons suivantes ont motivé notre choix.

Dans un premier temps, et comme nous le verrons dans les pages qui suivent, l'adoption d'une approche biographique permet à la chercheuse de s'intéresser aux intervenants inuit en tant qu'experts légitimes dans leur domaine (Guay & Martin, 2012), plutôt qu'en tant qu'objet d'étude à observer (Bertaux, 1980). Deuxièmement, cette approche accorde la parole aux intervenants inuit eux-mêmes, et s'assure que leurs voix soient transmises avec le moins de distorsions possible, ce qui, par conséquent, minimise le risque de biais ethnocentriques (Guay & Martin 2012; Guay 2010). Compte tenu de la tradition ethnocentriste qui caractérise l'histoire des sciences humaines, notamment en contexte autochtone, nous jugeons que cette posture de départ, qui influence largement la manière dont nous allons à la rencontre de la personne qui porte la pratique qui nous intéresse, est essentielle.

Notre choix a aussi été motivé par la façon dont l'approche biographique entrevoit l'espace partagé par la chercheuse et la personne interviewée. À cet effet, Bertaux (2005; 1980) soutient que l'épanouissement véritable du récit est favorisé par la prise de contrôle de l'entretien par les informateurs. Cette approche valorise à la fois la tradition orale chez les autochtones (Guay & Martin 2012; Guay 2010) et, bien qu'elle n'empêche pas toute relation de pouvoir, favorise une relation plus égalitaire entre la personne interviewée et la chercheuse. Plus encore, cette méthode évite à la chercheuse « d'imposer son cadre de référence théorique ou sa vision du monde » (Guay & Martin, 2012, p.313), ce qui rejoint à nouveau les considérations de minimisation des biais ethnocentriques mentionnées plus haut.

En troisième lieu, l'approche biographique accorde la parole aux intervenants et augmente la possibilité d'accéder, comme nous le souhaitons, aux regards posés de l'intérieur par les intervenants sur leurs pratiques (Guay, 2010). Nous sommes d'avis que cette méthode nous rapproche « du savoir intime, culturellement et territorialement situé » (Guay & Martin, 2012, p.305), ce qui, par le fait même, contribue à la pertinence de notre étude et aussi au potentiel de réappropriation des « résultats » par les communautés dont ils sont issus. Notons que nous avons également choisi d'adapter cette approche au contexte autochtone en fonction des orientations mises de l'avant par Guay (2010), notamment parce qu'elle implique une stratégie d'analyse « unique et originale » (Guay & Martin, 2012, p.314) de validation et de valorisation des récits qui, nous croyons, contribue également à cette réappropriation des résultats. Nous y reviendrons.

Compte tenu de l'importance de l'Histoire, notamment de l'influence de la relation coloniale sur les dynamiques contemporaines au sein des communautés du Nunavut, nous avons délibérément fait le choix de situer le contexte sociohistorique de notre problématique dans notre premier chapitre. Pour cette même raison, l'approche biographique nous est parue la plus appropriée puisqu'elle permet de tenir compte du contexte sociohistorique ayant pu influencer la façon dont les intervenants conçoivent leurs pratiques d'intervention sur le territoire (Guay 2010).

Au terme de ce qui précède, l'approche biographique est la méthode la plus appropriée pour atteindre notre objectif de comprendre et décrire les pratiques d'intervention sur le territoire en contexte inuit, selon le point de vue « réflexif » (Martin, 2009) des intervenants engagés dans

des pratiques « historique[s] » et « quotidienne[s] » (Berger & Luckmann, 2006, dans Guay, 2009). Nous allons maintenant présenter les fondements historiques et théoriques de cette approche que nous avons adoptée.

3.1.2. Fondements de l'approche biographique et précisions sur notre méthode

L'approche biographique, telle qu'elle sera utilisée dans notre recherche est largement inspirée de la méthode adoptée, adaptée et raffinée par Guay (2010) et Guay et Martin (2012). Cela dit, l'approche biographique tire ses origines lointaines en anthropologie culturelle et en sociologie. Étant donné que « traiter de l'historique de l'approche biographique s'avère une tâche gigantesque » (Desmarais, 2009, p.362) qui déborderait nettement notre propos, nous ne présenterons ici qu'un survol de l'historique et des fondements théoriques de l'approche, pour ensuite apporter les précisions sur la façon dont nous allons l'intégrer à notre recherche.

Propre aux sciences sociales et humaines, l'approche biographique fut d'abord principalement développée en anthropologie culturelle (ethnologie) et en sociologie au début du vingtième siècle (Desmarais, 2009). D'ailleurs, d'importants travaux ayant comme base des récits ou des histoires de vie ont été publiés pendant la période de l'entre-deux-guerres, autant en Europe qu'en Amérique du Nord, notamment avec la publication de l'œuvre *The Polish Peasant in Europe and America*, par Znaniecki et Thomas issus de l'école de Chicago (Bertaux, 1980; Desmarais, 2009). À cette époque, l'approche a servi « [d']outil incomparable d'accès au vécu subjectif » (Bertaux, 1980, p.198) et a été considérée comme pierre angulaire d'un des principaux courants de la sociologie empirique.

Malgré cet évident essor, l'approche a été massivement délaissée après la Seconde Guerre mondiale avant de refaire surface près de trente ans plus tard. Effectivement, c'est à cette époque, qualifiée de « scientiste » (Bertaux, 1980, p.219), que les sociologues l'ont délaissée pour employer des méthodes d'enquête quantitatives dans l'espoir de démontrer l'objectivité, l'exactitude et la scientificité des outils de recherche sociologiques. Bien que de nombreux intellectuels, dont Mills, Sorokin, Gurvitch et Lefebvre aient critiqué le « monopole de la scientificité » (Bertaux, 1980, p.199) détenu par les approches quantitatives à travers les années cinquante et soixante, ce sont plutôt les soulèvements populaires à la fin des années 1960⁴³ qui

⁴³ Particulièrement les événements de mai mille neuf cent soixante-huit.

ont mené à un « bouleversement fondamental » (Bertaux, 1980, p.219) et un renouvellement non seulement des pratiques de recherches sociologiques, mais aussi des postures épistémologiques.

En quoi consiste ce renouvellement? Tout d'abord, suite à un rejet de la prémisse selon laquelle la distance entre l'objet de recherche et la chercheuse est garante d'une « dimension constitutive du statut scientifique » (Bertaux, 1980, p.220), la façon d'entrevoir la recherche est transformée. On remarque un rapprochement entre la problématique à l'étude et les chercheuses. C'est dans ce contexte de basculement conceptuel important, où l'hégémonie de la tradition positiviste et néopositiviste est largement remise en question, que de nouvelles formes de recherches qualitatives adoptant des méthodes biographiques diversifiées apparaissent au sein de multiples disciplines, écoles de pensées, et milieux sociaux (Bertaux, 1980). Bien que les termes « récit de vie », « récit d'expérience », « histoire de vie », « récit de comportement » et « récit de pratique » sont souvent employés de façon interchangeable, nous adoptons la conception du sociologue Bertaux qui préfère l'utilisation du terme « récit de pratique » à celui de « récit de comportement ». En effet, comme l'explique Bertaux, « le terme de comportement peut renvoyer à un comportement isolé, alors que le terme de pratique renvoie à des moments dans ce long processus pratique qu'est la vie d'un être humain » (Bertaux 1976, p.24, cité dans Saint-Gelais, 1997).

Parmi les recherches ayant influencé le renouvellement de l'approche biographique en sociologie, les travaux de Daniel Bertaux (1980, 1986, 2005) : sur « la *production de connaissances* (recherche), *la mise en forme de soi* (formation) et *la transformation du réel* (l'intervention) » (Desmarais, 2009, p.377) ont sans aucun doute été les plus significatifs.

Dans le champ de « la production de connaissances », l'approche biographique représente bien plus qu'un simple outil de collecte de données. Cette méthode est rattachée à une posture compréhensive telle que décrite plus haut, qui implique une façon distincte d'entrevoir la recherche et l'analyse qui est tout à fait compatible avec la notion de dialectique inhérente au constructivisme social de Berger et Luckmann (2012). Effectivement, l'approche biographique sous-tend que les humains sont eux-mêmes porteurs du système social (Bertaux, 1980; Guay & Martin, 2012) et qu' « il est possible de rendre compte du social à partir des actes et des pratiques des individus » dans ce système (Guay, 2010, p.112). De ce point de vue, l'expérience humaine est conceptualisée comme « l'interaction entre le moi et le monde » qui « révèle à la

fois l'un et l'autre, et l'un par l'autre » (Guay, 2010, p.217). Ainsi, on peut dire qu'en s'intéressant à l'expérience humaine subjective, « à travers les yeux du narrateur, ce n'est pas lui que nous voulons regarder, mais le monde; ou, plus précisément, son monde » (Bertaux, 1980, p.217). Cela dit, le récit de vie peut être défini comme « la narration ou le récit – écrit ou oral – par la personne elle-même de sa propre vie ou de fragments de celle-ci » (Legrand, 1993, p. 182, cité dans Yelle, Mercier, Gingras & Beghdadi, 2009, p. 2). Son intérêt scientifique découlerait à la fois du fait qu'il permet de saisir le sens des pratiques des individus et aussi « d'observer ce que nulle autre technique ne nous permet d'atteindre : les pratiques elles-mêmes, leurs enchaînements, leurs contradictions, leurs mouvements » (Bertaux, 1983, p.140).

Comme nous nous intéressons particulièrement au « tronçon du vécu d'un certain nombre de personnes correspondant à une pratique sociale » (Pineau & Le Grand, 1993, p. 112), celle des séjours sur le territoire, nous avons préconisé une approche biographique axée sur des récits de pratique⁴⁴. Il s'agit d'un « récit de vie thématique centré sur les pratiques individuelles et plus particulièrement sur le vécu professionnel » (Poirier, Clapier-Valladon & Raybaut, 1983, p. 225). Cela dit, le récit de pratique n'empêche pas les intervenants de s'exprimer au sujet du vécu personnel qui peut avoir contribué à la construction de leurs pratiques. Ainsi, les récits de pratique nous donne accès à une meilleure prise en compte du rôle des connaissances tacites, notamment les valeurs portées par les intervenants, dans la construction de leurs pratiques d'intervention sociale (Guay, 2010).

Nous l'avons mentionné plus tôt : l'approche biographique comme toutes les approches qualitatives se distingue des traditions épistémologiques positiviste et néopositiviste. D'ailleurs, son sens profond « est précisément de [les] remettre en question » (Bertaux, 1980, p.207). Effectivement, la chercheuse ne s'intéresse plus à l'individu comme objet d'observation, mais plutôt comme informateur dont on reconnaît la contribution analytique. D'ailleurs, le récit est lui-même envisagé comme pratique réflexive au sein de laquelle, « le sujet ne raconte pas sa vie, il réfléchit sur elle » (Bertaux, 1980, p.210).

En ce qui concerne la collecte de données, Bertaux (1980) suggère que l'épanouissement du récit est favorisé lorsque l'informateur « s'empare lui-même de la conduite de l'entretien » (p.209). Quant à la chercheuse, elle doit être munie d'une écoute attentive. Elle doit s'adapter en

⁴⁴ Nous parlerons désormais de récits de pratique, tout en gardant à l'esprit que ce qui vaut pour le récit de vie vaut également pour le récit de pratique.

étant tantôt directive; tantôt non directive. De plus, afin d'orienter le choix et la diversification des informateurs, de maximiser la pertinence des questions d'approfondissement qui leur sont posées, ainsi que déterminer l'atteinte du point de saturation, Bertaux (1980) préconise la transcription immédiate des entretiens et leur analyse au fur et à mesure de la collecte des récits. La méthode que nous avons choisie implique certainement un engagement dynamique et réflexif de la chercheuse tout au long du processus par opposition à l'approche de distanciation du sujet tel que discuté plus tôt.

Dans le cadre de ce projet de recherche, nous nous positionnons comme témoin de pratiques d'intervention sociale inuit que nous cherchons à décrire à partir des intervenants, et non à partir de nous (Guay, 2010). Cette posture compréhensive, découlant de l'approche biographique et des récits de pratique, nous permet non pas d'envisager une enquête vérificatrice visant à dégager des lois et à prouver des hypothèses, mais plutôt un projet visant à recueillir et à mettre en valeur les témoignages des participants rencontrés. Ces témoignages nous permettent de rendre compte de ce que les individus font et disent faire.

Au sujet du récit de vie, Poirier, Clapier-Valladon et Raybaut (1983) proposent qu'il faille l'envisager non pas comme produit fini, mais plutôt comme « matière première sur laquelle, et à partir de laquelle, il faut travailler, et sur laquelle tout un travail d'analyse, de correction et d'addition peut s'exercer » (p.60). Selon Bertaux (1980), la réécriture du récit permet de générer sa « conscience réflexive » (Bertaux (1980, p.216). Ainsi, le récit a deux auteurs : le narrateur et le narrataire. C'est la démarche que nous adoptons, tout en ayant prévu quelques étapes méthodologiques additionnelles que nous préciserons plus loin.

3.2. Mise en œuvre de la recherche

Ayant présenté l'approche privilégiée dans notre recherche, examinons comment nous avons procédé à la mise en œuvre de celle-ci. Dans la présente section, nous présenterons les différentes étapes de ce processus, notamment la sélection des participants, la collecte de données ainsi que la stratégie d'analyse retenue afin de traiter ces dernières.

3.2.1. La délimitation du terrain d'étude

Comme nous l'avons expliqué au premier chapitre, le Nunavut regroupe, sur son vaste territoire,

plusieurs régions administratives et plusieurs groupes inuit, ayant des dialectes, pratiques et coutumes pouvant varier considérablement d'une région à l'autre, si bien que nous avons fait le choix de limiter notre terrain de recherche à une région particulière. Cela dit, la décision de concentrer notre recherche sur la pratique des séjours sur le territoire opérant dans le sud de la région *Qikiqtaaluk* (Baffin) et plus particulièrement à Iqaluit, Kimmirut et Panniqtuuq, ne s'est pas prise au hasard. Ce choix a également été influencé par des considérations personnelles et logistiques.

En premier lieu, nous avons personnellement vécu et travaillé à Iqaluit de deux à six mois par année depuis 2004, et y résidons depuis décembre 2010. Notons que c'est justement cette connexion intime au milieu, qui, avant tout, a déclenché et alimenté notre intérêt de poursuivre des études de deuxième cycle en travail social. Plus précisément, c'est notre expérience professionnelle avec deux des personnes interviewées, spécialisées en intervention sur le territoire, qui a inspiré la mise sur pied du présent projet de recherche. Nous avons donc, à l'instar de Guay (2010), jugé que notre expérience et notre connaissance intime du milieu, c'est-à-dire, « des différents aspects du contexte sociopolitique et économique [de la région], des caractéristiques démographiques de la population et de leur mode de vie » (2010, p. 36) seraient des facteurs facilitants pour notre recherche. En second lieu, des considérations logistiques et financières ont également favorisé la délimitation de notre terrain d'étude. Tel que nous l'avons mentionné dans notre premier chapitre, aucun réseau routier n'existe entre les communautés du Nunavut et le transport aérien est très coûteux. En conséquence, nous avons limité notre terrain de recherche au sud de *Qikiqtaaluk*, ce qui a simplifié l'aspect logistique lié aux séjours dans des communautés à l'extérieur d'Iqaluit. C'est ce qui explique que cinq des huit entretiens ont été réalisés à Iqaluit.

3.2.2. La sélection des participants

Dans l'ensemble, les données de notre recherche proviennent principalement d'entretiens réalisés auprès de huit répondants inuit. Parmi ceux-ci, nous retrouvons un couple qui a été rencontré en même temps. Comme toute démarche de type qualitatif, nous reconnaissons que notre échantillon ne peut être considéré comme représentatif compte tenu de la taille restreinte du groupe. Bien que nous ne cherchions pas à généraliser les résultats pour l'ensemble des intervenants œuvrant dans les séjours sur le territoire dans cette région, nous croyons qu'elle

nous permettra de mieux comprendre le point de vue de certains intervenants travaillant avec ce type d'approche, ainsi que les enjeux et défis de leurs pratiques. Pour cette raison, nous croyons, comme Guay (2010) et Kaufmann (2004), qu'il est d'autant plus important de nous attarder à bien choisir nos informateurs, c'est-à-dire de les choisir « en fonction de leur expertise pertinente par rapport à l'objet d'étude et aussi parce qu'elles acceptent de verbaliser celle-ci⁴⁵ » (Savoie-Zajc, 2009, p. 348). C'est que nous avons fait.

Afin de répondre adéquatement à notre objectif de recherche, nous avons opté pour un échantillon volontaire, c'est-à-dire un échantillon qui a été constitué sur la base d'individus qui se sont prêtés volontairement à la démarche. Pour participer à la recherche, les intervenants devaient posséder au moins un an d'expérience dans la mise en œuvre de séjours sur le territoire. Ils pouvaient être des employés, ou ex-employés du ministère de la Santé et des Services sociaux du Nunavut, d'associations ou d'organismes inuit locaux, de centres correctionnels ou de délinquance juvénile, ou des intervenants autonomes reconnus comme experts au sein de la communauté et ayant participé activement aux différents processus d'intervention sociale menés sur le territoire.

Toutefois, après quelques rencontres et entrevues et au hasard de la vie, nous avons élargi les critères d'inclusion à cet échantillon afin d'inclure la perspective d'une ex-professionnelle du milieu correctionnel qui, malgré le fait qu'elle ne soit jamais directement intervenue sur le terrain avec la clientèle du programme sur le territoire, a eu un contact privilégié avec les prisonniers avant et après leur participation au programme, ce qui faisait d'elle une répondante pertinente pour notre recherche. Nous croyons que cela nous a permis d'avoir une compréhension plus globale du phénomène à l'étude.

À l'instar de Guay (2010) qui a étudié le discours d'intervenants innus sur leurs pratiques d'intervention sociale, « nous ne croyons pas qu'il soit approprié de définir un champ de pratique en fonction de la formation universitaire des gens qui y œuvrent, et il serait inexact, de façon générale de penser que seule la pratique de diplômés universitaires constitue du travail social et mérite d'être étudiée comme tel » (p.132). S'ajoute à cela qu'aucun programme régulier de formation se rapprochant au « travail social » n'existe au Nunavut et qu'à ce jour, il n'y a pas

⁴⁵ À cet effet, quelque uns des participants, trop souvent sollicités par les chercheurs pour différents projets de recherche ont accepté de participer parce qu'ils avaient déjà rencontré l'étudiante-chercheure dans le passé ou parce qu'ils sont liés de parenté avec des amis, collègues ou anciens participants de celle-ci.

d'université, ni au Nunavut, ni dans les deux autres territoires nordiques. D'autre part, aucune des personnes rencontrées n'a mentionné faire partie d'une association liée au travail social. Notons aussi que personne ne s'est identifié, ni comme intervenant ni comme travailleur social. Par ailleurs, en contexte inuit, le terme anglais « *social workers* », désignant les « travailleurs sociaux », fait souvent référence aux « *child welfare workers* », soit les intervenantes de la Protection de la jeunesse. Cela dit, dans le cadre de ce mémoire, nous avons choisi d'employer le terme « intervenant social » pour désigner les personnes qui utilisent l'approche de séjour sur le territoire dans leur travail. Ce terme nous semble le plus approprié étant donné que les interlocuteurs que nous avons rencontrés cherchent, en s'impliquant, à influencer positivement sur le parcours des individus qu'ils accompagnent dans leurs communautés.

Notre groupe de répondants est constitué de cinq femmes et de trois hommes. La moyenne d'âge des participants est de cinquante ans. Au-delà de leur expérience personnelle sur le territoire, la majorité des intervenants comptent plusieurs années d'expérience avec des projets impliquant un volet d'intervention sur le territoire. Ainsi les participants comptent en moyenne 10 ans d'expérience.

Les huit intervenants ayant participé à notre recherche occupent des fonctions diversifiées à différents niveaux. Parmi les intervenants rencontrés, cinq ont de l'expérience terrain avec les programmes auprès d'une clientèle en provenance du milieu carcéral et cinq emploient également cette approche avec d'autres groupes cibles, par exemple les jeunes, les femmes monoparentales et leurs enfants, les hommes seuls qui n'ont pas d'équipement leur permettant d'accéder au territoire et de chasser (ex. : motoneige, traîneau, bateau, fusil, tente, etc.). Bref, il s'agit d'un groupe d'intervenants habitués aux séjours sur le territoire et la réalité socioculturelle dans laquelle s'inscrit leur pratique.

3.2.3. Recueillir les récits de pratique

La collecte des données a été effectuée à l'aide d'un schéma d'entrevue (annexe 1) qui a servi à orienter l'entretien, de manière à ne pas nuire à la spontanéité des participants (Guay, 2010). Développé en cohérence avec notre approche biographique, notre schéma d'entrevue est constitué d'une brève liste de questions/thèmes en lien avec notre sujet d'étude. Celui-ci a servi uniquement de guide à la narration, auquel les narrateurs ont pu rajouter des thèmes ou même décider de ne pas en aborder. De plus, tel que suggéré par Bertaux (1980), ce guide est demeuré

souple afin qu'il puisse être ajusté au fur et à mesure de la collecte des données et de la transcription des récits. Pour ce faire, nous nous sommes inspirée de la grille d'entretien de Guay (2010). Ainsi, nous avons divisé le schéma en trois grands thèmes : les aspects socioculturels « d'où je viens? »; les expériences personnelles « qui je suis? » et les expériences professionnelles « comment je définis et décris ma pratique dans les séjours sur le territoire? »

Nous avons également préparé des sous-questions qui pouvaient être posées afin d'explorer certains sujets abordés par les participants. Loin d'être un questionnaire pour lequel toutes les questions devaient être posées de façon identique à tous les participants, ces sous-questions, de même que d'autres questions de précision qui n'y figuraient pas au début de l'exercice ont été posées au cours des différents entretiens, en fonction des sujets abordés par les répondants. En début d'entrevue, tous les répondants ont été informés qu'ils avaient en tout temps la pleine liberté quant au contenu de leurs propos. En d'autres mots, ils pouvaient répondre ou non à des questions et par le fait même, décider d'aborder ou non certains sujets. Bien que la formule d'entretien soit demeurée souple, pour assurer une cohésion entre les récits, les trois grandes questions que nous avons définies ont été posées à chacun des entretiens afin d'orienter le récit de l'interlocuteur et assurer une certaine cohésion entre eux.

Outre notre schéma d'entrevue, un formulaire de consentement a également été rédigé et traduit en anglais et en inuktitut, dans le dialecte de la région Sud-*Qikiqtaaluk*. Ce document comprenait une brève description du projet de recherche, de la méthodologie ainsi que des informations à l'égard des conditions dans lesquelles se dérouleraient les entrevues. Ce document, qui se retrouve en français à l'annexe 2 du présent mémoire, fut transmis à notre comité d'éthique de la recherche, à l'Institut de recherche du Nunavut, au responsable de la Justice du Gouvernement du Nunavut, ainsi qu'à tous les répondants.

L'ensemble des entretiens a été réalisé sur une période de dix mois, du dix novembre 2012 au vingt-six septembre 2013. Notons que notre collecte de données a été interrompue à la fin de l'automne 2012 et suspendue à l'hiver 2013 pour des raisons personnelles. Compte tenu des retards, nous avons dû procéder à deux renouvellements de notre permis de recherche de l'IRN et de notre certificat d'éthique décerné par l'Université du Québec en Outaouais.

3.2.4. La conduite des entrevues

Les entrevues se sont déroulées au sein de la communauté de résidence des interviewés, dans un lieu intime de leur choix. Quatre des intervenants-experts nous ont rencontrée dans leur lieu de travail, sur les heures de bureau. Le couple, ainsi que deux autres intervenants nous ont rencontrés dans leurs domiciles respectifs.

Cela dit, de façon générale, les entrevues se sont toutes déroulées de la manière suivante. Tout le monde, sauf le couple bien sûr, a été rencontré de façon individuelle. En début d'entrevue, il s'agissait de présenter à la fois le contexte d'étude dans lequel se situait notre projet ainsi que le sujet et les visées de la recherche. De plus, nous avons accordé un moment pour clarifier certaines ambiguïtés et pour répondre aux questions des répondants. Par la suite, ces derniers étaient invités à prendre connaissance du formulaire de consentement, et à le signer ou à consentir oralement. Par ce geste, ils nous ont précisé s'ils souhaitaient que les informations recueillies demeurent confidentielles ou non et s'ils acceptaient que leur entrevue soit enregistrée.

Alors qu'à notre connaissance, il n'existe pas de protocole pour encadrer la recherche réalisée en territoire inuit comparable à celui élaboré par l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL, 2014), plusieurs ouvrages portent sur des considérations d'éthique de la recherche réalisée en milieu inuit. Parmi les questions soulevées, la reconnaissance de l'expertise inuit mise à profit dans les projets de recherche et l'appropriation de l'expertise font l'objet d'une attention particulière. Selon le guide *Negotiating Research Partnerships with Inuit communities* (ITK & NRI, 2007), « Inuit participants in research projects have not always received appropriate credit [...] [and] [l]ocal Inuit expertise and knowledge shared with researchers has sometimes been presented as the researcher's own knowledge or expertise » (p.4). Ainsi, parmi les recommandations formulées pour répondre à ces préoccupations, « Inuit communities are increasingly requiring that researchers [...] ensure due credit to the expertise published from research » (2007, p.5). Healey et Tagak Sénior (2014) abondent dans le même sens et articulent les considérations éthiques suivantes afin de « protecting the story » (p.9) :

[...] presenting the story in a way that honours the story-teller; articulating the intention of the story-teller when they shared the story; articulating the context in which it was shared; respecting whether or not they want it shared with

others and, if so, in what context; whether the story-teller wants to be identified with their story or whether they want their identity kept confidential; and reflecting on how might the story be (mis)used in the future » (Healey et Tagak Sénior, 2014, p.9-10).

Compte tenu de ces considérations éthiques, nous avons apporté un amendement à la formule standard de consentement dans ce projet de recherche afin de permettre aux participants qui le désirent de consentir à être identifiés et cités. Toutefois, la confidentialité a été assurée pour tous les participants qui ont préféré garder l'anonymat ainsi que pour ceux et celles qui ont fait le choix de ne pas signer le formulaire de consentement.

Toutes les personnes rencontrées ont consenti à l'enregistrement et à être nommées comme contributeurs à la recherche. Seulement une répondante a d'abord émis le souhait de maintenir son anonymat pour ensuite changer d'avis à l'étape de la révision et validation du récit. Une seule rencontre en personne a été nécessaire pour l'ensemble des récits, sauf pour celui de Dinos qui a accepté de nous rencontrer une seconde fois afin d'amener certaines précisions à son récit. La durée des entrevues a varié, selon la disponibilité, la charge de travail et l'intérêt des personnes rencontrées à approfondir leurs récits, allant de vingt-cinq minutes pour un très bref entretien à une heure et vingt-cinq minutes. Enfin, tous les récits ont été validés auprès des participants. Cette validation s'est faite soit par téléphone ou par correspondances électroniques.

3.3. L'analyse des données

Dans cette section, nous clarifions comment nous avons procédé à l'analyse des récits. Il est ici question de stratégie d'analyse, de la transcription et reconstruction des récits ainsi que la technique d'analyse que nous avons préconisée pour répondre à nos objectifs de recherche.

3.3.1. Une stratégie d'analyse dialogique (Guay, texte inédit)

La stratégie d'analyse renvoie au type de rapport que la chercheuse souhaite établir avec les participants quant à la production et l'interprétation du matériau biographique (donc dans le développement de la connaissance). En travail social, il existe principalement deux modèles distincts d'analyse : le modèle biographique où seule la chercheuse analyse les récits et est « considéré[e] comme seul[e] responsable de la connaissance produite » (Guay, accepté, p. 15), et le modèle dialectique, qui vise à produire des connaissances qui seront co-construites

(Desmarais, 2009), c'est-à-dire que le matériau sera analysé en collaboration avec les participants. Ce dernier modèle est celui préconisé par la plupart des chercheuses en travail social, qui « considèrent que la production et l'analyse du récit sont des activités conjointes qui nécessitent un co-investissement du chercheur et du participant » (Guay, accepté, p. 15).

Bien que notre objectif est de mieux comprendre les séjours thérapeutiques sur le territoire à partir du point de vue des intervenants, il ne s'agit toutefois pas de coconstruire des connaissances étant donné que les pratiques des intervenants (et par extension, leurs connaissances) existent à part entière à l'extérieur du présent projet de recherche. Partant de ce fait, et en dépit du fort penchant pour la stratégie dialectique dans la discipline du travail social, nous avons fait le choix de reprendre la méthode dialogique proposée par Guay (2010, accepté) et Guay et Martin (2012). Nous sommes d'avis que ce modèle compréhensif, qui se situe entre les approches dialectique et biographique, nous permet davantage de respecter l'expertise des répondants et de leur céder la place qui leur est due au sein de la recherche.

Construit à partir des travaux de Morin (2005), le modèle dialogique vise à mettre en dialogue « tous les discours produits de la recherche » (Guay, inédit, p.15), c'est-à-dire les récits des répondants et l'analyse de la chercheuse. Comme l'approche biographique reconnaît la contribution des narrateurs à l'analyse (Bertaux, 1980; Guay, 2010), nous considérons, à l'instar de Guay, les récits, « produits et validés » par les intervenants inuit rencontrés, non pas comme de simples données de terrain, mais bien « comme un type d'analyse tout aussi pertinent et légitime que l'analyse produite par [la] chercheur[e] » (accepté, p.16). Concrètement, cette prise de position se reflète dans notre choix de consacrer le quatrième chapitre à la présentation des récits des participants dans leur intégralité. Il est important de souligner que l'intégration des récits est aussi appuyée par Healey et Tagak Sr. (2014) qui décrivent une « perspective on the space where health research methodology and Inuit epistemology come together » (p.1). Selon ces auteurs, « Ideally, stories are presented in their entirety. The presentation of the entire story allows the reader or listener to derive the messages that are relevant to that individual » (Healey & Tagak Sr., 2014, p.7).

Compte tenu de la complexité⁴⁶ du contexte historique dans lequel se déroule la recherche

⁴⁶ Voir Emberly (2008) et Wachowich, Awa, Katsak & Katsak (1999) pour des informations sur des expérimentations scientifiques réalisées auprès des Inuit qui ont contribué au climat de manque de confiance envers les chercheurs dans plusieurs communautés inuit (Healey & Tagak Sr, 2014).

en santé au Nunavut et de la nécessité de « create an ethical space in this context » (Healey & Tagak Sr., 2014, p.8), nous sommes d'avis, que l'inclusion des récits au coeur de notre mémoire demeure, en toute humilité, un petit geste dans une démarche plus grande de réconciliation entre autochtones et allochtones. Ainsi, tout comme Guay (2010), nous sommes d'avis qu'en donnant la parole aux participants et en accordant aux récits intégraux leurs « existences propres » (p.305) au coeur de notre mémoire, nous nous rapprochons de notre objectif initial de transmettre la voix des participants le plus justement possible.

Ensuite, comme les discours des répondants sont reconnus comme étant tout aussi légitime qu'une « production scientifique » (Guay, accepté, p.20) porteuse d'une analyse réflexive sur leurs pratiques des séjours sur le territoire, nous reconnaissons que le discours académique que nous réalisons se rajoute, voire se superpose, à l'analyse d'abord réalisée par les répondants. Ainsi, à l'instar de Guay, nous entrevoyons la connaissance comme un espace partagé, car c'est bel et bien « la mise en dialogue de ces discours qui permet une compréhension approfondie de la réalité et des pratiques qui font l'objet de nos recherches » (accepté, p.17).

En terminant, dans le contexte interculturel qui fait de toute évidence partie de notre étude, nous sommes d'avis, tout comme Guay que « les savoirs et les discours que nous produisons en tant que chercheur[e] allochtone, pour tenter de comprendre le monde autochtone, ont une légitimité pourvu que nos discours résonnent avec ceux des Autochtones et pourvu qu'ils puissent entrer en dialogue » (accepté, p.19).

3.3.2. La retranscription, la reconstruction et la validation des récits

L'exercice de la retranscription des verbatim de nos entrevues a respecté le plus fidèlement le discours des interlocuteurs rencontrés. Nous avons inclus tous les détails, tels que les répétitions, les hésitations, les fautes de langage, etc. La transcription, soit le résultat de cette retranscription, constitue nos données brutes. Toutefois, il ne s'agit pas de notre matériau d'analyse. Pour accéder à celui-ci, quelques étapes additionnelles, par le fait même essentielles, étaient requises, notamment un travail de reconstruction du récit et la validation du récit par les répondants (Guay, 2010; Guay & Martin, 2012). D'abord, la reconstruction des récits a impliqué une mise en forme réalisée à partir des premières transcriptions des entrevues. Ce processus de reconstruction nous a menée à reconstruire le plus fidèlement possible l'histoire racontée, de manière à « mettre en valeur la voix du narrateur et sa logique de narration » (Desgagné, 2005,

citée dans Guay, 2010, p.142). Nous avons d'abord regroupé le contenu en fonction des thèmes émergents, tout en tentant d'organiser le contenu en fonction d'une trame temporelle, dans le but de favoriser la lisibilité et la compréhension du récit par le lecteur.

Ensuite, nous avons intégré une étape de vérification et de validation des récits pour assurer la rigueur du matériau d'analyse et des résultats de notre étude. Par conséquent, chaque récit de pratique reconstruit a été acheminé aux personnes interviewées tant par souci de transparence que pour leur donner l'opportunité de prendre connaissance de leur propre récit. Au-delà d'un droit de regard, tous les participants avaient également la pleine liberté de le réviser, de vérifier les informations y figurant, et de s'assurer qu'ils étaient à l'aise avec ce qui allait être analysé et publié dans le cadre de ce projet de mémoire. Ils pouvaient enrichir le contenu du récit en modifiant, ajoutant ou en enlevant des informations. À l'instar de Guay et Martin (2012), ce choix méthodologique reflète notre volonté d'utiliser de façon éthique l'approche biographique. La reconstruction et la révision du récit par les répondants constituent des étapes importantes en contexte interculturel, principalement pour limiter les distorsions des paroles de l'interlocuteur (Guay & Martin, 2012). Nous devons préciser que tous les répondants sauf Moosa et Pitsula ont révisé et validé leurs récits. De plus, tous les récits sont en anglais. Nous avons fait le choix de ne pas les traduire en français par souci de rester fidèle aux discours des participants.

3.3.3. Le traitement des données : l'analyse compréhensive (Kaufmann, 2004)

Nous allons maintenant décrire la technique d'analyse que nous avons préconisée pour traiter les données. Nous avons opté pour la technique d'analyse compréhensive de Kaufmann (2004).

Tout d'abord, une posture compréhensive sous-tend que la visée de notre analyse ne soit pas « [d'] expliquer, c'est-à-dire à ramener l'objet à des causes « mécaniques » ou à un principe inconscient, ni [d'] interpréter, c'est-à-dire à chercher une signification cachée au-delà du sens qu'y mettent les acteurs » (Guay & Martin, 2012, p.324). Il s'agit plutôt, « de rendre compte de façon globale et synthétique [...] de ce que les individus font et de ce qu'ils disent faire [...] tout en admettant que ce qu'ils prétendent faire puisse ne pas correspondre fidèlement à ce qu'ils font réellement, mais appartenir néanmoins à leur pratique » (Guay & Martin, 2012, p. 324). Pour Maligne par exemple, l'analyse compréhensive est « de comprendre un monde, d'en expliciter la cohérence et la dynamique, mais aussi les tensions, les clivages, les conflits » (Maligne, 2006,

dans Guay & Martin, 2012, p.324).

En adoptant le point de vue des intervenants sociaux inuit, l'analyse compréhensive de Kaufmann valorise le savoir et l'expérience des intervenants sociaux inuit et correspond à l'utilisation éthique de l'approche biographique en contexte autochtone que nous cherchons à réaliser (Guay, 2010; Guay & Martin, 2012). Un dernier point, et non le moindre, la technique d'analyse compréhensive nous permet également de comprendre la dimension axiologique de la pratique des intervenants, c'est-à-dire « les valeurs qui orientent leurs actions » (Guay & Martin, 2012, p.326). Bref, ce sont tous ces aspects qui nous portent à croire que notre technique d'analyse est cohérente avec nos choix théoriques et méthodologiques.

En quoi consiste cette technique d'analyse? Alors, comme le suggère Bertaux (1980), nous avons amorcé le processus de traitement des données dès le début de la collecte des récits. Ainsi, à la suite de chacun des entretiens, nous avons noté nos premières impressions, réflexions et questions suscitées par les paroles qui avaient été partagées par les répondants. Ensuite, nous avons poursuivi nos questionnements et réflexions aux étapes subséquentes, notamment lors de la retranscription des verbatim des entrevues et de la reconstruction des récits. C'est à cette étape que nous avons créé un fichier informatique pour chacun des récits.

Cette démarche réflexive, entamée dès le début de la collecte de données, s'est avérée utile à l'étape de construction de notre grille de codification des entretiens. Pour générer cette dernière, nous avons tout d'abord effectué une lecture flottante des trois récits de pratique les plus substantiels en terme de contenu, tout en prenant soin de noter les thèmes émergents de ceux-ci. À la suite de cette lecture flottante et du premier codage, nous avons d'abord découpé trois récits en segments⁴⁷ pouvant aller de quelques phrases à quelques paragraphes. Nous avons repris ces thèmes et défini de grandes catégories afin de regrouper et organiser, sous forme de grille de codification, les thèmes issus de ces premiers récits. Celle-ci a d'abord pris la forme d'une liste, et ensuite de schéma conceptuel⁴⁸, afin de faciliter la représentation visuelle non hiérarchique des interrelations entre les thèmes identifiés (Lanzing, 1996). Afin de valider notre premier jet et de vérifier s'il était possible de codifier tous les segments des récits à l'aide des catégories identifiées, nous nous sommes servie des trois mêmes récits. Cette étape a été reprise

⁴⁷ Ces segments sont numérotés afin de faciliter leur codification et leur regroupement dans des fichiers informatiques.

⁴⁸ Également appelée carte conceptuelle.

plusieurs fois, tout aussi longtemps qu'il fallait pour modifier et enrichir notre grille/schéma de codification, et ce, jusqu'à ce qu'il soit possible de regrouper tout le matériau d'analyse dans notre schéma conceptuel avec des catégories bien définies. Avec notre deuxième schéma d'analyse des entretiens, nous avons procédé à la codification de tous les récits de pratique validés et découpés en segments numérotés, incluant les trois premiers. Une fois codifiés, nous avons créé de nouveaux fichiers et aménagé tous les segments se rapportant aux grandes catégories de codification, dans leurs dossiers respectifs.

Puisque nous avons fait le choix de présenter les récits dans leur intégralité au quatrième chapitre, nous jugeons que de faire une analyse individuelle de chacun des récits ne servirait pas les objectifs de notre recherche, qui est de tracer les grandes lignes de la pratique des séjours sur le territoire. Ainsi, nous avons opté pour une analyse transversale, que nous pouvons qualifier de cumulative, c'est-à-dire qu'elle a porté essentiellement sur les thèmes communs à l'ensemble des récits.

3.4. Limites de la recherche

Notre approche méthodologique centrée sur les récits de pratique comprend certains avantages et désavantages. Parmi les avantages, nommons la possibilité de tenir compte de l'importance du contexte sociohistorique qui a joué un rôle dans le développement de l'approche, de reconnaître l'expertise de nos intervenants en leur donnant la parole, ce qui, par le fait même, respecte davantage la conception du monde de ces derniers. Quoiqu'il en soit, il faut aussi reconnaître certaines limites de notre étude.

Notons d'abord que nous cherchions à rencontrer des répondants inuit dans la région sud-*Qikiqtaaluk* avec lesquels il serait possible de réaliser des entrevues en anglais. Rappelons que cette décision a été prise en fonction de contraintes financières et d'échéancier, notamment le temps et les coûts supplémentaires qui auraient été associés à l'interprétation simultanée⁴⁹ lors des entrevues et la transcription et traduction des verbatim. Nous reconnaissons donc que pour quelques-uns de nos répondants, il a parfois pu être difficile de transmettre leurs idées et le sens profond de ce qu'ils auraient pu clairement expliquer dans leur langue maternelle. Pour cela, nous tenons à les remercier d'avoir accepté et relevé ce défi dans leur langue seconde. Notons

⁴⁹ De l'inuktitut à l'anglais.

également qu'il s'agissait de la langue seconde de l'auteure de ce mémoire. Par conséquent, générer un récit de pratique en partant d'un discours oral en anglais, la seconde langue à la fois pour l'interlocuteur et pour la chercheuse tout en préservant le sens, l'intention et les nuances, a représenté un défi de taille et devrait être considéré comme une limite importante à cette recherche.

Dans un second temps, nous reconnaissons que notre échantillon ne peut être considéré comme représentatif, compte tenu de la taille restreinte du groupe. En revanche, cette étude ne visait pas à généraliser les résultats pour l'ensemble des intervenants œuvrant au sein de séjours sur le territoire ni au Nunavut ni dans le sud de la région *Qikiqtaaluk*. Ainsi, les pistes d'analyse dégagées peuvent et doivent plutôt être considérées dans la mesure où elles nous permettent de nous familiariser avec le phénomène à l'étude, de mieux comprendre le point de vue de certains intervenants travaillant avec ce type d'approche, ainsi que les enjeux et défis qu'ils rencontrent au quotidien.

Dans un troisième temps, nous reconnaissons également que le caractère interculturel de notre étude peut limiter l'application des conclusions dans des contextes similaires. Effectivement, la recherche présuppose que la chercheuse aborde la réalité étudiée avec son cadre de référence et modèle d'analyse plutôt que celui des répondants, une démarche qui, de par sa simple existence, « s'inscrit toujours dans une vision du monde scientifique et occidentale » (Guay, 2010, p.141). En d'autres mots, nous sommes une chercheuse allochtone qui a, non seulement, définit les termes de cette recherche, mais a procédé à la collecte de données, et interprété des pratiques d'intervention sociale culturellement enracinées dans une culture qui n'est pas la sienne. Peu importe nos bonnes intentions, précautions éthiques et méthodologiques, ainsi que notre amour pour un endroit auquel nous ressentons un fort sentiment d'appartenance, il faut reconnaître notre analyse pour ce qu'elle est : un regard social sur une pratique d'intervention sociale, qui se loge dans une réalité sociale à laquelle nous participons par choix, non pas parce que nous en sommes issue. Il existe toujours des risques que les propos des intervenants soient mal interprétés ou même que notre « analyse ne rende pas compte des subtilités et de la complexité de la réalité » (Guay, 2010, p.141).

En dépit de ces limites, nous avons fait des choix méthodologiques qui nous permettent de faire une analyse en profondeur d'un type de pratique d'intervention sociale demeurant, à

notre connaissance, peu étudié en territoire inuit, au Nunavut ou ailleurs. En terminant, soulignons que les limites susmentionnées ne caractérisent pas exclusivement notre projet de recherche. Au contraire, elles font partie de l'ensemble des critiques à l'égard de recherches en sciences sociales, et tout particulièrement celles en contexte interculturel, autochtone – non autochtone (Martin, 2001).

Pour conclure, nous avons, dans ce chapitre, présenté et justifié le cadre méthodologique que nous avons adopté pour réaliser notre projet de recherche. Nous avons également démontré en quoi notre méthode était cohérente avec le cadre d'analyse sur lequel repose notre étude. Ces éléments méthodologiques nous permettent d'aller à la rencontre du savoir des intervenants inuit, afin d'explorer et de décrire leur pratique d'intervention sur le territoire. Dans le prochain chapitre, nous présentons les récits des participants rencontrés dans le cadre de cette étude. Les pistes d'analyse font ensuite l'objet du cinquième et dernier chapitre.

CHAPITRE IV

LA PRÉSENTATION DES RÉCITS

Ce quatrième chapitre vise essentiellement à présenter les données recueillies, sous la forme de récits de pratique, auprès des intervenants sociaux inuit rencontrés dans le cadre de notre projet de recherche. Cela dit, nous présentons d'abord un bref portrait des milieux de pratique. Suivra chacun des récits : Dinos, Rosie, Paul, Moosa et Pitsula, Naomi, Koovian et enfin Elisapi. Dans chaque cas, un bref préambule de la personne interviewée, permettra de la présenter.

4.1. Portrait des milieux de pratique

4.1.1. Programme en milieu correctionnel

Les programmes en milieu correctionnel au Nunavut opèrent par l'entremise du Centre correctionnel de Baffin, situé à Iqaluit, sous la Division Correction and Community Justice du gouvernement du Nunavut (d'abord Territoires du Nord-Ouest).

4.1.1.1. « Inuit cultural skills program »

Le programme « Inuit cultural skills program » est offert depuis les années mille neuf cent soixante-dix dans le milieu carcéral au Nunavut. Ce programme d'une durée de deux semaines vise le développement d'attitudes et de comportements transférables dans la vie quotidienne et permet une progression d'apprentissages, de compétences culturelles et de rôles socialement et culturellement valorisés. La programmation comporte un volet théorique en classe et un volet pratique sur le terrain. Les activités, comme la chasse et les pratiques qui y sont associées (éthique du partage de la nourriture du territoire, fabrication d'outils et d'objets culturels, sécurité et compétences de survie, navigation traditionnelle et contemporaine, sortie avec nuitée, etc.) sont offertes dans un double objectif éducatif et thérapeutique. De manière concrète, le programme vise à permettre aux participants de : « Understanding their background/culture, learn and develop confidence and sufficient mastery in traditional skills, develop pride in themselves and the Inuit Culture, support their families and the community upon return to their home communities, avoid getting into harmful activities upon release from incarceration » (Government of Nunavut, sd, p. 6). Lorsque le programme a débuté, il s'agissait d'abord d'un programme de six semaines. Il a été réduit à trois semaines et ensuite à deux semaines afin de

s'adapter aux courtes périodes d'incarcération d'une certaine partie de la clientèle actuellement éligible (NNSL, 2008).

Notes: Au moment de l'entrevue, le répondant Paul Nuyalia est instructeur dans ce programme et Dino Tikivik était gestionnaire de ce programme et du *Alternative Home and Camps program* que nous décrivons au prochain point. Moosa Akavak et Dinos Tikivik ont déjà été instructeurs dans ce programme et Koovian Flanagan a travaillé avec la clientèle à la prison avant et après leur participation au programme. C'est Moosa Avavak qui a développé le curriculum du programme avec l'aide de Dinos Tikivik et Paul Nuyalia.

4.1.1.2. Alternative Home and Camps Program

Offert en milieu carcéral, le programme Alternative home and outpost camp consiste en un placement volontaire sous garde ouverte. Il s'agit d'une alternative au milieu institutionnel qui permet aux prisonniers de faire d'importants apprentissages culturels et de bénéficier de moments d'intervention individuelle. Les prisonniers sont entièrement pris en charge par des membres respectés de la communauté, qui sont engagés à titre d'entrepreneurs du secteur privé. Ces placements ont lieu en milieu familial et varient d'une durée de deux semaines à plus d'un an, et sont partagés entre la communauté et le territoire.

Notes: Au moment de l'entrevue, cinq camps étaient en opération au Nunavut, dont le camp de Moosa et Pitsula ainsi que Naomi Akavak et son conjoint. Le répondant Dinos Tivik travaillait également comme gestionnaire de ce programme.

4.1.2. Programmes en milieu communautaire

Les intervenants nous ont parlé de différents programmes de séjours sur le territoire opérant dans le milieu communautaire. Les programmes communautaires dont nous parle Elisapi sont offerts par la société Tukisigiarvik,⁵⁰ et certains projets dont nous parle Rosie étaient des initiatives de Pujualussait⁵¹, un comité local initié en 2002 et opérant sous le conseil du hameau de

⁵⁰ Mot inuktitut signifiant « a place to find understanding », soit « un lieu où on se sent compris »

⁵¹ Nom inuktitut donné au comité par l'Aînée Evie Anilniliak. Il s'agit d'un mot désignant une plante de la toundra bien connue pour ses propriétés médicinales dans le traitement de blessures.

Pangnirtung, à trois cent soixante kilomètres au nord d'Iqaluit. Enfin, en plus de leur implication dans le milieu correctionnel, Moosa, Pitsula et Naomi parlent brièvement des programmes qu'ils coordonnent à titre de travailleurs autonomes pour leur communauté, grâce à des demandes de subventions ponctuelles.

4.1.2.1. Pujualussait

La mission du comité Pujualussait est « to improve the quality of life for residents of Pangnirtung and facilitate the creation of healthier and happier communities and individuals that are proud of their culture and working together to form their own destiny » (Bradshaw, 2009). Selon Bradshaw (2009), « Pujualussait works with other community and Inuit organizations as well as various levels of government to carry out workshops, classes, radio shows, support groups, and other activities that serve the residents of Pangnirtung. Pujualussait acts as an open forum for discussion and aids in the development of strategies which address the concerns of Pangnirtung residents » (p.11). Les projets visant à offrir des « opportunities for individual and community healing » se sont déroulés sur cinq ans grâce aux subventions en provenance de la Fondation autochtone de guérison. Pendant cette période, Pujualussait a contribué à la formation de quatre « traditional Inuit counselors », tenu plusieurs activités axées sur des compétences traditionnelles, offert du soutien aux conseillers et aidants naturels de la communauté et offert plusieurs « land-based healing retreats », soit des retraites de guérison sur le territoire. Un autre de leurs accomplissements est l'organisation d'une *National Inuit Trauma Conference* afin de rassembler les intervenants de première ligne impliqués dans « Inuit-specific trauma and addiction and mental wellness issues » (ITK, 2007, p.7).

4.1.2.2. Tukisigiarvik

Tukisigiarvik signifie 'place to find understanding' en Inuktitut. Il s'agit d'un centre d'amitié établi en 2003 suite à une série de consultations à Iqaluit qui ont identifié le besoin d'un centre de mieux-être, de counseling et de conseils afin de soutenir les Inuit à Iqaluit en lien avec des enjeux sociaux et de santé. Les Inuit qui visitent le centre quotidiennement peuvent participer à une variété de programmes incluant les services d'intervention (communément appelés « counselors and elder advisers »), de la formation en lien avec les compétences sur le territoire, l'artisanat, le programme de couture et le support social. Plusieurs fréquentent le centre pour la

camaraderie et la compagnie. Selon Lardeau, Healey et Ford (2010), Tukisigiavik offre « an atmosphere of comfort with the provision of traditional foods at no cost, harvested through the centre's land skills program » (site web). Le centre reçoit environ 3500 visites par année. Parmi les programmes sur le territoire, le centre offre depuis plusieurs années des retraites pour hommes sans équipement, les familles monoparentales (mères et leurs enfants).

Il est maintenant temps de laisser la parole aux intervenants que nous avons rencontrés.

4.2. La présentation des récits de pratique

La suite de ce chapitre est maintenant consacrée à la présentation intégrale des sept récits de pratique des intervenants rencontrés dans le cadre de cette recherche

4.2.1. Le récit de Dinos

Dinos Tikivik, 50 years old, is from Iqaluit. He has a lot of experience on the land, be it with camping, hunting and a member of the local search and rescue team, which he has been involved in since the age of seventeen. He has worked for the Department of Justice for over twenty-seven years, first with the Government of the Northwest Territories, then with the Government of Nunavut. Before taking on the role of acting manager for « Alternatives Homes and Camps », he previously worked as a Correctional Officer and Land Program Officer for the Baffin Correctional Center (BCC).

Who I am and what I do

1. My name is Dinos Tikivik. I am fifty years old. I am not shy about my age. Numbers don't mean anything as long as you're young at heart. I come from a long line of great hunters. My grandfather was one of the leaders in Apex⁵² and down the Bay for years and his father was too. I am named after my great grandfather Naudlak. I try to live his way. Be strong with the land, kind with the heart. He used to tell me, « I don't care if he's a drug addict or anything else. No matter the color or the skin or what they do. They are all human. They're all the same. We both cry, we both have feelings. Everything ». He would say that to me.

⁵² Quartier avoisinant Iqaluit. Site du premier village établi

2. I was born in Iqaluit at the American military hospital, which was located in the area where the Trigram⁵³ building is now built. This was of course before the *Qikiqtani* General Hospital⁵⁴ was built. At the top of the hill, at the pavilion in Sylvia Grinnell Park, there is sign that depicts what Frobisher Bay area was like many years ago when the Americans built a military base which operated under the name « Crystal Two ». My late father in-law owns the book compiled by an American, which shows what life was like in on the base. It was a period in time when the Americans wanted help from the Inuit for labor, moving stuff here and there, putting up buildings, and whatever else needed to be done. My father was asked to help the Americans but he turned them down and said no. They asked a lot of people, including a bunch of Elders who also refused. However, there was one old man named Nakasuk who agreed to help the Americans and started to help them out down at American Island⁵⁵. This is where they were before they eventually moved here to what is now called Iqaluit. Nakasuk helped them by recruiting Inuit labourers from various small areas of hunters, saying, « The Americans said they will give you this, they will give you that ». The Americans were living in the staff area, which was on federal road. The road that now goes towards the old dump, it was their runway, where even B-17s could land! There is supposed to be a World War I Sherman tank buried over there somewhere; I'd like to see it. As for the Inuit, they were living in makeshift shacks on the beach. It was in 1946, after the end of the Second World War, that the hamlet was given to Canada by the US.

Growing up on the land - learning by watching and doing.

3. Unlike Southern tradition, which always likes to see something on paper, in our culture fifty to one hundred years ago, our fathers passed on knowledge simply by doing and bringing the youth along with them.

4. As an illustration, in traditional child rearing, there are different teachings for different ages. Similar to how we are with kids nowadays, they would just let them have fun when they are young. However, when they became a certain age, it was time to learn certain skills. When her children were very young, the mother would teach them laughter, love and helping with

⁵³ Bâtiment gouvernemental à Iqaluit

⁵⁴ Hôpital Général de la région Qikiqtani. Qikiqtani signifie « Région Baffin ».

⁵⁵ Île située dans la Baie Frobisher et appropriée par les États-Uniens pendant la guerre froide.

chores. Chores for boys and girls were the same at that age. The mom would teach her young boy for the first few years of his life, until he is able to walk with his father or his uncle. Then he would learn all sorts of new things, learning by watching them. If the father realizes that his boy is not doing the task properly for example, he will emphasize or talk to him more, « you do this or you do that ».

5. The mother would do the same with young girls. For example, my mom and aunt would teach the girls how to sew, how to be clean, how to work on seal skin or caribou skin. When girls reached ten years of age, that's when they started to learn how to sew, which is the easier part. Then, you have to teach them how to make *kamiit*⁵⁶, using their teeth with all sorts of other skills and techniques. Now, that's the really hard part. They learn for example, how to cut the patterns for a seal or caribou skin parka. As they grow and learn, they are trained to do skills that are increasingly difficult, such as cleaning the seal hide.

6. It's important to realize though, that in traditional Inuit societies, it wasn't just the men and the women doing the same thing, it was vice versa. Indeed, back in the nineteen thirties, even the men learned how to clean and cut seal hide. Comparatively, if the husband died, the wife would have to feed their kids as well. It works both ways.

7. Learning some of these skills wasn't a one-day event for me. I have been learning these things since I was five years old. When I was growing up, my father would first ask my two older brothers if they wanted to follow him while I on the other hand had no choice to go. Since I was the youngest I had no say. Then again, I did always wanted to go camping back then, so I did! My first catch was a caribou. I was five. My dad let me shoot his 22.50. Back then, that was considered a powerful rifle, even more so for a five year old! When I shot at a big male, I got hit in the back of the leg. And the recall from the gun was so strong; it caught me just above my eye. That was memorable! As my dad was butchering the caribou, I was helping out by holding the leg for him, moving the meat for him. But, bringing meat home to my mom and family was simply « wow ». I felt something was starting for me.

⁵⁶ Bottes en peau de phoque. Pluriel de kamik.

8. I started grade school when I was living down in Apex. My parents were okay with me going to school because they knew the future was going to be like how it is today, speaking the white man's language and doing things like I am doing now : teaching, working with computers, everything. They knew going to school would better my future.

9. While my parents were adamant about us going to school, they didn't care if we lived without it for a certain period of time, You see, when my dad would want to take me hunting on a weekday, I would go because the knowledge had to be passed down to me. It would help my future to help feed them and whatever family I started so that was part of the teaching. For example, when I was eight I think, my mom used to send me out on a weekend with a 22 single shot, to go out ptarmigan hunting for the day, walking behind Apex. Nowadays everybody has to go by skidoo. As for me when I was a kid, I walked. I'd come back with a whole bunch in my bag.

10. Our parents wanted us to be closer to the land, to be part of the land. So when they took us out, sometimes we'd live down there for months at a time in the springtime or the summertime. We'd harvest sealskins for a month at a time for extra money. We had no other choice but to go walk and hunt in the summer time. Sometimes, we'd sleep out there and it might be days until we'd catch a caribou. These days, people tend to go on the land for day or overnight trips. When I was growing up, I was ten or twelve years old, and our family would head roughly one hundred forty miles down the bay and stay out for months at a time.

11. When I was six years old, I had to move south for two years of my life when I had tuberculosis. Back then, I was still known as Naudlak. And I was sent South with my Eskimo number: E7-2067. When I came back, I couldn't even speak Inuktitut anymore. I could only speak English. It was really hard for me. Nowadays, I am happy for those times when my brothers said no to my dad and I was the only one to go along with him. I am grateful for everything I learned from him by watching and doing. It is in me now. Part of him is in me! I was thirteen years old when I built my first *iglu*. Thanks to my experiences with my father and the years of practice, it's easier for me now and just common sense for me to build an *iglu*, butcher an animal and cut it up properly according to what the woman will use the skin for. All

these small details are important.

12. The proudest moment in my life is when I had my first-born. That's when it changed for me and it seemed like the world started. I wasn't just me anymore, just one person going out partying all the time. Starting a family was the biggest and the hardest thing for me to start. I had six kids and it was totally amazing. You live your life more with family. Having to hear the cry of a baby, having to hold the baby, having them grow. Seeing them bump their head! The memories started there, she's the one who started all that for me. And my eldest is the last one to give me a grandchild! That's powerful in itself, having a child, creating a miracle!

Land Programs : Grounded in Inuit Culture

13. Years ago, my father was also involved with Aku, running the land program at the high school. This is the program, which Matthew Alainga now runs. It was the same thing, teaching kids how to do hands-on work, like making *ulus*⁵⁷ and *qauliut*⁵⁸, which means a stretcher for boots. I'm currently trying to make a *qauliut* for my girlfriend out of driftwood, which I got yesterday. One time, my father was stuck out in a snowstorm for eleven days with a group of high school students. Some of the young guys were smokers and were getting desperate once they ran out of cigarettes. They tried smoking cardboard, paper or even drying used tea bags and smoking those!

14. What is funny in this story happened when Aku was driving ahead and my dad was at the back, to make sure they were keeping everybody in the group together. Aku had burnt his skidoo belt but because it was so windy and white out, and he didn't realize he actually wasn't moving the whole time until someone walked right by! Poor guy! Anyways, they were stuck in a tent, which had three feet high walls all around, and I think it was twenty-five square feet inside. You could sleep ten. Because it was so stormy, they had to shovel the whole side out when they woke up the next morning, because it was already two and a half feet high on the side. Skidoos were buried; they had no choice but to leave them for now.

⁵⁷ Couteau de conception inuit, couramment utilisé pour la préparation de la nourriture et la transformation des peaux.

⁵⁸ Outil permettant d'étirer et assouplir les bottes fait de peaux.

15. Everyday of that storm they had to shovel out! Luckily, they had caught a caribou before the storm hit which they lived off during the storm. They'd say drink hot water [to stay warm] Never eat snow because it always dries you up! They were very happy when the searchers came to meet them. They were forty miles out down the bay. That time, my mom made three pairs of kamiit in those eleven days. She knew her husband's boots were going to be wet so she made him a pair so that when the search team got to them, he could be handed a dry pair of boots made of caribou skin. I still have them, there in the shack. I'll never throw them away; it's sentimental stuff that I'll never give away.

16. Other communities are even starting land programs up in their schools. In Kimmirut for example, every spring when the weather warms up, they bring students out on the land to learn more about what our ancestors did or why they did it. For instance, one hundred years ago, there was nothing here. Our ancestors lived in seal skin tents or *iglus* for seven or eight months a year, even in minus 50 degrees. They didn't have long johns; they didn't have heaters, etc. There were no snow machines back then and before dogs came around, they had to walk everywhere!

17. Just a couple weeks ago, I traveled to *Ukialivialu*⁵⁹. My father was born on Chase island, but *Ukialivialu* is the area where my dad grew up, is where they spent their fall. I had to go there since it's been a year since he died. I went there for a whole day, just to respect his area. It was good and there was a sense of peace. I remember a story my late great uncle, who died at ninety-three, told me about living down the bay in the area in this same area. He was maybe five or six years old, when he walked for eight days to *Ukialivialu*, which was one hundred thirty miles away. He did this at six years old! I don't think you would see this happen now. It could probably still be done, these days it seems as though some people can't move away from their shower because they have to shower every day! Just imagine how my great uncle grew up, in his first fifty years. No showers. Nothing.

18. These land programs help people visualize what our ancestors actually did. For instance, the tools and means of travel we now use are different. Fifty years ago, Inuit were using dog teams. For example, when my grandfather went to pick up my grandmother, my mom's mom, in

⁵⁹ Lieu aussi connu sous le nom de « Allen Island ».

Clyde River, they came back here to Iqaluit by dog team. Just imagine that, thirteen kids on the dog sled. You should see the pictures! Forty years ago, Inuit were using snow machines without a hitch so they would use ropes to tie their load to the machine. Thirty years ago, they started using wooden hitches for the *qamutik*⁶⁰. And maybe, twenty-five years ago or twenty years ago they started making boxes. Compared to other places such as Arctic Bay, Resolute or Grise Fjord, where they still use rope, instead of steel hitches, this area of Frobisher Bay started making boxes and steel hitches pretty early. Now they are slowly being introduced higher North.

19. Some of our traditional skills are still passed down through generations. Take Iglulik for example, which is probably the youngest community in Nunavut since it was founded in the last 1950s. Many community members were involved in the making of the film *Atanarjuat*. Among the women who made the traditional clothing for the movie, many were young ladies from the community. It is a fairly young community up there and that is why their culture is still pretty strong.

Correctional Land Programs

20. I am currently the Acting Manager for the Alternative Homes and Camps for the Justice Department of the Government of Nunavut. I previously worked for the city before I started Corrections. I mainly got involved because I wanted to help and also just try something different. I have worked within the same department of justice for the last twenty-seven and a half years and have really enjoyed it. I know that my work helped over the years. While I am no longer directly involved with the inmates on the land, I did work for the land programs here at the Baffin Correction Center (BCC) for a period of six years.

21. When I was working on the floor at BCC, I was not just a guard; I was there for them to talk to. And whenever an inmate was crying, I ask them “What’s the matter? Are you okay? Let’s go for a talk”. I’d take him out. Some of the staff and deputy warden didn’t like it that I let the guy smoke in the enclosed area but you know, that one cigarette that I gave him, broke the ice between us and he felt safer to let his issues come out. Using something that you are not supposed to, to help. And from those, that I had that strong connection, which initially started by

⁶⁰ Traîneau de conception inuit employé pour déplacer une charge.

giving them cigarettes, three percent has never come back. Seeing that, I know that I did my job, which is a good feeling.

22. Now, as Acting Manager for the Alternative Homes and Camps Program, my role is mainly trying to get inmates out on the land. I coordinate purchases to meet the practical needs of my land programs, such as buying materials to make *qamutik*⁶¹ boxes, harpoons, *ulus*. My role also includes traveling to different communities for camp inspection, to make sure they are meeting certain safety and health standards for insurance purposes and so on. This is why I traveled to Kimmirut⁶² by snow machine this winter and will likely go to Baker Lake⁶³ and Kugluktuk⁶⁴ soon.

23. Correctional programs aiming to get people back out on the land started up in the 1970s, back in those days when the old BCC was still set up in trailers and when we used to have male and female inmates together. The old BCC was located in the general area now used for the Toonik Tyme uphill climb race. The original building is still at the back of the more recent BCC building. Back then, the cells were totally different than the current ones, as they were simply rooms with mere latches, Allen keys and big locks. Also, the staff wore whatever they had whereas now they wear uniforms.

24. There is a nice old movie named *Asiqvaktiit*, which means ‘hunters’ in Inuktitut, which my land program guys have a copy of. This film captures moments from the first land programs with male inmates at BCC. It was one of the inmates who put it together, narration and everything. The majority of the people that worked with the inmates are residents of Iqaluit. Since my father, worked the BCC land program on contract for a while too, there is a very short clip of him in it. You can probably order it from the National Film Board of Canada. They have lots of film about Inuit there.

25. Essentially, the goal of our land programs at Corrections is to give our knowledge back to

⁶¹ Traîneau de conception inuit employé pour déplacer une charge.

⁶² La communauté la plus proche d’Iqaluit, située à 160 kilomètres.

⁶³ La seule communauté située dans les terres du Nunavut et non sur le bord d’une rive.

⁶⁴ Communauté nunavoise la plus à l’ouest.

kids or adults who weren't given the chance to learn hunting among other skills. We want to give back to participants what they've never had or didn't have the opportunity to learn from their parents, uncles, aunts, mothers and so on. We try to give a piece of that back to them.

26. A high number of offences in Nunavut are drug and alcohol-related. Now there is a project to open up a liquor store in Iqaluit. Regardless of either way you go about dealing with alcohol regulation, there is still going to be bootlegging. In the case of the stores, at one point they will close and after hours, the guy who can't get alcohol, is still going to want to buy from a bootlegger. Similarly, when you are only limited to one or two cases or one or two bottles a month, what will happen if this amount runs out in the first week, or the first day? Where are you going to turn to? Of course the bootleggers are still going to profit.

27. When inmates are at BCC, they can access the men's group for sex offenders, the drug and alcohol program or maybe even the family support group program if it is up and running at the facility. For example, there used to be a lady who ran a program on how to do a good parenting job but she has since moved to Rankin Inlet for a different job. So we have no one doing that right now. On that note, availability of certain programs will depend on staff, inmate interest, classification department recommendations or court appointments. When the court appoints an inmate's participation in a program, this means they are obligated to take part and must follow through in the program before their sentence is over.

28. Generally speaking, a male inmate will apply in order to join our land programs. The BCC's classification department will then proceed with a background check on the applicant. He will generally be granted permission to take part the land program if he has not committed a serious offence that would prevent his participation and doesn't have a weapons offence or a firearms restriction. Consideration will also be given to whether or not he would benefit from taking part in this program, being on the land and speaking his own language, rather than taking part in other programs available at BCC.

29. In some cases, an inmate may be given the option of going out on the land program right away or his immediate participation in the land program might be appointed by the court. If it's a

brand new offender, we usually try not to keep him there at the facility because we don't want them to get « institutionalized ». In other words, we don't want them to become « part of the crowd » at BCC. We try to get them out in a program pretty quickly because that's what the word 'Corrections' means : we want to 'correct' their background. There is a risk that if they stay at BCC for too long, they may start making friends 'inside' with people who have been there a long time. We want to avoid that. For this reason, the court may appoint the new inmate to the land program, but it's also to further his knowledge as a hunter or provider.

30. The participants who go through the Department of Justice's two-week land Programs and Alternative Homes and Camps Programs are inmates⁶⁵ from the Baffin Correctional Center (BCC). Due to the profile of our inmates at the moment, we are limited with who we can send out on the land at the moment. That said, the land programs that are happening right now are with young offenders and we are about to start up a new one with female offenders. This may include either a seal-hook or *ulu*⁶⁶-making program, skin stretching and more traditional healing with another leader or officer from BCC.

31. We do allow our guys to handle a rifle and shoot an animal in our program. It's probably the only prison in the world that gives inmates rifles. It's pretty unique. The program at the Young Offenders facility operates with certain adaptations because their clientele, ages 12 to 18 years old, is restricted in using firearms. Our guys aren't. In that specific program, it is only the land program officer or the youth officer who is going out hunting with them, who will handle the firearm.

32. I personally find that the inmates at BCC respect and listen to the elders more than the youth who are sometimes a lot harder to handle. Our generation is easier to work with because they're the ones that grew up and had a sense of knowing their parents. With kids and seventeen, eighteen years old now it's totally different. There are there, completely loose out there, there parents don't have control over them. They want this, they want that, they are more spoiled; it's hard to control them. They tend to get into trouble more and get involved with drugs and alcohol.

⁶⁵ Incarcération pour une période de deux ans et moins.

⁶⁶ Couteau de conception inuit, couramment utilisé pour la préparation de la nourriture et la transformation des peaux.

Some of them do learn faster than others but, again, it depends on the individual. My generation grew up with very strict parents. My parents were very strict and I am happy that they were.

33. I was working as a land program supervisor for about thirteen years when about seven years ago, I was asked to work on the project of creating resource material for our Inuit Cultural Skills Program. When I accepted this task, I was informed that I would be working with Moosa Akavak, an old man who operated one of our Alternative Homes and Camps program, as well as Paul Nuyalia, who you've already met for an interview. I used to work with Moosa all the time teaching in the land program even before we had the new garage facility and this resource material. I personally didn't want to be always prepping resource material off hand, so over a period of three years, a group of us started creating a document, on learning and retaining surviving skills. We asked elders questions about what was used for different situations and learnt from them.

34. This resource material is called 'Inuit Cultural Skills Program' in English. Saying the program name in English conveys the idea differently than when we are saying the title in Inuktitut. The Inuktitut term we use is more powerful: *Pilimasaqniq*. It is an old word. Whereas 'asiqvaktik' is the term just for a hunter, 'Angunasuqtik' is just a "man-hunter", "ataata" is a father, *Pilimasaqniq* is everything: being a father, hunter, provider, and survivor. It's all of those, in one word. *Pilimasaqniq* is everything.

35. Our objectives in developing this resource material, are described here in our binder, participants will be able to :

Understand their background and culture, learn and develop confidence and sufficient mastery in traditional skills, develop pride in themselves and the Inuit Culture, support their families and the community upon return to their home communities, avoid getting into harmful activities upon release from incarceration (Akavak, Tikivik & Nuyalia, sd, np).

36. By using the broader term "activities", what we mean is avoid getting back to drinking, starting drugs or becoming a drug dealer, break and entering, hurting people.

37. Here, let's take a look at the introduction :

This instructional booklet is developed for classroom use, and on the land instruction of learning and retaining traditional and modern survival skills for both inmates and Correctional Staff that have been designated to the Inuit Cultural Skills Program.

Let it be understood that once the inmates and staff have taken this program, they will have to keep practicing what they have learnt. Learning to retrain survival skills is an ongoing experience where if you do not practice it, it could be lost.

In order to become more proficient at survival skills you have to keep your travel companions and those in your care safe, if you were caught in a blizzard or if someone falls through the ice, you will have knowledge to help them. They will depend on you, the same way as you will depend on them (Akavak, Tikivik & Nuyalia, sd, np).

40. Just like I did and continue to do with the search and rescue team when someone gets lost. I have no choice. I'll go out of my way, even if it's at one in the morning. I will pack my stuff and go for a search maybe for twenty four to thirty six hours. I know that that person will do that for me if I needed help. I give back to them.

41. Anyways, in my opinion, this last paragraph in the beginning of the resource material sums it up really well. It reads :

The combination of the modern technology and Inuit knowledge if used properly can be a very rewarding experience and the knowledge you learn from both cultures will save lives. (Akavak, Tikivik & Nuyalia, sd, np).

42. Nowadays, being able to work with *Qalunaat*⁶⁷ is so very important. In other words, there is not supposed to be any negativity. We have no choice but to work together now, like I do with my supervisor.

43. So, in this binder, we've compiled contains all kinds of information, activities and detailed lesson plans on traditional knowledge. Everything is in there. All the knowledge to pass on is broken down for the instructor who will teach it: philosophy, history and present day, trip preparation, safety, survival skills and so on. The program length will differ depending on what the land program officers are trying to teach. For example, if they want to cover the entire book's content, it would be a six-week program. If it's just a basic program for the guys at BCC for a

⁶⁷ Mot inuktitut désignant les « blancs » et plus particulièrement ceux qui parlent anglais.

couple of weeks, then they will teach a shorter version and it can be a two-week long program.

44. There is first a facility-based component in which we cover all sorts of important skills and knowledge including reading the weather, land features and rivers for safety and navigation. For survival skills for example, we'll use the white-board to draw how to build an emergency shelter, a full *iglu*, or half-*iglu* that you cover with a tarp. We'll cover snow machine mechanics, packing the *qamutik*⁶⁸, as well as what clothing to wear and what amount of gear, food and fuel to plan for according to trip length.

45. They will also be taught how to find a seal hole on the ice and learn to make things like a *qamutik*, seal hook or harpoon. Take for instance the harpoon : There is a big difference between buying one and knowing how to put one together. You give them pride. You have to. When they are making an *ulu* or a harpoon, you don't want to do it for them, but you show them how to do it and at the same time you explain to them why we do it a certain way according. Basically, the idea is that after participating in our program, they will understand why Inuit tools are built, balanced or tied a certain way and as a result, they will know how to fix and tie things properly.

46. After completing each section, we generally take the group out on the land for a practical session, teach them practical skills such as reading snow, recognizing land and reading tracks. The length of that land trip, can range anywhere from a day trip to five days, depending on the weather, what the conditions are on the ice, the abundance of the animals and ultimately, what they want to teach. While we do have a curriculum that we developed, we do not necessarily follow it in a certain order, as it's more important to do with what the weather and the seasons give us. At this time of the year⁶⁹, there are ptarmigan, beluga and seal. We don't really catch caribou now because they have fetuses in their bellies. We let them be and that will just create more animals for us in the future. When they are talking about tracking animals, they are going to go caribou hunting. When they come across a track, they will say what kind of track that is, female or male.

⁶⁸ Traîneau de conception inuit employé pour déplacer une charge.

⁶⁹ Entrevue enregistrée au printemps 2013.

47. When we go out on the land, it's not just like we are going out there, *go, go, go* and coming back. It's about survival skills, sharpening your mind and the visual image you have of the landscape. These days, people travel with the GPS, but your memory is your best GPS. We teach to always look back behind you, so that as you travel you recognize the rivers, hills and rocks, everything. The land program officers will also teach them to recognize snow patterns shaped by the prevailing winds that can help orient themselves on the land, which can be useful in a survival situation. All in all, what we will teach will also depend on where our participants are from. If the inmates are from an area that is difficult to travel in, we will focus on teaching them the knowledge of the land, land skills, all this.

48. We cover various survival situations and discuss how you need to improvise using your own ideas. We call it, *Qamuqtukanik*. It means that your head is always ahead of what you need to do. It's a man's thinking : what else can I use? For instance, if you run out of naphtha, you can use the traditional oil lamp, the *qulliq*. You can also chop up the wooden cross-pieces on your *qamutik* and start a fire. If you need a nail you can hammer down a key! Small things. The inmates were always surprised to learn what they could improvise with.

49. We do see a higher level of preparedness in people who've come through our programs. Take for example, one of our participants who, after this release, survived 5 days on the land in January, at -52 with the wind-chill. The key land and survival skills he learned with us during the land and the outpost camp program meant he knew how to orient his sled the right way in order to be sheltered from the prevailing winds and how to ration his fuel in the daytime and use it at night when it's colder. Even this experience didn't stop him as he was out again a week later and caught a polar bear!

50. Out there, the learning is mostly by watching and non-verbal, very much like how I learned from my dad and my uncle. When participants don't understand, that is when we start talking. We will generally try to speak in our native language but that will also depend also on where our guys are from. For instance, if one of them is from Cambridge Bay or Kugluktuk where they've lost most of their native tongue, we have no choice but to speak in English when addressing the whole group. Still, we try to teach them Inuktitut words again, and sometimes

they realize or share with us that they use those same terms back home too. For example, when people ask where you are in summer time on the radio, we always say the place name and they know exactly where we are. We say "*najutavi illuanī*" which is "I am on the other side of where you are". Or "*nigiani*", south end. It's just how you say it.

51. When we are teaching about harvesting animals, it's not just about going out hunting and coming back. When you are out there and you catch an animal, you respect it and don't waste anything. You bring it all back. If we caught animals when we led overnight trips together, Moosa and I would teach our group of inmates how to butcher, clean and how to prepare them properly. If they were planning for the caribou hide or the seal skin to be used, in the evenings, we would show them how to cut it and also explain why it's cut a certain way. There are totally different ways to skin a caribou whether it's for a ground sheet, clothing, mitts or boots. For example, when the legs of the caribou are going to be used for mitts or for boots, the skin has to be cut a certain way. The same goes for when the skin will be used to make a parka. In that case, you will have to cut out the white strip located on the caribou's belly. While many of our participants learn a lot with us out there, we learn from them too, both from their mistakes and ours. The learning does go both ways and the skills are very handy for everyone.

52. There are also specific ways to butcher an animal. Some people just cut the short ribs off, the legs, the head and that's it. They leave the whole rib cage full or the leg long with the shinbone and whatnot. When I butcher an animal, I personally won't do it that way. This is how I do it: I take the tough tissue off and cut the ribs in two pieces. I will not hammer it with an axe. Instead, I take it right off the bone, from the joints. I then cut every backbone, piece by piece into bags. I do the same thing with the ribs and the neck bone. I cut all that off either for stew or for eating. I split the caribou's head and take the tongue and cheek bone out.

53. Also, there are certain parts of the animal that women eat so you try to make it presentable, so that they'll be happy when you bring it home. And you respect your wife and your kids by cutting it all up in little pieces right away and putting it in little bags. With the way I butcher the animal, the woman will have nothing more to do with the meat, she can simply put it away for eating some other time. Doing all this in this way, that's showing your love to that lady.

That way, she won't be tired from having to deal with the meat. This is providing. Nothing is wasted in the animal. It may seem like small details but it makes them smile and they are proud of me for doing it for them. Also, I am proud to be able to do that for them. I feel like I do my part with these little things. And to do this, you just need patience.

54. Talking about patience, back in the day, Inuit stood there for twelve hours waiting for the seal to come up through its breathing hole. You can watch videos from the *Netsilik* series⁷⁰, and see this. However, patience is what a lot of these guys who come in our program do not have nowadays. So this is what we are teaching them, "What's half an hour of your time, with me?"

55. In the evening, we don't just bring back our catch, eat and play cards. First off, we'll chat about what they learned that day, what their mistakes were if they made some and how they can do things differently. Over the course of program, we discuss their crime and the reasons for their incarceration. We talk about some of their triggers, why they acted the way they did, and we explore some of the choices they can make in their lives when they head home. That is, if they are heading back to their community. We may discuss their substance abuse problem if they have one and also talk about the way they treat their wife and kids.

56. To talk to the guys, we may choose to use the *Inuit Qaujimagatuqangit*⁷¹ cards that a woman from Rankin Inlet gave to me, which we've added to the resource material binder. These cards have everything in them. For example, we might pull out the family card and talk about family.

57. Family is not just your close relatives. My uncle is my family. His kids are my family. My grandfather's great grandkids are my family. That is how close-knit we are. Family can't just be your siblings; it is everybody around you.

58. We encourage them to show respect to their parents, peers, uncles, aunts or whomever they grew up with. In the past, not only the men needed to have patience, the women did as well.

⁷⁰ Série disponible chez l'Office National du film.

⁷¹ Savoir inuit.

We talk about how when Inuit still lived in *iglus* or tents, women were doing all the other work : watching the kids, feeding them, making clothes, cleaning the tent, getting water, cooking food, more than what the man is doing. But the man had his parts too : loving the kids, feeding their family, butchering the animal, and walking long distances for the animal. All of that.

59. Men and women both had an equal share of what they had to do. Thus, we talk about this with the inmates and try to help them realize they must show respect to their wife too. She's done all of this and if she weren't here, he wouldn't be here today. That's what we tell him. She's the one that watched you when you were a baby, she's the one who changed your diaper when you pooped your pants or peed. She's the one who fed you or cooked for you all day, or she's the one that cared for you when you got hurt or someone bullied you.

60. Working with this clientele can be challenging because some of the inmates get pretty closed as if they were putting up a wall between you and them. But when you start breaking the ice slowly, it makes them release their pain and it would become easier when they realized that we really do listen to what they say. It's definitely a lengthy process to do this kind of work. Much like the inmate, you need to be patient, as change will not come overnight or from snapping your fingers. You have to wait [like, waiting for the seal]. It seems to be easier for those of us who have worked on the floor for a while to work with them in the land program because then inmates and staff know each other and have established mutual respect. These inmates have feelings too. They bleed and get hurt like you and me. They just made that one mistake when they were drunk that one night when they slapped their wife around.

62. One of the struggles for released offenders when they return to their community is that it is harder for them to get a job. Mind you, it will be difficult for them anywhere in Nunavut or Canada. Period. Still, most of these guys are completely unaware that they can try to get a pardon. This is one of the reasons that we have community corrections people, in order to help our released offenders to find employment. Even though it may mean just starting out at the Northern⁷² as a cashier, stock boy or janitor. It's a start and then you can work your way up. It's the same process, as with a hunter, you have to have patience. For example, hunting caribou is

⁷² Nom employé pour faire référence au Northmart, un des magasins d'Iqaluit.

harsh this year. I have been out on sixteen trips now and I haven't caught a caribou since last march. It's hard but it won't stop me. I will eventually. Just got to have patience. Again, as a man, you have to have patience again.

63. In general, participants are pretty amazed with that they learn through this program. For instance, when we show them old videos from the 1930s, they see that not one of the men is fat. They were all lean and they had no choice but to walk because there are simply no snow machines. And some times, inmates go through culture shock. Because in comparison to these men in the films, some of the guys who start off in the program don't even know how to tie a rope or anything like that. We even had a sixty-seven year old man from Baker Lake who, when he was being taught to make a seal hook, didn't know what that was, because he is from an inland community! When we caught a seal and cut it up he couldn't even stand the smell he went outside! It was too strong for him. There are a lot of different culture shocks that inmates may experience. But still, they are willing to learn. I mean, it's better than sitting at BCC looking at four walls all day. At least they are out there being taught something and going out on the land, getting fresh air. They are happy with that.

64. When inmates complete the two-week program, we will again ask them, "What did you learn during this whole thing?" We may discuss our initial observations and how we've perceived them throughout the program, from beginning to the end. We'll also revisit the new land skills they have developed and the knowledge they have gained. We'll say, for example, "From what I saw, before you didn't even know how to turn on a stove, you didn't know how to put fuel in the stove, or you didn't even know how to tie the rope, on the *qamutik*⁷³. Now that you finished this program, you have some knowledge now. You know how to tie a rope, turn on the lamp and the stove, change a skidoo belt, read the snow, the sky or stars".

65. All that said, land programs are not just about practical survival skills, staying warm and building shelters. It's about training the mind to concentrate, to never give up and to be patient and resourceful to solve problems. It's also about how you perceive life.

⁷³ Traîneau de conception inuit employé pour déplacer une charge.

Longer term stays in an Alternative Home and Camp

66. Generally speaking, after participating in the Inuit Skills and Cultural Training Program, the inmate may access the Alternative Homes and Camps Program, which is the program that I now manage. This program used to be called “Outpost Camp” but its new name better reflects the reality of the program and now simplifies administrative procedures for setting up programming contracts for BCC inmates and Young Offenders.

67. In this program, the BCC inmate will spend longer periods of time on the land learning from respected community members, at their outpost camp. As for when young offenders placed in this program, it is slightly different, as we have no choice but to have them stay in school during the week. In this case, the family will take them out hunting on the weekend. Anyhow, the inmate will be spending time in the operator’s family home in the community, where he is taught many things : how to cook, how to clean, how to be a sibling, and whatever else he can see and learn from the couple and children in the families they are placed with.

68. The operators might be elders, but they don’t necessarily have to be. For example, our camp people in Baker Lake are the same age as me. They are young, but they are a family. Being a family is important, so is their knowledge of the land. It is very good that these programs are lead by a husband and wife team, because the inmates see a positive mother and father figure. The kids play a role as well, and often follow them on the land.

69. Our programs operators do not have a criminal background, and are not heavy drinkers. They are all great hunters, they all are. Out on the land, that is where inmates learn how to hunt, travel, how to fix machines, etc. They get to experience different traditional hunting techniques and a different hunting area then the traditional hunting grounds they are from. For example, the main diet in Baker Lake is mainly fish, caribou, rabbit, geese or snow goose. Kimmirut is quite similar with some differences; it is mainly seal, fish, and caribou. Iqaluit has pretty much the same thing, but the scenery is different.

70. A point often overlooked is that every individual has different hunting techniques. This is connected to the fact that we come from different places, live in different sceneries and

landscape, come from different families who have different ways of thinking, and all that. Small things. Each hunter had a different way to use his harpoon. For instance, my harpoon is different from my co-worker's. He will build his, according to how he wants to use it or hold it. Same think with a seal hook; the way they will make the grooves for the handle will vary.

71. Also, just like I have my own hunting techniques coming from my family, our different outpost camp operators have different ways as well. It comes from how their parents preferred cutting up the seal and preparing it. Some may prepare the seal being dipped in salt. Some may prefer the guts being left in so that the smell and taste would be stronger. The elders sometimes like that taste. Others like it to be all chopped up and ready for a pot. Every one is different.

72. In any case, to access the Alternative Homes and Camps Program, the application process is pretty much the same as for the shorter land program. Again the inmate is assessed : background, sentence length and whether or not he will benefit from going out and learning new things from the outpost camp. We may decide to send him to a different community if it is judged that he has too much family in one area. While the inmate is still taking part in this program, he can put in a request for temporary leave in order to take part in a different program. While my decision to approve or not the request depends on what's available at BCC at that time, I would look at his classification and schedule and consider it.

73. The number of inmates placed with the Alternative Homes and Camps Program will depend on the availability of beds. There are currently sixteen spots available in three communities : Iqaluit, Baker Lake and Kimmirut. Kimmirut has three operator teams. As for the range of time spent in the program, this will depend on the inmate's sentence. The longest we had anyone take part in that program was almost two years. He didn't want to go home anymore because he felt that this was his home.

A meaningful experience

74. I do miss being involved with the inmates as a land program officer. I could see that it was helping them from all the questions they asked and the look in their eyes, even more so during the practical component of the program on the land. They'd be asking us, "When are you

coming back to teach us?” “I missed your way of teaching”, or commenting, that they missed our smiles and the way we went about talking to them. Small stuff.

75. Being there on the land, just being there, that’s the healing part. So is learning these skills. In a way, this is traditional healing for us because it’s healing for us just to be out there on the land and to practice the skills we learned from our fathers, uncles, aunts, mothers and everyone else. Seeing, using and retaining these skills, that’s what we are doing. It is definitely a whole different experience than sitting at home, changing the channel, playing hockey or drinking.

76. I see people gaining pride from the cultural stuff they are learning and doing. When an inmate has the opportunity to shoot the animal, they were so proud when they caught one! There’s that certain feeling you experience when you catch your first animal and for many, it might be the first time they ever catch a seal, caribou, ptarmigan, rabbit, or any other edible one. Perhaps even a wolf! Anything! I would see it in their eyes and would know what they’re feeling because I have had the same experience of catching my ‘first’. Because I can relate, I obviously joked around with them and made them smile. They would be so happy about it that sometimes I would let them use the satellite phone to call home to share with their relatives, « I caught my first caribou! ». It makes them proud.

78. One benefit I see from land programs is that inmates are showing more respect towards their families when they return to their communities. It’s part of the healing. I remember a guy from up Island, who came to the program with limited knowledge. He was in a situation where he had sort of been pushed into taking part in this program. When we started teaching the program, he was asking questions all the time and by his third or fourth week, he was taking a lot of initiative and didn’t have to be told anymore what to do.

79. By the time he got to the outpost camp⁷⁴, he learned a lot of things to be a better person to his wife like for example in the way I described before. This guy used to beat up his girlfriend and used to be jealous all the time. Now, he has no problem leaving her two to three months on

⁷⁴ Programme maintenant connu sous le nom d’Alternative Homes and Camps Program

end when he goes off shore for work on the shrimp ship. He trusts her and has never come back to BCC.

80. It's small things like that. I mean, it might be three or four guys out of fifty but you did your job with those three, bringing them back to society and now they are providing for their community. They are not just providing just for their family, but for the community. That's what we try to teach in the program: Giving back to the community. Gaining your respect back from the community so that the community will pull you back in and let you be part of it again. Our program prepares them for when they are released and sharpens their hunting skills not solely for his benefit, but for everybody's.

Plans for the future

81. I am thinking about proposing to the Arctic College⁷⁵ to contract me out to run a similar program when I retire. We could cover in the Inuit Cultural Skills Program curriculum, survival skills or GPS training.

82. I believe that land programs can work with indigenous peoples coming from different parts of the world. From the Native peoples of the Whitehorse area where there are trees, to the desert Aboriginals of Australia or even the nomads in Africa, it could be the same kind of program, but would be different and according to their land. Their land is different from ours, as are the ways they hunt, set up their traps and track animals. For instance, you're not going to ask me to go to Hawaii and show you where to go! I can't since I don't know the place! In like manner, you won't see somebody from Thailand come here and show me how to get to my camp down the bay. He won't know where to go. It's the people in the area who hold that knowledge. Nonetheless, they would tell you the same thing and in the same way in a land program. Learn the land and learn about the animals. Respect the land and respect the animals. Only catch what you need. Don't over catch. You don't want to spoil it, right? Our cultures might be different but they all say this.

83. Among some of the challenges in running land programs, we can be concerned about

⁷⁵ Collège local du Nunavut qui dessert vingt-cinq communautés par l'intermédiaire de cinq campus.

whether or not we are getting through to the inmate. Is he learning from us and is he going to retain any of the skills we are teaching him? We wonder if he is going to provide for his family or the community. Essentially, we give them what we can and then it's up to them to make the best of it when they go home. It won't work until they try. You learn from their mistakes and you correct or improve it after. This is pretty much our way. That is what the meaning of « *ekajuqtuk* » is, helping. That is what it is for us anyways. Always. Being there for somebody, regardless of if it's you, my co-worker, my girlfriend, my child, my granddaughter, anybody. Just like I am helping you with this project. If we are talking about Corrections, we could say « *Ekajuqtuvik* », a place of help.

84. All that said, even if I just helped one person, I am happy. I was working directly with inmates within land programs for about six years. In that period, I probably helped twenty or thirty guys who have never come back. In my perspective, this is very good and is a good percentage. If I help just that one person, I did my job. I do still get letters, emails or even messages through Facebook from the guys thanking me for a talk we had, or what I did for them ten or twenty years ago at BCC. People have shared with me how their experience in the program has helped them change their lives around and many of their relationships. It's changed how they treat their wife, kids, their neighbours or even the government. For me, it's the small things like those that tell me it's working. Some now have good jobs in their communities; some have more kids now or even grandkids. So, I have done my part. I am proud to be able to see that the land program helped them.

85. I hope all the information I gave is useful to you or your project.

4.2.2. Le récit de Rosie

Rosie Kilabuk, currently works a self-employed consultant with organizations in various Nunavut communities. Rosie was born in Pangnirtung but lived with her family in a camp in Illungajut for the first few years of her life. Although she's had to move to Iqaluit for educational and family reasons in the past, she lived in Pangnirtung, for the most part of her life. She has over twenty years of experience in the field of Education and was involved in starting up the school's annual spring camp for students. Having worked as a classroom assistant earlier on in

her career, she went on to be a teacher when she completed her teacher's diploma from the Nunavut Teacher Education Program. From 2005 to 2010, Rosie coordinated projects, including land-based activities and retreats, for the local Pujualussait Committee, a community-based group that provided healing programs for Inuit in Pangnirtung.

1. My name is Rosie Kilabuk. I was born here in Pang, raised here and I lived my whole life in Pangnirtung except for the first few years, when we lived in a camp *Illungajut*. Granted, I spent a year in Iqaluit, and lived there a couple times, but Pangnirtung is my home. I did my schooling here in Pang at Attagoyuk School. Since back then, there was no grade ten, eleven or twelve, grade nine was the highest grade you could achieve here in Pang.
2. When I finished school I applied for a job as a classroom assistant. This was my first job in the school, and I later went on to get my teaching diploma with the Nunavut Teacher Education Program (NTEP) in 1989 and 1990. Back then, we could do a few field-based courses, so I did these in different communities and went to Iqaluit in my final year to attend the NTEP.
3. I then worked as a teacher in Pangnirtung and altogether, I spent twenty years as a teacher. During those years, we started a land program, which has been called Spring Camp. We tried to get every student out on the land every spring. I think there were five of us when we started the land programs at both schools.
4. In the Spring Camp, students got the opportunity to experience being on the land, and learn about what to bring, what to wear, what to catch, learn about the animals, how to fish, etc. The older students would do more overnight trips so we had different activities. Sometimes, even just walking on ice, or *Sijja*, which is rough ice, was a learning experience. Without these camps, some students don't get the opportunity even just to be outdoors for a day or to see a fish, an animal, a bird.
5. Usually, Spring Camp took place just past *Nasajua*, or consisted of day trips to *Avataaqtu* where most people like to go fishing. Parents were always welcome : we would always invite and encourage them if they wanted to come along because some of them don't have skidoo or

qamutik.

6. While the spring camp I helped start up in Pangnirtung has changed over the years, it continued on for the last nineteen years until last year. There was no spring camp last year because there was no more ice very early in the season. I have always been a supporter of the spring camp for students and am very happy it has run for this long. Hopefully it will continue in the years to come.

7. I left my teaching job when my husband got into politics and we moved to Iqaluit. There, I taught Inuktitut as second language at the Nunavut Arctic College.

8. When we came back to Pang, I worked for five years with Pujualussait, a local project, under Aboriginal Healing Foundation. I guess there was funding available through Aboriginal Healing Foundation resulting from residential schools. A committee put together the funding application and I think it took several years for it to get financial support. I wasn't involved in the beginning, but when there was a job opening for language coordinator I applied for that.

9. I had lost my son to suicide in 2002, and was struggling in every way. I knew I had to try to get on my feet, so I applied for that position. I was successful and we worked on different language projects for the first year until the Aboriginal Healing Foundation Project started. I worked there for five years.

10. Since that project ended, I have been self-employed and now work with different groups as a consultant. For example, I sometimes do some work with the *Ilisaqsivik* Society in Clyde River.

The land : a refreshing place to reconnect to our soul

11. We have always camped as children and I have always enjoyed being outdoors. I am not sure how you say this in English, but even when our family move from the land to Pangnirtung and got a house, when I was growing up, I don't think that we stayed in the house. We had to be outdoors or camp for a month, so this has always been part of who I am. Even when I was my

very dark period, one of the teachings was that I go out to get fresh air. One of the ladies told me to go out and get fresh air even if it's just for a short walk or to be outdoors for a few minutes.

12. When we are in a house or in the community for a long period of time, there are all kinds of distractions, such as events, family or community issues. I think we can only hear, do or feel those things for a certain period of time, before it gets too hectic. I think our bodies, our minds and souls can only take it for so long. I think it can steer us in many directions. I think going out on the land, can help us get a break from everyday issues, from community issues, and from family issues.

13. I think going on the land is very important. When I go out on the land, there is nothing like it. It refreshes me. To be out on the land, there is a connection to nature and a connection to our soul. On the land there is beauty: the peace, the stillness, the quietness, the nature, the serenity, the animals and the language, I think they reconnect us to our soul.

14. Even our language is different out there. When I am always in the community, I don't hear the same words and vocabulary as when I go out on the land or go out camping. In other words, when I am in Pangnirtung, I don't live close to the water, the tide, the rivers, the lakes, the plants life, the rocks, the shapes, so I don't hear the words associated to them. However, when I go on the land, there's the water, the different waves, and the weather. Even waking up in a house is different than waking up in the tent or cabin because of the words we use; things are different, so even when I am here, I don't hear those same words I hear when I go out on the land or go out camping. On the land, I hear different vocabulary. So in all aspects, this is part of the beauty of the land. It gets us moving in a different direction. That's how I see it.

15. Hearing these words has a very positive effect on me because a lot of the Inuktitut words my parents and my grandparents used I haven't passed on to my children or grandchildren because life is different. I try to connect them back to it when we go out but my life is very different than my parents' because I went through schooling and I learned a little bit of English and my thought process is different. My actions, my thoughts are different than theirs.

16. Also, even being in here, my sewing tent⁷⁶, it's different. Here it's a little bit quieter, the lighting is different, and the quietness is a little bit different here, compared to my house. I come here to sew, just to connect my thoughts and even just to sit here and do nothing. I think it energizes me after.

The land programs : a retreat to heal life issues

17. Through the local *Pujualussait* project, we delivered different types programs, some of which involved going on the land for retreats. I can say the Elders are wise people because even with no formal education or training, the strength and the wisdom that they have is, I think, beyond what we can expect. I have been very fortunate to see the professional side and the Inuit way work together. I was very fortunate to work on that project.

18. For these retreats, we would go to *Sannirut*⁷⁷, where the cabin is, and the focus was more on Healing sessions. Our target group could be specific, for example a women's retreat or a youth one. Otherwise, when it was for anyone in general, it was open to the whole community. We would then advertise on the radio saying that anyone from the community can sign up to join if he or she is interested in going to *Sannirut* to spend a week just to work on themselves with a facilitator or someone local.

19. In life there are all kind of issues : loss, grief, divorce, surviving as a mother or father to suicide, addictions, residential schools, violence, and disconnection - all life issues. I think most people go through some kind of struggle in all aspects of life issues. For example, life was wonderful until I lost my son to suicide. I did not know how to cope, how to be a functioning individual and the loss changed who I was, because how could I go on without my son? How could I continue life without my son? I didn't know how to cope, what to do, what to say, how to be a mother again, how to be a wife because it was so traumatic. I had to re-learn how to live again, basically.

20. Attending those different workshops, either cultural or on-the-land or healing workshops,

⁷⁶ La tente de Rosie est installée sur une plateforme et structure fixe juste à côté de sa maison.

⁷⁷ Nom d'un site de campement situé dans le fjord de Pangnirtung.

is where I started to get a little bit of my strength back so I knew I had to get well for the sake of myself, my husband and my children. I was a coordinator, but from the start, I attended different Healing workshops as both a participant and a coordinator.

21. The way I would explain a « healing workshop », is that it's simply letting thoughts into words, talking about your issues, your struggles, your everyday battles. To me, it is simply talking about how you feel rather than keeping things in your thoughts. It's important to talk about what you feel, what thoughts, struggles and battles you have because when you are in that deep pain, you cannot see even the smallest positive thing.

22. Personally, I had to find a way to see a little bit of light because when you are in the darkness, in a dark place, you cannot see even the very small light or hope because you are in such a very dark place. I have seen other survivors - there are a lot of people who have lost their children to suicide. I thought it would never happened to us but it did. I made a decision to speak about it, because I knew I wasn't alone.

23. In the beginning, I think it was difficult to even say anything because it was so painful. When I first started talking about it, I would just bawl out, crying. There were a few times when I couldn't even catch my breath. It seemed like even though I wanted to say how I felt, when I started vocalizing it, it wouldn't come out in words. In the beginning, it was just raw emotion. At first, its very difficult and even sometimes today it's very difficult. But life went on. Life continued. However, because I was so angry in the beginning, I used to say, « how can life go on? ». Life did go on, life continued. I mean, that is what I was faced with. It's come a long way for myself. In the end, I had to accept it, which was the most difficult thing. But I said, « yeah, I accept it. I am going to go on with life ».

24. After these retreats, I think there was more lightness. People went from feeling heavy to feeling a little bit more joy and happiness. One time, we took the elders out and we went fishing for two or three days and I thought it was most fun. It was always very rewarding at the end.

25. The most change I have seen from participating in these retreats was in youth. I think a

lot of the time, the youth think « I'm the only one going through this. I am all alone ». But when they see or meet other people in their group during the land program going through a similar situation, they realize they are not alone and that there are people who care. There is a shift in them, from hopelessness to realizing there is hope, that they are not alone and there are other people who go through these issues.

Connecting youth and elders

26. We're trying to connect the young people and the older generation. Ever since we moved to Pangnirtung from the land, there is less connection between the generations because we live in houses. While our elders have so much wisdom, experiences and knowledge, I have noticed that members of the older generation usually don't have the opportunity to share what they know. With these limited opportunities, their knowledge does not go far. I think trying to have Elders, not just us adults together with the youth, reconnects the younger generation to the older generation. There should be more activities and opportunities for the older and younger generations, even just to be together on the land.

27. When elders share, they talk about how the lifestyle was different back then. They will say things like, « *This is what life was like back then. This is how I was brought up. This is how I caught animals. This is how I work with skins. Or, this is the way I hunted* ».

28. A lot the time, I think the elders just want someone to hear that « this is how it was, » and have that person really listen.

29. In contrast to a classroom with twenty people, I think it's better if there aren't too many people around and it's an intimate setting. That's because I think the experience is usually a bit overwhelming for both the Elders and the Youth. You see, the older person often assumes the youth know certain things or have experienced certain things when in reality they don't, or they haven't. The elder might ask, « how could she or he not know this? » and then realize that is truly is the case.

30. Similarly, when the youth hear about the elders' experiences, the hunger, the struggle in

trying to feed or clothe the family, to have shelter or heat, it can be overwhelming for them as well. I think that when they spend time together, the youth realize the things they didn't know, have never experienced or never heard through stories about what life was like back then. They comment, « *Asuli* », « *oh really, they did that?* » or « *this is what they went through?* »

31. Even with all their reactions of surprise or shock to the sharing of the stories, I think it's important for this exchange to happen, for youth to learn what life was like for Inuit back then. It is very important to connect the young and the old so the culture and language can survive.

32. Personally, I always say I am in the middle now as I am fifty-one years old. I don't know a lot of Inuit old ways. Although I have tried to learn as much as I can from my parents or from other people, there are always things I do not know because I went through schooling and was focused on being in my young family, when we were starting a family. I guess there was some disconnection so I always say I am in the middle. I don't know much about Inuit old ways but I have been trying to re-learn a lot of things I did not know. By being involved in different Community based projects, I have been relearning my culture and language. I still have a long ways to go.

33. I recently coordinated a job readiness program, through Making Connections. This program also involved time out on the land. Thanks to federal funding, they employed ten young ladies at a very minimum wage for a period of five-month from April to August. The program aimed to teach participants to work with different kinds of skins, right from the time it was caught all the way to becoming clothing.

34. Participants learned all the steps. From getting the seal, *majjak*⁷⁸, washing, cleaning, *tukiq*⁷⁹, soften, making it into clothing : *kamiiks*⁸⁰, duffles, slippers, parkas, mitts, purses, wallets. Some of the items were even in the youth fashion show this summer that youth and volunteer communities members organized. In addition to working with the skins, the project had other components to it and we talked about many issues. For example, we helped them get

⁷⁸ Gratter et enlever la membrane sous la couche de gras d'une peau de phoque, avant de l'étirer et de la sécher.

⁷⁹ Piétiner et donner des coups de pied à la peau afin de l'assouplir.

⁸⁰ Bottes de conception inuit, fabriquées en peau.

their resumes ready and apply for their driver's License. We talked about family issues, of violence and workplace issues. Also, each morning started with a prayer.

35. When we started this project off, we began with setting out guidelines of what we want to follow. This is important because when you start a project, it can't just be like *Imarulutuina*⁸¹, whatever. The meaning and the purpose of the project have to be there because you have to really keep a focus on the purpose. While we could have informal discussions as we worked on the skins, we had formal sessions on specific issues or to cover the curriculum. Those would mostly take place in the morning.

36. The Elders' traditional knowledge is all in their head. Because people from the older generation have it all up there and because it is never really written down or documented, when they pass on, all their knowledge goes with them. So, as we prepared the skins, we also documented most of the steps. And as we filled out chart papers, it was amazing when the Elder said, « *I didn't know there were that many steps in the process. I didn't know it had that much writing* ».

37. Within the same job readiness program, we also had an on-the-land component. We went fishing a few times mostly for day trips and we also spent four nights in *Sannirut*⁸², where the participants worked on their seal skin parkas.

38. We wanted them to experience how it is to work on skins in a tent, where it is quiet and where you can concentrate for longer periods. That's because when you're cleaning, softening or sewing in a building, it is very different. Even though we set the guidelines, there are always distractions of some sort when we were running the program in town. For example, the phone rings or there is somebody coming in to give you something.

39. I went out on this trip and noticed that the participants produced more quality work and finished their items more quickly than they would have had they been in the community, thanks

⁸¹ Expression voulant dire « n'important quoi ».

⁸² Nom d'un site de campement dans le fjord de Pangnirtung.

to their enhanced concentration, the quiet, and the sun light. When you are sewing skins, natural light is always the best. Our participants produced more quality, more carefully, but also more volume; they had a higher productivity because they were not thinking: « *What am I going to cook for lunch? When do I have to pick up my child from daycare? How am I going home? Am I walking, do I need a ride?* ». In camp, they just focused on what they had to do and they had much greater concentration. So they got the feeling.

An ideal on-the-land program

40. Since an on-the-land setting can allow things to stray more easily when compared to a formal classroom setting, I think the purpose of the land program has to be there and stated before the project is advertised in the community. You need for the purpose to be clear in order for people to know what they are getting into and to come in with the right attitude about it. For example, since people sign up for land program with different organizations, if they do not know that a specific topic was going to be discussed, they can be surprised. That can be very shocking to a parent or participant.

41. Also, if you don't have a clear purpose, you might end up doing something not so relevant such as bringing something from the gym like skipping ropes. Of course they can do that, but the purpose of the land program has to be there. Even if we say it's simply to be outdoors for the day or just to enjoy the scenery, the land, the water. I think that if we are going out on the land with youth, the purpose has to be there. If it's hunting, what's the purpose for killing the animals? Is it for food or for clothing? If you are going fishing, are you there just to catch fish for your family or to provide other family members in the community?

42. In addition to purpose, safety is very important if you are going to deal with people. You need to have all the necessary forms for safety and insurance issues. You also really need to have clear guidelines and rules, and more. Don't just plan to learn. You need to plan for shelter, food, location, communications, etc.

43. Before we end this interview, I just want to say to get out on the land as much as you can. Enjoy the beauty that God created for us and meditate. Go out on the land even if you are just going out to sit and just enjoy the scenery and the beauty: the water, the land and the sky. Just

enjoy it, even if you are just going to do that! I mean, there are all kinds of activities you can do but make sure you go out. This is what I can say.

4.2.3. Le récit de Paul

Paul (Pauloosie) Nuyalia was born in Cumberland Sound, on a little island called Ilootalik in 1964. He moved to Apex (Niaqunngu) with his family as a young child. Since his father worked as a correctional officer and participated in land programs with inmates, Pauloosie has been around inmates since he was around thirteen years old. Throughout his twenty-four year career in Corrections, he has worked closely with inmates, and has taken on several different roles in his field: Correctional Supervisor, Youth Officer Correctional Officer, Land Program Officer, Acting Deputy Warden, Acting Warden, Acting Manager for the Youth Centre Assistant Director as well as Acting Director of Corrections and Community Justice. Pauloosie has a lot of experience traveling and hunting on the land. As a Canadian Ranger, he participated in week-long patrols and shared his knowledge with young people in RCMP-Ranger youth outreach efforts. Pauloosie is also a veteran volunteer firefighter and has served as the president of the Iqaluit firefighter Association which, among its activities, fundraises for local causes. Pauloosie has also chaired the Iqaluit Search and Rescue committee in the past. He travelled with Nunavut Emergency Management to assist in searches in Pond Inlet, Igloolik and Kugluktuk. He is currently one of the Land Program Officers who facilitate and instructs the two-week long Inuit Cultural Skills Program, including land trips, with inmates from the Baffin Correctional Center. Pauloosie also lived at Ukaliuit (Allen Island) a traditional camp Southeast of Iqaluit with his in-laws, which is where he learn and gained additional traditional skills from his late Father in-law Akeeshoo Nowdlak.

Who I am and what I do

1. My name is Paul Nuyalia, but people know me as Pauloosie and call me that. I was born in Cumberland Sound, on a little island called *Ilootalik*. We moved to Apex when I was about two or three. I have been around inmates since I was approximately thirteen. Back then, we used to go out on the land with our father, even when he went out with the inmates. I am a second-generation correctional officer and in my twenty-fourth year with Corrections. I was demoted into my current land program officer position at the Baffin Correction Center from a higher up

position. The last six years I have been a land Program officer. I also take the Nunavut Women's Correctional Centre female inmates out on the land when it is warmer in the spring by snowmobile, summer and fall by boat. I am also involved in assisting the Young offenders' facility Land Program Officer take young offenders out on the land. Over the years, I have been involved in assisting past Land Program Officers, the late Simonie Michael and late Iqaluk Ipeelie to take inmates out on the land as a security officer. In a nutshell, I have been involved in one way or another, taking inmates and young offenders out on the land and running Cultural Programming in general. I have been very closely involved with inmates and over the years, I have done a lot of counseling, trying to help them out as much as possible prior to their release.

2. Over the years I've been around inmates, I have noticed that things have changed. From 1977 to about 1990, the inmates were more traditional. They were brought up traditionally. They would be very eager to help out and were more in tune with being out on the land. From about 1990 to the present day, we have noticed a different dynamic in the inmates. They tend to have less interaction with the land, less knowledge about being on the land and fewer survival skills than inmates used to have. They're mainly self centered and selfish and they are taking from their parents, uncles, grandparents - living off them and when the people they are living off pass away they become homeless and more often than not, keep coming back to BCC⁸³. We also see that the inmates coming into BCC are getting more and more violent, compared to the ones we used to work with. There is a big shift in the dynamics of the inmate and it makes our work more challenging, especially with the ones who are self-centered!

3. Some inmates, not all, are angry that their parents never took them on the land. They're always angry at their parents for not being there for them and also not being able to take them out on the land. They feel like they have a lost out a bit on their culture. When they go through our program, they have a better understanding about the Inuit culture we try to make them understand to give back and support the people they have lived off of and give back instead of taking all the time.

A program grounded in Inuit culture and skills

⁸³ Il s'agit de l'acronyme désignant le Baffin Correctional Center, soit le Centre correctionnel de Baffin

The title for land programs was changed to the name “Inuit Cultural Skills Program” several years ago when Moosa Akavak was still one of the land program officers. While the initial plan was for the program to be a stepping-stone before inmates are placed in an outpost camp, because of the over-crowding issue at the Baffin Correctional Center, inmates are sometimes being placed in outpost camps directly. Still, they will come for little orientation session about what to expect at the camp before they go out there.

5. The amount of time the inmates will spend in the outpost camp program will depend on their security rating and completion in the core in house programs. The security rating ranges from minimum, medium to maximum. That said, with a lower rating, the inmate has a better chance of participating in the Inuit Cultural Skills Program and in the Outpost Camp Placement.

6. This two-week program that I have made improvements to, meets the current demands and shift in inmate profiles. It covers everything from the history of European arrival and its impact on Inuit, to land skills and predicting the day’s weather based on animal behavior or cloud formation. For example, you can tell that the weather will be bad tomorrow from the color of the sky and where it is right on the edge of the water and on the mountains. We know this from being out there as we are always observing the weather. We teach inmates survival skills, such the best locations to build shelters or pick up lichen and heather for lighting a fire. They learn about the importance of staying as dry as possible and how to make emergency repairs on their boat, snowmobile, *qamutik*⁸⁴, or anything at all.

7. We also have a traditional and modern navigation component. We try to teach inmates how these two forms of navigation can work together. For example, we generally know where a location is when we use Inuktitut place names. But then in an emergency or search and rescue situation, we tell them that Inuktitut place names, the GPS coordinates or the English can work hand in hand.

8. Traditionally, we’d always know where we are thanks to the placement of the rocks, the snowdrifts, the sun and so on. Just by observing and recognizing where we have been in the past. So when we are on the land, we always tell them to look back and see what the land is like

⁸⁴ Traîneau de conception inuit permettant de déplacer une charge.

behind them when they're traveling, rather than just looking forward at the trail or sticking to a trail. There is more to see out there! Doing this is kind of land marking. There are a lot of rocks and boulders out on the land where there is a little piece of rock on top. It can also be on a little hill. There are always rocks on top of rocks. These rocks would indicate that there is a very good snowmobile trail. They were put up there, way back when the hunters traveled by dog team. Depending on side of the hill that the rock has been placed, the left side or the right, you'll know you have to travel on the right side or on the left side. So you can tell that is a trail, just looking at the rocks. Also, the prevailing winds make a certain type of snowdrift, which run either southwest or northeast, and we use these to tell us which direction to travel.

9. Inmates will also learn ways to navigate in difficult situations such as being lost a sea, which I think only happens when it's foggy. Here in Frobisher Bay, we have a good general idea where the currents are and which way they flow. Seaweed can be an indicator of which way the current is going but you have to consider the time of day and the tides for this. The small ripples on the surface of the water, created by the wind, can give you a good general idea of which way to travel if you're lost, if you've been paying attention. For instance, let's say you took off in the morning and there was a little bit of wind from the southeast, you'd know which way the waves are flowing, if you got caught in the fog. We know this from learning from our mistakes over the years and being out on the land. The best teacher when you are out on the land is to get lost. Just stay calm and you will learn from it.

10. We talk about the animals as well. For example, what time of the year we hunt certain male or female caribou. Back when we were growing up, we were told not to harvest too many female caribou from April because they will be calving soon until August, mid-August or almost September. This is to prevent taking too many females. Then from August until about October we would harvest the male caribou. Furthermore, from roughly October up until April, we do not get bull caribou because they stink and are kind of lean when they are mating in the fall. During the winter, we go after the female caribou because they are healthier than the males. That's one example of traditional harvesting practices we discuss in the program. We will also talk about what time of the year the caribou, the seal pups and other animals are born.

11. In the afternoon, we try to have hands-on projects so that they will develop more skills, such as *ulu*-making, harpoon-head making, *kakivak*⁸⁵ and other tools. We do this in the indoor program space. Depending on our schedule, the program operates flexibly. For example, this winter, we ran an 'in-house' Inuit Cultural Skills Program at BCC so that the guys who are not approved to get out can learn from us and participate. That worked pretty well but the only issue is that they cannot come here to do their hands-on project or go out on the land with us. However, it does get them thinking more and understanding more.

12. Some of them enter the program thinking they don't know anything at all but when things get started, it re-affirms what they have learned when they were growing up. It gets them to think and remember what they've learned from their parents, uncles and aunts. We try to incorporate kinship into the program, so that participants will know who was in their family or how to say who they are related to and the proper terminology on aunt, uncles and so on.

13. When the inmates are working on a new skill, we just watch and observe what they are doing because it's part of getting to work independently, on their own. Every now and then, we will just provide a little bit of instruction, but we won't get hands-on with what they're doing. We are careful not take over what they are doing. We just tell them how to hold the tools properly or where to drill a hole and so on. If they are making a harpoon head than we usually use this harpoon head as a teaching aid. Much like I am showing you, I hand the harpoon head to them and tell them to look at it as much as possible and observe how it was made. Then I tell them to take their thumb out, and to measure the tailpiece like this. Also, to make the hole on the side, they are to use their pinky to measure it. The completed harpoon head should almost be sticking out of your hand.

14. After the classroom portion, we take them out on the land to learn practical skills. Prior to taking them out, we usually have a good session on what to expect out there and let them know they need to help and support each other. Every now and then, if they do not have a firearm restriction, we will have a firearm safety briefing.

⁸⁵ Harpon-trident de conception inuit.

15. When we head out on the land, we can be out for several days. Often, we get them to lead the trip and we kind of just stay behind and follow them and if they are going the wrong way then we will correct them. We will sometimes be gone for a week, especially during the summertime. We take them out boating.

16. Depending on the weather and wind conditions, if we're out camping we'll walk inland to look for caribou. If the day is really calm, then we will do a lot of seal hunting. Traditionally, that is what we used to do as well. From our camps, we would walk inland and look for caribou when it was windy. Or, we'd mend, repair the tools, or work on the boat. We just do not sit idle when we are out on the land. We are always doing something.

17. Every now and then, if we have a good seal harvest, we will teach them how to skin seals. If an inmate has never tried to get a seal, we will get him to shoot his first seal. I think that in the world, we are still the only ones that give rifles to inmates! (Laughs). Also, if they have made a harpoon, it's a great feeling for them to use their own harpoon and harpoon head to get a seal once they're out there. For example, a couple of years ago, we had taught an inmate how to make his own harpoon and harpoon head and then we went out seal hunting. When he almost got a seal this really lifted his spirit up.

18. Ever since the creation of Nunavut, we've had inmates from practically all over the territory: from Kugluktuk⁸⁶, to Grise Fjord⁸⁷, and Sanikilluaq⁸⁸. The way we run the program is that we don't claim to know everything. I did learn many of these skills by observing my father, uncles, my father's cousin, my late father in-law and mother in-law and whoever else I used to follow hunting.

19. We are also always learning new skills from inmates from other regions, like the *Kitikmeot* and *Kivalliq*, which we can incorporate into the program. We learn about how they do things and what their culture is like. For example, we learned a lot from an elderly inmate who was completing his fifteen-year sentence who, prior to release, took part in this program. We

⁸⁶ Communauté la plus à l'ouest du Nunavut.

⁸⁷ Communauté nunavoise située dans l'Extrême-Arctique.

⁸⁸ Communauté nunavoise située dans la Baie d'Hudson.

also learned how to make a rope out of caribou skin from an elderly inmate from Baker Lake. You see, it's not just one way. We're learning from each other and learning from them all the time.

Inuktitut

20. We try to get inmates to speak Inuktitut as much as possible during the program. We try to run the program as much as possible in Inuktitut, especially when we are teaching them how to cut seals, so they will have a better understanding and knowledge of the terminology for part names for instance. We joke and ask them, "What would part would you take if someone tells you to pick up *niqpik*⁸⁹ from a seal?" They don't initially know what it is but after we cut up the seal, they know the part name and will have a better idea that the *niqpii* is the meat part near the back. There is so much different terminology in Inuktitut. For instance, the harpoon head alone has different names for its different part. The tail part is the *pamiaq*, the hole is *ijalivik*, the blade is the *savilik*, and so on. However, every now and then, I will run the program totally in English because we have inmates from another region, like in the Kitikmeot where they've lost their language.

21. Our biggest challenge is that our resources are limited. For example, we have to develop all our own handouts. This morning I was cutting up a big seal and was documenting every step by taking pictures so that inmates will know what I am talking about. I can incorporate this into our program as well now.

Counseling with the inmates

22. We do wear different hats with the inmates. The land program is not just hunting and classroom sessions; there is a lot of counseling. Out there, we are regarded almost like a father type figure, or kind of like the uncle. Also, the inmates are totally different people because they are not in a crowded place and there is no one out there. They are definitely more relaxed when they are out on the land, away from the institution.

23. That said, after two or three days into the program, when they are more at ease, open and

⁸⁹ Terme inuktitut référant à la viande dépourvue d'os et située la région lombaire de l'animal.

have more trust in us, that is when we do a lot of counseling. We try to get them starting to think by asking certain questions like, « how old are you? » and « are you going to live like this all your life? » It's just like a reality check and some of them start to think more about needing to help out instead of just taking from their grandparents, parents, or whoever all the time.

24. I kind of torment them sometimes because I love bugging or making fun of them, making them feel uncomfortable. (Laughs). It's just the way I grew up, being a pest, basically. I do this especially when I see spoiled people. For example, when I am working with them on their hands-on project and notice they are working on the project in the wrong way, I tell them that they are doing it wrong and ask « didn't you listen to the instructions? »

25. Sometimes they will just go into the office, sit down and pout for ten to twenty minutes. I just let them sit there and when they calm down a bit than I go talk to them. Then, they will slowly start to understand what I wanted them to do. Spoiled brats have never been told what to do all their life. When we start telling them what to do, they will just sit down and not do anything. However, after talking to them and giving them a little counseling session, they will start working on their project again.

26. When I get a spousal abuser to make an *ulu*⁹⁰, I just tell them to make a little one. If it's not a very good-looking *ulu* once he completed it, I will sit him down and talk to him. I will ask him, « Is this how you view or look at your spouse? Not very good looking? » They start thinking and sometimes they will break down and cry. Then I tell them to make a better one so that « you can show off to the world how much you love her and how good-looking she is ». I tell him that type of thing.

Benefits

27. I really don't have any big « Aha! » moment (laughs) in the years I have worked in corrections, but the late Lypa Pitsiulak always comes to mind. We regularly sent inmates to live with him at his outpost camp in the Cumberland Sound between Pang and Iqaluit. When inmates would first get to Lypa's camp, they didn't know anything, but because they were such a close-

⁹⁰ Couteau de conception inuit.

nit group his camp, inmates who stayed there commented « so this is what it means to be an Inuk » or « so this is what it is like to be a family ».

28. After being out on the land, being able to help out and everything, the inmates would have a different outlook on life. By the time they returned to the Center they were totally different people. Instead of just sitting at home watching TV all day, feeding off their grandparents, taking money off their mom, their wife or who ever else, it motivated them to do more and to support their family. Thanks to that experience at Lypa's outpost camp, the inmates had a better understanding of what family dynamics are supposed to be like.

29. Compared to be being at the BCC in an enclosed setting, even the self-centered and selfish inmates become totally different people out there. They are more relaxed, at ease and they're more helpful. When we take the inmates out on the land, especially the elderly ones, they are more energetic, more at ease and even their posture changes! Instead of looking down they sit up more and are more energetic. Some of them even comment that sleeping on the ground energizes them. When they are eating more country food, instead of eating all that fast food or deep-fried food at the correctional facility, they feel that their body is being cleansed. It really makes them feel better when we take them out on the land and when they start eating country food.

Words of advice

30. To do this kind of work, you do need to know a little bit of the land. You also need to have an open mind and willingness to work with inmates or anyone else to help them change their outlook on life and steer them in the right direction. If anyone is planning to integrate a land component to work with people going through an addictions treatment program, I think it's best that they have themselves recovered from being addicted to alcohol, drugs or any other intoxicating substance. Not only will they will be regarded more professionally and have better connection and bond with those they are trying to help, but their personal experience will also allow them to do a better job with substance abuse counseling. In other words, it's really hard to connect with the inmate if you're never been addicted to anything. That's what I have seen. That is my experience.

31. I also recommend taking substance abuse counseling training. The course I took back then was called Offender Substance Abuse Pre-Release Program (OSAP) and it provided me with lots of resources and ideas on how to work with inmates. When we are working with certain inmates, we touch on substance abuse a little bit, but not as in depth as the OSAP that I was doing at one time. Personally, I have been fortunate enough to work with a lot of professionals who have worked in federal facilities and working with substances abuse programs. I use them as a professional resource every now and then when I need to, when I need to get ideas on how to incorporate these elements into our program.

4.2.4. Le récit de Moosa et Pitsula

Originally from Kimmirut, Moosa and Pitsula Akavak live in Iqaluit. They are very experienced traveling, living on the land and providing healing and support to Inuit. Among some of their joint community involvements, Moosa and Pitsula have coordinated traditional camping programs for Qikiqtani Inuit association and the Aniyaaqvik Spiritual Healing Camps for people dealing with substance abuse issues. For a number of years, Moosa and Pitsula provided an alternative home for inmates from the Baffin Correctional Center, which includes spending time at their outpost camp. As Corrections Specialists experienced with working with inmates in both the territorial and federal institutions, Moosa and Pistula have been involved in designing, implementing and facilitating programs such as the Tupiq program for Inuit Sex Offenders. They are also contracted together to travel to various southern federal prisons in the South offering guidance and country food. Over the course of his career, Moosa has worked in different capacities: RCMP special constable, counselor and land program officer at the Baffin Correctional Center in Iqaluit. Moosa also collaborated towards the development of the “Inuit Cultural Skills” resource manual used as part of the two-week program inmates take part in prior to going on land trips. Pitsula is a trained counselor with close to thirty years of experience who, among other roles, has been a counselor at the Tukisigiavik Center, a facilitator in the Inuit Community Maintenance Program through Corrections Canada, among many other roles.

Who we are and what we do

1. We are Moosa and Pitsula Akavak. We are both originally from Kimmirut and have been

living here in Iqaluit close to seventeen years. My parents moved to Iqaluit in 1957 or '58, then, six years later we moved back to Kimmirut. After Moosa and I got married, we came to Iqaluit and then moved back to Kimmirut. Later on, when Moosa joined the RCMP⁹¹, we were stationed in other places before finally settling in Iqaluit. During that period, we lived in Clyde River, Iglulik and Iqaluit again, back in the eighties. We keep coming back to Iqaluit, which feels more like home to me. It's a great place.

2. Moosa and I provide an alternative home for inmates from BCC and through this, we run a land program. However, for the past two and a half months, we've been taking a little break from our work with corrections. In the fall and in the breakup time in the spring, you don't want to be stuck out on the land without being able to get back to the community, in case anything were to happen, such as a participant being sick. That is why we prefer to stay in the community at the moment, especially so if we were looking after inmates. I've been in town for a while now so that's why I am dying to get out!

3. Over the last year and a half, one of the things we have been busy doing is traveling south to Montreal in Quebec, visiting perhaps fifteen or sixteen correctional institutions. We met with perhaps three to four hundred inmates over a period of ten days, with another group of counsellors. We bring them country food and offer our presence and counseling. Being in southern institutions, Inuit inmates are very far away from their home communities and it is often too expensive for their relatives to come visit them. That's why we do that for them. We do that because we're elders. They call us elders, so we're elders I guess! (Laughter) We're practicing being elders.

4. I was working at Corrections when I first started taking inmates out on the land. Land programs were introduced in the nineteen eighties by the government, back when Nunavut was still part of the Northwest Territories. While this was funded by the government, the first thing to remember is that being on the land was just part of our living. It was our way of life to be on the land learning from parents and friends. In many ways, many activities we do during "land programs" are very much everyday life for everybody, the hunters and so on. Today, there seems

⁹¹ Royal Canadian Mountain Police, soit la Police Montée du Canada.

to be a greater need for land programs because most young people don't know what outdoor work is like.

5. I think the idea behind land programs was that... At Corrections, everybody knows now that since all the Inuit went to the community, they left their camp, lost their dogs. They really did kind of stop going out on the land all together, because they had to go to the school. If we didn't, our family allowance would be cancelled, among other things. I guess they had no other choice but to come into the community and live there. Whereas all the Inuit were very independent in the beginning, they kind of lost that independence because they no longer had dog teams, kids had to go to school and some of our parents needed to find a job, etc.

6. I guess that the idea to run land programs at Corrections came about so that the inmates wouldn't just stay in jails. If they could keep on learning skills to go out on the land while in jail, when they got out they wouldn't just be staying in the community; they'd be able to hunt and provide some food for their families.

How it began for us

7. My husband and I have always spent time on the land ever since we were young. We love going out on the land and when we had children, we would take them out on the land and for different periods of time. It was more of personal thing for us because we like doing it. It's still the case. For example, we've taken our granddaughter, who is now four years old, out camping ever since she was a baby. Now she knows what it is, loves it and is excited when we prepare to go. Her interest started right from the beginning of her life. It's a shame most kids have never have a chance to do it. It's too bad.

8. That said, as we got older and moved to Iqaluit, we noticed that a lot of young people in a big place like this spend a lot of their time in their community rather than going out on the land. Youth are sometimes growing up in dysfunctional families where there is a lot of drinking. It's not all the families but, still, some stopped teaching how to go out on the land. When you don't continue to practice your skills and culture on a regular basis to keep it alive in you, you tend to forget.

9. In short, as we continued to go out on the land and observe life in the community, we learned that there was a lot of work to be done teaching young people to go out on the land. We started to have a growing number of ideas and thought we should maybe get contracts with the QIA⁹² or the schools to spend more time with young people on the land. We would teach them how to build an *iglu*, fish, seal hunt and other activities like that.

10. That's how we got started running land programs with youth, which we did for a number of years. As we mentioned, we now provide an alternative home for the inmates at Baffin Correctional Center and, through this, we bring inmates on the land. In Iqaluit, Moosa and I are the only ones to provide this type of alternative home.

11. Although our current field of work and expertise is mainly with inmates, we do not think that land programs should only be for inmates. They should be for everyone because the issues are similar. There are a lot of young people growing up, outside the justice system, who need training.

12. In our experience, there are a lot of things that we know how to do that we take for granted that youth will know how to do. For example, when Moosa has contracts with Corrections, we can have up to three inmates, generally in their thirties or forties, who come out there with us. Now, many — if not most — of them have never been taught how to go out on the land and to survive out there. Be it lighting a Primus stove, putting up a tent properly with extra rocks so that the wind that doesn't blow it away, or tying proper knots so that you don't lose your canoe or your load on your *qamutik*⁹³ when you're traveling for miles on end. A lot of the kids don't know how to do these things anymore. However, a lot of these skills are a matter of survival. They have to be done properly.

Connecting to our Culture, Language and Inuit Ancestors

13. Inuit are either losing their language or they are talking two languages at the same time.

⁹² Qikiqtani Inuit Association, soit l'Association qui dessert les Inuit de la région Baffin.

⁹³ Traîneau de conception inuit.

For instance, in our correctional land program, we've had a lot of inmates who tend to speak in English. When we're only talking to them in Inuktitut, they can only go as far as a couple of sentences and can't go any further before having to change back to English. Also, if we try to speak to them only in English, if that's their preference, then they don't even get very far in that language either. It seems as if a lot of them have almost no language. They speak a little bit here and there but barely even two sentences. They can't even hold a basic conversation in one language anymore, let alone a longer one. While I have seen a lot of people as well who have good Inuktitut speaking skills, I think the younger ones don't get very far in either Inuktitut or English. They mix the languages up and they don't have the right pronunciations for example.

14. If we want our kids to speak in Inuktitut, teaching them how to speak Inuktitut is not the only answer. You have to do things out on the land. You have to provide them with opportunities to do and see things for themselves. As you're in action, you also speak. You don't only sit here and teach them how to build with blocks⁹⁴. You need to do it in real life in order to keep the language.

15. When Inuit inmates are sent to jails down south where they don't even come from, they don't get to eat country food on a regular basis. And at BCC, I know they have programs but in my opinion, inmates are simply not involved with Inuit enough, including elders, and are not being given proper programs. We need to teach them how to heal. There are a lot of issues that are going round and round and people are stuck and don't know what to do to get out of it. I think the pattern needs to break.

16. Moosa and I have experience delivering the *Tupiq*⁹⁵ program at the Fenbrook⁹⁶ Institution in English and in Inuktitut, for both unilingual and bilingual Inuit. That program was working really well. Through this, we have learned that, if you are going to run a program, Inuit should run it. Yes, there are good programs happening but they are not done in Inuktitut. There is

⁹⁴ Pitsula fait référence à un ensemble de blocs pour enfants commercialisés au Nunavut, sur lesquels sont écrits des syllabiques en Inuktitut.

⁹⁵ *Tupiq* signifie tente en inuktitut. D'après le site web des services correctionnels du Canada, le programme *Tupiq* est un « programme cognitivo-comportemental très intensif à modèles multiples conçu pour les délinquants inuits sous responsabilité fédérale qui ont des antécédents d'infractions sexuelles violentes ». Site web consulté le 7 août 2015: <http://www.csc-scc.gc.ca/recherche/r153-fra.shtml>

⁹⁶ Pénitencier fédéral à sécurité moyenne situé à Gravenhurst en Ontario.

nothing wrong with the other culture but we Inuit need to do this so that the inmates can start to work from their heart rather than just words. We need to find out what the real issue is for them and work with them for weeks or even months at a time. It takes time to heal. We need the right programs for inmates in Corrections.

17. Nowadays, especially in bigger communities, independence has kind of disappeared. Even though we are not doing a lot of things Inuit did a long time ago back when they lived in *iglus*, it's not like that anymore; if you don't go on the land, a part of your "*Inukness*" is gone. One of the reasons why I want more land programs for anybody and everybody is that learning how to survive out on the land makes you feel you're really still connected to the people from hundreds of years ago who were very independent. It is an important part of land programs.

18. Going on the land really is also healing and cleansing. It fosters happy thoughts and gratitude. It can be like meditation to give thanks and helps one realize how lucky we are to have to be living up north and have all this : the cold in the wintertime, the spring, the summer and the fall. If you work with these four seasons, actually eight for us Inuit, it's really about survival.

A natural context for healing and prevention

19. When we run trips, we travel, eat, sleep and so on but there is more to it. What do we do and talk about? We do one-on-one counseling sessions when we are out there. This works out pretty well because, when you're out on the land, it is very natural to start talking and, similarly, the chitchat can naturally lead into counseling. It leads to healing as well.

20. Sometimes we start off with questions as simple as, « when you were little did you go out on the land? » As we talk, some of our participants may share for example that they lived with other family members, that their parents never took them on the land, or that they didn't have parents to teach them. We gently start like that and before you know it, counseling has already started.

21. Even so, people can become emotional all of a sudden, at any given place or time while you're out there — even when on a boat. For example, it can be as they are doing an activity

they used to do years ago with a parent who is no longer alive. Being out on the land brings back memories, either happy or sad ones. And, for this reason, it's good to have experience in counseling to be prepared to accompany people when things come up for them. Then, it's not the time to say, "Why don't we wait until we put up a tent or wait until we go to the cabin and talk about it". You are at their level and you talk about it right there. You give them that opportunity and, who knows, they might only want to say a couple of words and then stop. You don't push. You listen to them. If ever it gets too deep and emotional for people, you can stop and wait until the next time. When a good moment comes forward you can ask again, "Remember when we talked about this the other day? Did you still want to talk about it?" Little by little, before you know it, you're counseling again. It all fits together : Land programs, healing and counseling. They are all connected.

22. In our communities, there seem to be all kinds of meetings on suicide prevention. In my experience, when you're traveling out on the land in the wintertime you're really not talking or thinking about suicide. You are not having suicidal thoughts because it's really cold. You are aware that you can die in a short time if you're not prepared so what you automatically want is to survive the cold. You want to live and to be warm. In my opinion, that is suicide prevention.

23. Related to that, I remember a conversation I had with a young girl several years ago. She shared with me that she noticed that going on the land gave her a welcome break from the cycle of negative experiences and thoughts she was caught up in when she was in the community. I had never thought about going out on the land as a part of suicide prevention until she mentioned it but, when she did, I thought that maybe we should take young people out on the land more and experience suicide prevention in a natural way.

24. Since a lot of young people have friends, relatives or acquaintances that have committed suicide it can get really depressing when you're talking about it all the time. When on the land, it's a good time to bring up suicide, and there are different ways to talk about it in a safe way even though you're not directly talking about it. Perhaps you can start a conversation about how it's good to survive the wintertime and see the spring come because we made it this far! We're going to live more! It kind of makes you want to live and survive all these things. By saying

things like: “Isn't it nice to survive and be safe in the cold. Otherwise if you don't, you're going to die in a very short time in the winter time”. All that to say, I had never really given it much thought until that young girl mentioned it and that made me realize that it could be a good way to start some kind of suicide prevention.

Developing autonomy and independence on the land

25. When you are heading out on the land, you are not just getting up one morning and going out camping. It can take anywhere between two days to a week to prepare depending on the trip. Over the years, we've learned to always take extra items for practically anything unexpected that may come up: shelter, extra gear to keep dry and extra food. People who are not careful and don't really plan before they go out can run out of fuel, for example, which can make life pretty dangerous out there, even if it's just a couple of miles out. If we don't think about these things, we are planning to fail.

26. Planning ahead is also important because you will do everything out there by hand: the food, the equipment, the tent, the water and so on. You are not just sitting around for hours on end not doing anything. There is always something to do such as fetching river water or melting ice. You're constantly in movement for everything and are busy all the time. It's not set up like in Iqaluit, waiting for the water truck that delivers potable water.

27. Young people nowadays seem to think that everything is automatic and they are surprised when they have to do things themselves. For example, I have noticed that they will sometimes come into the shelter or house and leave the door wide open as if there are automatic doors now too! (Laughs) In our programs, they experience how life on the land is so very different than life in the community.

28. Being on the land also teaches you to be constantly prepared for whatever comes your way. You can be exposed to the elements : the animals, tide, wind, rain and more. It can sometimes be a matter of life and death so you are on alert all the time. There isn't a warm house waiting for you and if you don't dress properly — you can develop hypothermia even in the summer time. The little details will make a difference. For example, every night at the end of a

hunting day, you have to take the liner out and dry them. A lot of times people forget about this and just leave their boots as they are. You have to keep reminding them, even the adults.

29. As for the tides, in the summer, you have to be prepared to adjust your canoe according to the tides in order to make sure it's in the right spot. Otherwise, you could lose your boat. As for wildlife, you need to be prepared to take action if you notice a whale or seal you want to hunt. In the same way, you need to be ready for the possibility of an animal such as a polar bear coming into your camp.

30. Also, if you have bad weather for three days, you have to learn to stretch out and conserve your food or any other supplies such as toilet paper, tea and sugar. Sometimes, that is challenging because some people don't know how to conserve food and eat as if there was no tomorrow. It seems as if a lot of youth are spoiled, although this might not be the right word.

31. These are just a few of the things that people who come out with us will learn. Basically, you have to be prepared for everything and a lot of our participants say, « I am going to be more prepared next time ».

All the Seasons Teach Us

32. As I mentioned earlier, if you follow the season it will tell you what to do. It's really a matter of survival and we will prepare our trip and vary the activities depending on whether it is summer, fall, early winter, winter, spring, and so on. Right now, in November, if you were going to go out fishing or caribou hunting on the land, you wouldn't go too far from here. Travel is generally easier in the spring, summer and in the winter.

33. In the spring, people often travel on the land by skidoo for a day trip to enjoy the sun without being dressed warmly. In the winter it's a bit different. You don't just go out to have fun because it's a matter of survival. If you're heading out then you need to bring extra clothing. You will also plan the load you will be hauling according to trail conditions. For instance, a lighter load at the moment due to a bad trail whereas you can generally bring a heavier load in March or April because there will be a better trail. That's just one example among many to explain what people can learn and experience out there.

34. Last, it does seem as if participants are quicker to understand the need for teamwork and taking care of themselves in the very cold winter when they're sleeping in tents or in an *iglu*. In those conditions, they become very aware of their basic needs for a good warm shelter and they realize that, if they don't help as a group, they're not going to survive out there. Also, consequences are more severe. They get the fact that if they don't look after their boots and mitts and dry them; they are going to get frostbite. It's as simple as that.

35. I guess for the younger people today, if they don't practice it and see it, they forget it. With this in mind, you don't have to wait until it's warm or the spring to teach because people also have to learn to survive in the winter. You have to teach all year round. If you are going to teach young people or anybody out on the land, there are many lists of things that should be practiced regularly in order to maintain those skills.

Learning Responsibility, Teamwork and Leadership.

36. Among these "lists" of things you must learn for land travel are all the navigation practices to make sure you get to your destination. As you've seen, there are no markers and there are so many things you have to constantly keep in mind. Also, it is important for all group members traveling together to be capable to take their turn leading at the front. For example, if there are five or six skidoos behind each other, it's not right to have the same person take the lead all the time. As a leader, you need to teach others to take on leadership roles so that if something happens in the group, it is everyone's responsibility. That way, should anything happen to you, your group members should know how to take the lead and deal with the emergency situation. Everyone should have a little job to do, not only one person. For instance, while one person will light the stove, someone will do first aid, someone else can get the water, set up camp, call an emergency contact, etc. So when we go out on the land, our participants learn that about teamwork and sharing responsibility, not only for the experience to be successful and fun but also to deal with emergencies.

Being on the land : a meaningful experience

37. With land programs, you don't necessarily see a difference on the first day out there. It's

after two days or three days, as you start to work together, you begin to notice their self-esteem going up. You may be giving them advice, telling them to practice a bit or help with something. As they do these things, it makes them feel good about themselves.

38. When we run trips, there are a lot of unspoken thoughts, which you don't hear through the mouths of participants. What you do is observe the group members and learn to read their body language. You end up with a lot of questions and think about whether or not they appreciate their experience and have learned something. You also wonder if they will want to do it again. Maybe they will. Learning to notice positive signs in your participants can reassure you that you are doing your job well. Perhaps I wasn't able to help all ten members of our group, but if I help one person I know I am doing my job.

39. Often, when we see land program participants back in the community after they have been on a second or third trip with us, we notice they are happier. They may comment, "I miss going on the land" and "hopefully we're going to go out on the land". It gives them a happy feeling and improves their self-esteem. We receive a lot of feedback from the kids too afterwards, even three to four years later. They come to us proudly saying, "I know how to do it now!"

40. Do you remember the cross-country ski trip⁹⁷ we did with the young kids from Aqsarniit Middle School⁹⁸? Every now and then, I see youth members from that trip and even though they don't say much other than "Hi", I can tell they can't forget about their experience. I know that they remember us from that time and I am pretty sure they are proud of themselves when they look back at what they accomplished.

The need for more land programs

41. While in smaller communities people are still hunting and practicing other traditional activities, in a big place like Iqaluit it can be pretty challenging finding young people who are

⁹⁷ Projet réalisé en 2007 au cours duquel Moosa, Pitsula et l'auteure de ce mémoire ont accompagné une équipe de jeunes âgés entre treize et quinze ans, lors d'une expédition de 11 jours en ski hors piste d'Iqaluit, la capitale du Nunavut, à Kimmirut, une communauté avoisinante.

⁹⁸ École Intermédiaire Aqsarniit à Iqaluit fréquentée par les élèves de sixième à huitième année.

interested in going out on the land. Here, people might call and show interest after a radio announcement, but they often change their mind at the last minute. Then you end up scrambling to form a group. I find that it's easier to keep them interested and run land programs in smaller communities. Nonetheless, every community, big or small, still needs land programs.

42. Every now and then you will find people, who are not land people, who prefer to be home in the community rather than going out on the land. They might say "I don't see any fun in this, you know, I'm cold". By all means, if that's what they want, it's their business, not ours. However, it's nice to be available for the people who are interested in the same thing as us, those who want to be out there.

43. Whenever we go to the stores, people ask us if we are still going on the land. There are people who want to experience being out there in the winter and summer. We do personally go on the land throughout the seasons and really wish more people would get involved so that programs can continue all year round. While there is actually a huge amount of work to do in this area if people are interested, there are very few of us presently running land programs.

44. If somebody could come up with a way to simplify the process of applying for grants and obtaining contracts, that would be great. If that happened, I am sure that more couples in Iqaluit would be interested; especially unilingual Inuit who need translators or interpreters to fill out these forms.

45. It was a positive experience for us to take young people out on the land through the Qikiqtani Inuit Association. Rather than us filling out the application, waiting a long time for it to come through and feeling like we are wasting our time as nothing happens, working with them made it a lot easier on us. Often, with the long waiting periods, you want to say, « Hello! I am getting old».

Envisioning Future Land Programs

46. I would like to see Inuit talk about land programs. We used to talk about it all the time before we eventually felt that we were ready. It is really fun work and, while I find it hard to

describe, it's a good feeling and quite rewarding to share a part of yourself and help someone who didn't know how to be out there even though they are Inuit.

47. Personally, we do notice ourselves feeling happier as well when we are getting ready to head out. We might say things like, « We can't wait to go out fishing maybe next week ». If I had my way, I would spend more time out there than being in the community. In recent years, the only time that we really spend in the community is right now (the fall) and breakup. Otherwise, after the freeze up we're gone almost every weekend. So you were lucky in catching us.

48. We've been at it for a while and now and, through our experience, we've learned exactly what and how to teach participants according to their age group in order to keep them interested so here are some of our thoughts and ideas on programming...

49. We do have another cabin on the way and I wish that more and more people in the community would give access to their cabins for these types of initiatives, for those who need it. For instance, even our elders who used to live in *iglus* don't get to go out on the land.

50. As for very young children, it's the parents' responsibility to take them on the land. Otherwise, perhaps land programs could start from the time youth are in Middle School. It's best to plan for shorter trips with younger ones, because they get bored quicker than older youth when the trip is too long.

51. I think that it would be really beneficial for small groups, of three young people for example, to spend a week at a time on the land, learning with couples in our age group. Or, larger groups of up to five school kids could come along with an adult supervisor who is there for extra support and to make sure they are safe. This small group size is preferable so that the youth are not too distracted. It can be just like a sleepover, except that it's out at the cabin. Needless to say after their experience, these kids would be talking about it forever, saying "we went camping for three days without my parents". That would be nice and we should be able to do it.

52. Of course, they're not going to learn everything in one trip. It takes a couple of trips in order to get the hang of it so there should be steps to the programs. You practice, you learn from your experience during and after every trip. Each trip can be a little bit longer.

53. One thing I have never done but aspire to do is live, travel and hunt like the people did back four to five hundred years ago. Our Inuit ancestors lived out there and didn't have anything like we have now. Maybe they had small items, skin cups, skin water buckets, and a couple of tools. I would like to do that; it would be so very interesting. With this type of project, perhaps we could have a one-week program for beginners, then two-weeks and then a one-month later on.

54. If I had a lot of money, I would build a cabin out on the land, which would become a little university where anyone who wants to learn Inuktitut could come to, complete a program and then try and get a job with Inuit. I would like to see something like the Inuktitut/Cultural School⁹⁹, which is happening in Clyde River. I would like to see that here in Iqaluit because it is the capital and there are a lot of people. I'd hire Inuit elders. Oh! There are a lot of things I would do if I ever won the 6/49.

55. All things considered, programs don't necessarily have to be one-week or two-week long for youth to experience being out on the land. For example, the route traveled by the youth during the ski trip to Kimmirut can also be done by skidoo and there are a lot of people who have never experienced this. That said, if there were funding for youth to experience a skidoo trip to Kimmirut at least once in their lifetime, I'm pretty sure people would do that. It could perhaps be a couple of days with maybe an overnight in a tent along the way. These kinds of trips can be a lot of fun for all the people who have never experienced this. Truly, there are so many ideas that could take shape if there was funding.

56. We need to see more land programs for school kids and young people in the community, especially really young couples who are not yet adults. They are kind of in between when they

⁹⁹ Pitsula réfère ici à l'école culturelle Piqusilirivvik. Selon le site web du gouvernement du Nunavut, consulté le 7 août 2014, il s'agit d'un centre d'apprentissage culturel inuit voué à la transmission de la culture, du patrimoine, du mode de vie et des valeurs traditionnelles des Inuit.

get into relationships and some are going through hard times. They have children, they don't stick together, and there is a lot of fighting and so on. Moosa and I were lucky, we were taught by our parents but there are a lot of young couples that don't have that and as a result, there are a lot of breakups.

57. When you're living in a bigger community like Iqaluit, you don't necessarily receive teachings from the elders, like we did when we were growing up. Granted, we still had some problems back in those times, but it was different many years ago when we were living in a smaller camp.

58. Given these points, there are some very inexperienced young couples that need to be taught in a traditional way. I think we need to teach them that if they are going to be a couple and have children, they need to be responsible and committed to the relationship because they are the ones who need to be role models for their children when the children are growing up. Essentially, they need to be responsible if they are going to raise children. As a young couple in the land program, you would also learn how to camp with your young child, how to make bannock, make up beds on the land and so on.

59. Another idea is to have a couples' retreat for people who are potentially interested in becoming land programs coordinators like us. That would be nice because you get more ideas when you're out on the land. They have to taste it! It would be a way to get them all worked up and give them a little push in the right direction to start working on getting things started. We need that once in a while. It would definitely be nice if it were not the only ones running land programs if other people were interested. Let's talk about this area specifically next time, maybe in the springtime when it's warmer. The second cabin we are in the process of building is really close, just across in those little islands. Maybe they will want to practice ski down there and other activities like that.

60. Also, I'd like to see a training and workshop for instructors, outfitters and leaders like us, Mitch, you and ten other people in this line of work. I have talked to the Qikiqtani Inuit Association and the city about it. We could have discussions and identify the actions we would

like to put forward with the help and support of the Government. With this, we can let the government officially know that we are available and maybe this can give them a little push in the right direction to discuss and develop a plan for land programs to become more available.

A strong desire to see leadership

61. There are so many good ideas to talk about but I wish that the leaders in the community showed more interest in this area it because it needs to happen. I haven't heard anyone who is running for top jobs such as the presidency of *Nunavut Tunngavik*¹⁰⁰ or being MLAs¹⁰¹ - talk about ways of lowering our crime rate and the fact that we have far too many inmates who need to learn about being out on the land. These people, who are holding the top jobs, are not asking us about what should be done so that Inuit don't commit these crimes.

62. I'd really like to hear them propose what they would do about this if they were elected. I have never heard them speak this way and I don't know why they don't bring that up at all. I wish they would more because if we want a healthy community, there are so many things we need to do and come up with. We have to do something right now. Not tomorrow but now, especially in the bigger communities like Iqaluit. If we want a healthy community, I think that is one of place we need to start : tackling the crime rate.

4.2.5. Le récit de Naomi

Naomi Akavak, 59 years old, was born in Markham Bay and grew up in Iqaluit. She has lived in Kimmirut for over forty years, with her husband Jawlie and family. In the past, Naomi worked as a social worker for Social Services, being involved with counseling, probation, teaching, and welfare. Naomi is involved in various community initiatives and part of the Women's Anglican. For over ten years now, Naomi has organized, coordinated and led various projects, either on the land or in the community, aiming to reconnect Kimmirumiut with their Inuit culture. Naomi and Jawlie also provide an alternative home for inmates from the Baffin Correctional Center, which include land trips. She has four children with seven grandchildren.

¹⁰⁰ Nunavut Tunngavik Incorporated (NTI) est l'organisation inuit qui s'assure que les gouvernements fédéral et territorial rencontrent leurs obligations telles que convenues par l'entente de l'accord territorial du Nunavut.

¹⁰¹ Member of the Legislative Assembly, soit Membre de l'Assemblée législative.

1. My name is Naomi Akavak. I was born in Markham Bay and grew up in Iqaluit. When Jawlie found me and proposed to me through my parents, I came to Kimmirut. We got married a year later and I have been living in Kimmirut for about forty one odd years now.

2. Since I moved here, this town has been teaching me. You see, when I was growing up in Iqaluit, I only knew English. So when I came here to Kimmirut, I was like a *Qalunaaq*¹⁰² person trying to learn my own culture again. Being here has really helped me in my life for where I wanted to go and how I wanted to live.

Inuktitut is not doing all right

3. An area that I am concerned with is Inuktitut speaking skills in our communities. While I am not sure whether or not I should talk about this, it was published in the newspapers that Inuktitut is doing all right in Nunavut. I don't think it is. A lot of the times, when Inuit children are growing up watching cartoons on TV, they will pick up the English from children's programs. Even when their youngster start saying a word in *Qalunaatitut*¹⁰³, the unilingual parents will still try to teach their youngsters the same word in Inuktitut. They're still enforcing learning our language but with all that time with the TV, the child is learning faster in English most of the times!

4. While we are using our language more in smaller communities, they use a lot of English in bigger communities. Consequently, when a person from a bigger community comes to Kimmirut, he or she will often try to start a conversation in English with the little ones, with youngsters of my grandson's age or even with teenagers. These youth won't understand it much unless they are in school for instance. These people all assume that everyone has to be spoken to in English most of the time.

Professional Background

5. I used to be a social worker in Kimmirut in the 1970s. I don't know how many different

¹⁰² Expression inuktitut désignant les blancs, plus particulièrement ceux qui parlent anglais.

¹⁰³ Mot inuktitut désignant « la langue des Qalunaat », la langue des Blancs qui parlent anglais.

hats I wore, but in those days social workers did everything for social services: counseling, probation, teaching, and welfare. Gradually, we were provided with teachers and training, which gave us the opportunity to get certificates upon completing workshops. That is how I started doing counseling with people in our community, by doing a little bit of certificates here and there. I was involved in the *Ajagutaq* committee¹⁰⁴ which let the community know that we were available to provide people with a bit of counseling if they wanted. The way that we'd operate is that it's your choice to come to us for counseling. If I knew that you were stressed out, I wouldn't call you. We didn't just take people aside for counseling, we didn't do that. We would also have a monthly group session for grieving. If there were a crisis going on around Kimmirut, we'd offer our help and understanding. We'd provide love.

6. Back then and still today, I try not to go beyond what I can provide people with. I am not really qualified to take on the whole counseling role, but I remain available for anyone who wants to have one-on-one counseling either alone with me or within a group setting. I can comfort them and have a few words with them. If they are not eating, we can try to set up a meal for them. Anything. If it's providing much comfort to that person and they want to continue with me, I could do that. Just to have a better understanding between that person and me.

7. I have so much to give, but I have limits. I don't want to go further than what I can give them. So when people wish to continue on with counseling, I may refer to counselors here in Kimmirut. While I don't know if she is providing services at the moment, there is generally a Mental Health Nurse or Social Worker at Social Services in our community. There are also some Elders who provide counseling.

Land Programs : we teach the culture that we know

8. When I was younger, I didn't look forward to anything. I was only thinking about the day to day things that I should be doing and learning. It's only as I grew older, that I started seeing the other side of what could be done for our community. This is rather recent. About ten years ago now, my husband and I began to want to teach youth their culture, our culture, Inuit ways.

¹⁰⁴ Il s'agit d'un comité formé par des membres de la communauté en vue de venir en soutien aux personnes dans le besoin.

From there, we started looking into working with local youth and adults or with inmates from the Justice Department.

9. That's essentially how my husband and I got started and it's been a number of years now that people come to us through Corrections and that we've taking local people on the land as well. We currently provide an alternative home for inmates from the Baffin Correctional Center. We will have inmates with us twenty-four seven, pretty much day in and day out. When we are in Kimmirut, they're in the house and around us all the time. We don't look at it that way though. Most of the time, it's like having an extended family. It's what we wanted to do : we're trying to make a difference in someone else's life.

10. When we do outings on the land or camping trips, we do the same things with the inmates as we do with locals from our community. Essentially, there is not much of a difference. The only difference would be that inmates are with us through Nunavut Justice whereas community members join on their own, and can leave the program if they want.

11. When we go out on the land with the people they send over from Baffin Corrections, we teach the culture that we know. We do this even if our culture and livelihood is different from theirs because they may be from other regions in Nunavut. We always tell them that even if it's different; there is always a value to it in the end. It can come in useful, if ever they have to step away from their community, they could just always use what they learned from us.

12. We teach many things out on the land, including directions, mapping, and animal hunting of any kind: sea mammals or land animals. They also learn how to skin and clean the animal, because a lot of them don't have any knowledge of that. In fact, a lot of our participants are so community based that most of time, they have no clue of what they are getting themselves into when they are joining us out on the land.

13. A person can come in the correctional program for any duration of time: one, two, five months even a year. For most people, if they stay long enough, it'll pay off in the end! Not all of them benefit from it, but those who are eager will. Those who just want to do their "time" and

get it over with will go home.

14. That said, it's really important that we have patience; patience, love, kindness and faith in the person. But that also work vice versa as we can be frustrated and they can be frustrated out there too.

15. With the Corrections program, we have no control over funding. Because we never really know if we are going to have a new inmate or how long one will stay with us, we try to look for various other projects to offer *Kimmirumiut*¹⁰⁵ - either on the land or around the community base. We have several cabins outside the community. One is a long distance away and the other two are not too far, perhaps two hours away over land. By sea, I am pretty sure it's about half an hour to an hour.

16. When my husband, myself or other community members run these other programs for locals, we reach out to people whose families don't have a way of going out on the land. They can be young, old, middle aged people, what ever! We also target people who are not in school, mainly because we know that land programs are already happening in the schools. They will take kids out in the summer time.

17. Often times, kids, children and young adults who are not in school say that they don't have anything to do. When we can't find anything to do on our own, we tend to turn towards things we're really not supposed to. We can end up getting into drugs and alcohol or creating trouble around the community. As adults, we want youth to see the good things in life, but youth simply make mistakes.

18. For our local programs, we see participants before we go out and have meetings about what they should bring, what they can expect and what will be expected of them as members of the group. Some Elders ask about the food they should bring on the trip and I generally respond that our meals are alive so we don't take anything with us when we go out. Basically, if we come across them, they are our meals. Once participants have a basic understanding of the trip, we go

¹⁰⁵ Kimmirumiut est la forme plurielle désignant les « résidents de Kimmirut ».

out. We can take our community participants anywhere from two days to up to a week, depending on the funding. I'd do this for free if I had all the money in the world!

19. In the work that I do, I see that taking people out on the land is part of healing. Each one of us needs to heal from time to time. We can be stressed out, feel ignored; or be hurt by the community, our family or loved ones. Anything we encountered in our life that we didn't like needs to be healed. That said, going out on land trips, or even participating in community-based sessions, can make a big difference for people who've experienced these kinds of situations.

20. Jawlie and I are always looking for ways to communicate with and reach out to people who have time on their hands and who want to learn. We are also looking for ways of just giving them peace of mind & relaxation away from the community.

21. Everyone in this world has to interact with people, like we are doing right now. There are always people coming in and going out of our lives and when you are always interacting with people who are in need of help most of the time, this can become stressful. Although we may not realize it at the time, it's partially where stress comes from so we really do have to be careful how we live. For example, if you were stressed out, before you'd leave, I would tell you to take a moment to yourself and not do anything. Just take some time alone (laughs). Even if we're both here in the same room, you could be on your own, just to relax your mind and your body. If there is someone I know that had a really stressful day, I'll invite this person over just to get him or her away from his or her home or surrounding environment. I find it helpful for people, myself included, taking some space.

22. A person needs to relax and clear his or her mind and body and we have found that when we go away from a community and from houses, our body can get rest from being stressed out from everyday life and livelihood around the community. A lot of the time it cleanses our minds. This is what we want to offer to our community.

23. So what my husband and I are trying to do is ask, collect, mingle and enjoy the outdoors. That is the best medication: the outdoors and time away from the community. You know that

very well. To give you an example, a person can get so much relief from being out on the land that he may decide to talk about something he has always kept inside and never talked about before. "I need to talk about that". Our mind can be so at peace that a part of us that needs healing can come out. When we "accidentally" relax or when we're comfortable with people, we tend to say something about the hurt in us that needs healing. That helps. Anyhow, land is the best place for any soul to go out, away from the community.

24. In sewing groups or other projects in the community, when participants start to feel comfortable with those around them, there is always a healing moment or session in every group. I allow it. If I have a project where people are learning to make traditional items or clothing sewing such as sewing an *amauti*¹⁰⁶ or a tent, I allow anyone to have a healing session.

25. When instructors and students interact, as they are sewing, they sometimes misunderstand each other and then kind of withdraw. Then we need to have a group talk to make sure that we don't take anything home. This is part of the healing, even if it's something that came up in that sewing session or something around their life outside the project. When we're in project, it's like we are here in the middle and when we have to go home, that's our outer line. It's up to every individual to either accept it or not accept it. We all have choices, and with that choice, we can make peace or we can leave things as they are.

26. I always allow having healing sessions at the end of the day. It's a good way of relieving our selves at the end of the day, through talking. Every one of us has a way of healing ourselves : If they want to be left alone, on the land, or if they want to come back to the community, be in the community, by talking about it, by interacting with others, or going to people for counseling. All of them work.

27. As for those who come along in these land outings, most of the time, they are mainly on their own. What we are mainly trying to do is listen to participants and help them find something else out there. We will do our best to answer their questions if they have any, but we don't always have the answers to everything. Often when they have questions, it's mainly about trying

¹⁰⁶ Manteau inuit pour « transporter » les enfants.

to find their selves, to focus on their life. Figuring out how they could go about their livelihood on their own, and pick it up from there.

28. We don't push them. We're always helping, but we don't need to force them. It's always open. Later on in the evenings, we have sessions to check in about how their day went. If ever they were not able to solve their problem or issue, we will support them in trying to find another way, trying to settle them down. No matter how they come to us, be it through Baffin Corrections, a youth project or anyone coming for help, sometimes people will get aggressive or yell. When this happens, we will do pretty much anything that could be of help to any person, when we're out with them.

29. Most of the time, my role is to make sure the project is going smoothly and that I am always available if participants want to talk to me openly in the group or privately. Everyone knows that I am open so I do a lot of counseling on most trips. I like helping other people. I would say I am sorry if didn't help anybody.

30. I could be very loud, I can be very passionate and I can be very passive. I am all of these people. When I go to the co-op, I say, "Anybody need my loud mouth? I can make it loud and clear" (laughs). By the way, for the correctional program with inmates I do generally take the time to get to know the people who are under our care for about a month or so before I tell them we're open if they want counseling.

31. Out there, Jawlie and I share responsibilities. Most of the time, especially if we have malfunctioning families under our care, I think they certainly would learn about good family functioning, with people like us. They basically should just observe us. If we want to be a good example to them, they see it, including our communication with our children and community.

32. Also, our camp is open. This means that whether we are running land program activities with inmates or with locals, it is not closed off to our family or the families of the participants. Our children and grandchildren are coming in and out and participant's relatives want to come to visit, they are very welcome. However, since we can be a certain distance away from the

community, we cannot keep coming back to get them just because they want to visit. We don't do that.

Faith can be part of the program

33. There are some people that don't want to hear about faith and there are some people that will welcome it. I try to be careful about what kind of work I do around the people I take out. I need to let them know ahead of time what we're planning to do out there, religious activity or not. That way, if someone doesn't want to hear about religion, they can do something else while we doing a religious activity. We could always have an excuse not to have it but we're not just going to let it go.

34. That said, if I know that our participants welcome the idea of having religion during the trips, I am very happy. What I can do is provide participants with prayers. We can also learn to do prayers together or I can teach them to do them individually. If someone wants to understand it, I could do a little bit, but if they really don't want to really hear about it, they could be excused to do other stuff. Again, I am quite careful in this area and try not preach about God's words so much because I have no papers, am not a Minister and have no right of exercising it so much. Since I'm not under oath for the church, I have no authority to bring it up to the group that is going out with us. That said, I am not going to go on and on about it because I don't know enough about it and could harm a person if I made a mistake.

Inuktitut on the land

35. You may have noticed that small communities use the Inuktitut language more. A lot of times when we are around *Qalunaat*, or another person that has a different dialect, we would go on and on in our own language and forget that they cannot understand. After having talked so loud in Inuktitut, I always say, "Excuse me if I got carried away in my own language". I do that now, because I need to try to remember who is in the room, so they won't feel left out or so I don't make them left out. I express myself in the language I am most comfortable with. I do that a lot.

36. Making efforts to speak Inuktitut on the land is good. I've noticed that when people are

speaking Inuktitut, their first language, for longer periods without having *Qalunaatitut* around as much, they begin to try to speak Inuktitut all the way! So when we're out on the land, we mostly speak in Inuktitut but it depends on people's ability. If participants can understand us in Inuktitut, we will run the program and activities in Inuktitut. However, it is hard for us to run the program entirely in Inuktitut when our participants have another language and don't understand what we are saying. Then, we have to tell them what it means in English and they will for instance say, "Okay next time I'll use that word".

37. With the community project outing, we let them know we're going to try to speak Inuktitut mostly, but we do mix it. When we do, someone will correct us and say, "Ahhh, you're speaking English" or "you're mixing the two languages". We make it fun though. We joke, "You spoke English. You're not suppose to" and if I've said it in English, then I'll have to say it in Inuktitut. Like I said though, it's easier in the smaller communities because everyone is almost always speaking Inuktitut and there are rarely people who don't speak Inuktitut.

38. There are a lot of different dialects in Nunavut and sometimes, an inmate who is living with us will pick up our dialect a bit. That was the case of an inmate from Arctic Bay who just left today. He kept telling me that when he would call home to Arctic Bay, they'd ask him, "What language, what dialect are you talking?" Since he would repeating this to me, I told him that I was getting offended and not to tell that anymore.

Benefits

39. I can see a big before and after difference in the participants who've come out on the land with us. Before heading out, they do look forward to it but I think some still look stressed out, un-knowing, and wondering why they are going out on this trip! At the beginning of the trip, they may be kind of withdrawn and tend to stay to themselves. After being out with them for day or two, we notice a change in them. They become more relaxed and easy going. They're happier out there they and have more hyper spirit. They are definitely not as nervous or withdrawn as earlier on. When we eventually start coming back towards the community, they mention that they would like to stay out another day or two. Granted that may also depend on what sort of food we've had out there!

40. Truly, one of the most rewarding parts of doing this work on the land is being part of the experience when a person who has never caught anything, wild animals, big or small, makes their first catch. You can see that person on cloud nine having so much pride in that moment when they come back to the community from their hunt with their first animal. They give it back to the community, they are extremely proud that they could share with the community. Indeed, that is one of a kind.

41. Participants always have good remarks when they come back. They say that they've had a good time and that going out on the land was a good experience for them. They mention they felt they were forgetting Inuit ways, what they knew from back then, but that the experience of going out on the land made them realize that these ways have to be there. When they are doing certain things with us on the land, they remember that they have done some of these things already. They realize they used to do some of these things. They express that they are very thankful that they are doing these things again. All that. Keeping the traditions, that is where we are.

42. Even after a lot of time has passed, we'll see them around the community and they will say good comments about the trip, about the well-deserved rest.

43. When people come back to the community after being out on the land with us, they probably interact with their families and other community members in a better way! As I talked about earlier, everyone needs time away from his or her family. Even husbands and wives need to be apart for a little bit of time. For example, "Go to the cabin, I'll stay here!" If there isn't a cabin to go to, anywhere works! Spending time away from one another bonds us stronger. That's what I see anyways. We can be together, day in and day out and be fine with that, but just a little bit of time away from each other, rekindles everything : the relationship, the workforce, the family situation, or anything for that matter! After stepping back, the bonds are stronger. Everyone needs that. You know you need that.

44. In contrast, if you're alone most of the time you need people more often! It's good for you. For example, if we're alone on an island what we have all to our self an entire long year and we

haven't seen a human soul that will have an impact on us! It might be a bad one, or maybe a bit of a good one. But overall, it's not good as we all need to have someone who we look forward to seeing. We cannot be on an island for a year alone. That's going to have both a good and bad impact on our community, and us.

45. As for long distance family members, that's different from what I am saying. We all look forward to seeing, family members that we haven't seen in a year. We look forward to being around them and to be loved. This almost does the same thing as trying to heal a person's inner and outer person.

46. Other cultures are not that much different from our Inuit culture. It's mainly just that we have different ideas of our livelihood, in our lives and what we eat. That's the only difference. I was looking at animals and humans. I believe so much that God created everything almost equal to everything : animals are what we humans have. This is what we look like. The only difference between humans and animals is that they have four legs, wings or webbed feet, etc. ... But they all have eyes, ears, mouths, and a nose. They all eat, and have hearts and livers. Every thing is identical except for our different looks. Don't you think? We are animal humans. Breathing humans. Animals think differently than humans. The only difference is that they might understand us but we don't understand them. There are some animals that would learn that human language, human activities, human eating, or whatever.

Words of advice

47. Land programs can be about practicing healthy living, culture and livelihood of any people living anywhere in the communities. I know there are a lot of programs going on in communities all over Nunavut and it is widely said that all benefit: instructors, students and basically anyone who participates in this kind of program. Youth especially can really benefit from participating in school cultural programs taking place in the spring, summer and beginning the fall. These are happening in almost every community and that is very good.

48. However, in my opinion, a program doesn't necessarily have to include a land outing every time. It could be based in the community where older ladies and men can be teaching our

younger generations, middle aged, adults and even Elders. Basically, anyone who longs to learn how to do something that his or her culture did, they could apply for it. It's very beneficial for the community and organizations and I strongly suggest that land programs be kept alive by financial investments and by local people.

49. Some of the difficulties running these programs involve accessing funding. We try to organize by writing letters or newsletters in the community. We also trying to recruit from the community and trying to get equipments, skidoos or four wheelers, or boats. These programs could run through funding from the Qikiqtani Inuit Association (QIA), Nunavut Tunngavik (NTI), Kakivak Association or through a community-based organization like "Hunters and Trappers". I'm sure these organizations could come up with available funding if we looked into having these kinds of programs.

50. Other than that, there are not too many difficulties that come up during the land programs, aside with adult inmates under our care being lazy about chores and not wanting to do them. It is a reaction we get but it doesn't happen all the time. Basically, the bottom line is "Either you do it, or you don't get to stay with us". There's always an option of giving it to them. As for the community land programs we run, I have never come across anyone who will try not to do anything while out there but this may be because they make the choice to come with us and really want to go.

51. As for advice for people interested in starting up land program, I say to go ahead and do it! If you love to work with people, go ahead and look for funding as there is always some available. Work with people and do it! There's not much hardship in running this type of project. Most of the time, the first and hardest step is trying to find and acquire your own equipment on your own. For the community program, normally one of hardest part is trying to recruit people to participate around here in the community.

52. I don't have much difficulty finding guides because most time, we are the ones guiding. We're also normally the cooks, guides and counselors. That doesn't really bother us because I am always cooking day in and day out anyways. While it's a bit harder out on the land because

we have pots and pans and coal and stuff, it's nothing new to me.

53. Go for it! This wild side of our land is the best piece-of-mind-relaxing thing we've ever had! Enjoy it while it's here. Enjoy it while it's plentiful. Learn from it, be part of it. That's all I can say. It is a very, very, very good event. It's be the best medicine in the world, is what I would say. There's nothing like it, unless you're really sick and can't move.

4.2.6. Le récit de Koovian

Koovian Flanagan, 44 years old, is originally from Iqaluit (Frobisher Bay). She worked in Corrections since the age of eighteen. She started off as a casual correctional officer straight out of high school, and made a career in Corrections for the next 20 years. Though she was not directly involved on the land with the offenders, throughout her career, Koovian was closely involved with land program's clientele before and after her experiences in a correctional setting. Starting off as a correctional officer on the floor with the offenders, she promoted the programs benefits to the offenders, hoping to assist them in making them realize the benefits this program can have on their rehabilitative process. Later on in her career, she had the responsibility to review all Early Release and Temporary Absence applications, which included the offender's applications to participate in land program.

1. My name is Koovian Flanagan. I come with many years of experience with land programs. I am currently working for the federal government now but I worked for the GNWT¹⁰⁷, Government of Alberta and then GN¹⁰⁸ - in the field of Justice from 1988 up until just three years ago.

2. I started off in Corrections right out of high school. I had no idea what I wanted to do after I graduated and by chance while at the post office the Director of Corrections asked me what I was going to do after I graduated. She asked me to work at BCC while I was still uncertain about my future, she recommended I work there for the summer to give me experience in Correctional setting.

¹⁰⁷ GWNT est l'abréviation pour « Government of the Northwest Territories », soit le Gouvernement des Territoires du Nord-Ouest

¹⁰⁸ GN signifie « Government du Nunavut »

3. Throughout high school (grade 10-11-12) I worked with security in the brown building, ensuring government buildings were all secure and answering 911 phone calls for either the RCMP, Ambulance or Fire. I was also a matron with the RCMP, so working with men who had issues with anger, trust and alcohol abuse was not new to me. I knew I wanted to do something with my life that was going to help others. That's when I got a job with the Baffin Correctional Center.

4. Over the years, I went from being a casual Correctional Officer, Correctional Officer to Classification Officer, to Assistant Director of Community Justice, to Assistant Deputy Minister and then finally to becoming a Deputy Minister with the Government of Nunavut. I have worked at all levels of justice and this was very exciting and rewarding experience for my career. I love my work and would never change it.

5. I supported land programs throughout my whole career because I know how good this program is for the offenders. It's a very structured program that is very much needed in our communities and it's almost always guaranteed that it is a program that will teach and provide much needed counseling for the offenders.

An Approach Grounded in Inuit Culture

6. Working in Justice, we've observed that inmates have often lost sight of who they are. Whether people are in jail or not, being out on the land and hunting brings them back to who they were, learning and understanding how hard their ancestors before them had to work in order to just survive. It's so important to go out on the land because a lot of the offenders who joined these programs grew up without having any opportunities or the means, such as a skidoo, to go out hunting.

7. Many of our offenders come from broken homes, many who have suffered from being a residential school survivor, or a victim of sexual abuse, and have a long history of alcohol abuse, drugs or gambling. They may not have been taught hunting or any other land skills when they

were home because they did not have a father figure or an uncle in their home environment. For example, it was just mom and the kids. They've always lived in a home with walls and windows or a structured building and never getting to experience sleeping in a tent, something that could easily reunite the family members back into one room. Walls in the homes today means families are separated, they can go and close their doors in their rooms and not have to deal with the realities they might be facing.

8. With this in mind, getting the inmates out on the land to understand who they are and where they come from, was something we tried to push for; it's something I took on when I started off as a Casual Correctional Officer. One of my tasks was to recognize offenders who might need additional help, support or ways of finding out who they are, and where they belong in their community.

9. I always encouraged the lower & minimal risk inmates to apply for land programs because it gets them out into the community, it gets them hunting and it also relieves a lot of stress from being inside a jail. I would talk to the offenders about some of the benefits that land programs could offer them. For instance, they would learn survival skills, they could learn to become a part of a team, they can finally know who they are and what their ancestors did in order to just survive. More importantly they can have the opportunity to work one-on-one either with an elder or the Land Program Officer who shows them the right way to hunt, survival skills, the way to read the weather, as well as finding landmarks to find your way home. I'd tell them about the food they would be able to bring back to your family and community members.

10. In land programs, there is a big focus on teaching survival and on healing. While they are out there, they have all their security conditions they have to follow : They cannot drink or do drugs, they have to listen to the elder, they must actively participate in counseling sessions with the elder, they must return immediately to the Correctional facility if the land program and him are not getting along, or if the land program officer thinks he is not making any progress through this program.

11. One thing you might be surprised with is that we would give the inmate access to a gun

(hunting rifle) and while this may sound scary to certain people, it's the Inuit way of life.

12. In fact, giving the offender an opportunity to do what his grandfather and his great grandfather did is why land programs were introduced in the first place. Learning these important skills really brings him back to who he is and where he came from.

13. This is important because nowadays they have no idea. They haven't gone through hardships like their forefathers, such as traveling long distances just to get a meal like Inuit used to. Whereas today, there are stores and easy access to food provided you have money; back then, there was starvation and lots of issues the offenders would never have experienced. Men sometimes think they have it hard because they broke up with their girlfriend. However, that's nothing compared what their grandparents or great grandparents had to endure, in order to survive they had to travel for days and days to find food and hope their loved ones have enough strength to wait for his return.

14. Seeing and experiencing these challenges really had an impact on them. Land programs are a great learning experience for the offenders, the experience teaches them how to survive and how to cope, makes them realize that although there might be issues and challenges that are hard to overcome, they will have to learn how to handle themselves in order to stay strong for their loved ones.

15. We encouraged our Land Program Officers and Operators to help the offenders learn self-control, deal with everyday ups and downs, and this practice helps the offenders prepare for life when they get released.

16. The Operators are wonderful community members who show interest in wanting to help rehabilitate offenders, they understand they need help and they are the experts, they come to us wanting to run a land program in their community. We don't force anybody to run land program activities. They all realize that many of the offenders might not have ever hunted before; the operators need to be willing to teach, give direction and lead. I think it is very important that the operators teach the offender Inuit culture in an effort to have the offender get his self worth back, make him feel like he is somebody again and that he is truly needed in his family and in his

community.

17. Operators always provided the Department of Justice with monthly reports to document what they did with the offenders, highlighting what he was like out there, whether or not he still has anger issues to work on, or any other issues or concerns they may have had. Granted the offenders probably learnt how to hunt, learnt how to read the land and survive out in the tundra, but they may still have underlying issues that we will have to deal with in order to successfully reintegrate him back into society.

18. We need these reports because as I've said, land programming is so much more than just putting offenders out on the land and teaching them how to hunt or how to survive. For example, the operators may have recommendations regarding what programs or services he thinks we could offer the offender once he comes back to BCC.

19. This feedback often helped us look into providing adequate training opportunities to address issues such as anger management, alcohol counseling or sexual abuse counseling because in many cases, this could be the difference of his successful re-integration back into society, or it could simply mean we will see him return in about a month or so. We wanted to do everything we could to ensure a successful release for the offenders.

20. I always sought advice from the elders on the land program to help guide me in my decision process, this was my way and my tradition to respect their knowledge and expertise in ensuring we did everything we could to help re-integrate the offenders back into society.

21. In the event that an operator notices an offender is suicidal, we would bring him back to BCC immediately. Just like we would if the offender threatens to escape, he too would be brought back to BCC immediately. Community safety is our number one concern and we didn't fool around when there was threat of suicide or a threat of an escape.

Key components of the program

22. I would see the inmates before and after their participation in the land program and in my

experience, they would often have a positive turnaround when they came back to BCC. Prior to their participation, many would have low self-esteem, they felt lonely and isolated, teetering on anger issues, and getting mad at things that should easily be ignored.

23. Offenders hate being locked up in overcrowded jails, but it's not just a program to get out of jail. It is a lot of alone time with an elder and a lot of one-on-one counseling. The offender would become new man thanks to all the counseling he received from the elder, the joy he felt from getting his first catch and sharing the food with Elders and the community made him feel very important, it gave him a sense of self worth and a sense of belonging.

24. I remember that when the land program group would go out hunting, they wouldn't keep their catch and hoard the food for themselves, they would always share their food with the community. People knew it was a very positive way for the offenders to feel like they're giving back to the community so if there was a community feast or a community event going on, they would call the land program officers and ask them to provide country food for their community events.

25. Sadly, there are elders in the community who couldn't go hunting anymore because of their age. Some might not have a son or an other relative who can go out hunting for them. It was always a really positive experience when the offenders saw the joy on an elder's face when he handed them over a piece of country food he had just caught. It truly was an overwhelming experience to see the joy in the elder, but more so the joy in the offenders face, his face just beaming with pride, smiling from ear to ear and his demeanor changing for that whole week.

26. Being able to share food that was really appreciated by family members has a refreshing effect on everyone. He might say to himself, "I can actually go and catch seal and my wife can start learning how to sew". Providing skins that his wife could use to make things is a way of providing income for the family. It made him feel good to see what he was doing for his family. He can feel like he's somebody again, like he is actually contributing now.

27. Aside from hunting, carving is another skill inmates can learn at some of the outpost

camps. For instance, we had one camp between Pang and Iqaluit, this operator taught inmates how to carve at his camp. They had no idea how to carve, they didn't even think they could do it, but the elder taught everyone one on one. "Here's how you should carve. What do you think this is going to be? Look at the rock in all directions and then you'll see it. And I'll help you do it".

28. When inmates came back to BCC, they'd continue on in our carving program. With their newly developed skill, they were able to sell their carvings, have a new source of income and could give the money to their wife to help support their family. They could be happy and proud of what they accomplished and they'd actually be making money for the family! That's another way the land program gave inmates the opportunity to build skills for when they were released. I did witness positive changes like these in the inmates. In my perspective, participants loved their experience in the programs and I think it had a huge impact on them once they were back in the community because they were happy. This actually worked for them.

29. Another aspect of our land programs is that participants almost always have to speak in Inuktitut because the instructors are almost all Inuit. When we had younger offenders who couldn't speak Inuktitut who joined the program, they still loved it. Whereas some didn't know a word of Inuktitut because they are from the western Arctic where Inuinnaqtun is spoken, others simply couldn't speak their local language. Since they didn't know what was being said, they were a bit lost and there was a lot of sign language. After a while though, once they got to hear Inuktitut everyday and through the wonderful patience of the operator the offender finally became strong enough to communicate back. The offenders would participate in the program for three, four or five months and by the time they were returned back to BCC, they could speak Inuktitut! This brought pride to the offender as well. They accomplished the skill to speak with elders.

Joining a Land Program

30. To be granted permission to go on a land program, an inmate first has to apply. He must explain his reasons for applying for the program and must be able to tell the classification committee how he thinks this program will benefit him. The decision to grant the offender permission to join the land program largely depends on how well he is doing in the institution.

31. When I eventually took on the role of classification officer, I joined the three-person classification committee that reviewed the applications and granted requests for participation in the land program, work release or other programs outside of the community. However, I wasn't the only one bearing the responsibility of deciding whether or not he goes. As a group, we'd assess what he's in for, we would take a look at his order and see what status and conditions he may have, and whether or not he would have community support to participate. We'd go through his security risk and analyze the chances of him screwing up while he is out there. For instance, he might have a firearm ban, which means his request would have to be denied. In that case, we unfortunately couldn't let him go fishing either because there would still be a gun present during the activity for polar bear safety.

32. Furthermore, if any assault charges were laid since he first came to the institution, then it would generally not be a very good decision to put him out on the land with a gun. We'd take a look at his behavior and consider whether or not he is following the rules and regulations of the facility, such as being respectful to staff and getting along with other inmates. This is all important because there is a lot of team effort involved in granting someone to participate in the program. Basically, it's not just about going on the skidoo and leaving. For all these reasons, we had to keep observing the offenders behavior in jail to determine whether or not he proved to be a good candidate for the program.

33. Another element we would take into consideration in the decision process is whether or not community members or organizations support the idea of the offender's participation in the program. For example, we also called the RCMP and asked them if they would support this offender in the program. I think it is important to ask because we are indeed taking him out of a structured jail and placing him into a program where we are getting him involved in and around the community again.

34. The RCMP knows that it's a structured program with Elders there all the time. They would almost always support land programs because they know it brings them back to the community and gives them a means of providing for the family once they're out, because there might not be

any jobs when they get home and at least they would be able go hunting now and some might even learn to carve. We would also consider their perspective if they raised a lot of concerns about the offender's behavior.

35. In other cases, we may call the offender's wife, who may also be his victim, in order to inform her and ask whether or not she would support his application to go on the land program. We would take all these factors into consideration when we go through the application process.

36. When deciding which outpost camp location we would send an inmate to, we always considered where the inmate is originally from. While the transition from a structured jail to a tent/cabin can be really hard on offenders who have no prior land and hunting experience, it can also be challenging for inmates who are not used to eating country food all the time. Because most of the food they eat is the food they catch, one might say, "*Oh my God! This is awful, all I am eating is caribou and seal meat*".

37. It may be even more challenging if the country food is one they don't harvest in their home community. For instance, if an inmate from the *Kivalliq*, a region where seal isn't hunted, is all of a sudden sent to a program located in the Baffin region, he might get sick and tired of eating seal all the time. It's not part of his diet and it's not who he is or how he was raised. Even though there may have been room for an inmate in the Pang camp, what we needed was a spot for him in the *Kivalliq*. Given all these points, we keep this in mind when figuring out where's the best place to send an offender because it already costs a lot of money for us to send them to camps throughout the territory. We want to avoid needing to transfer them back to the Correctional facility because they hate the food, as that would just put an additional strain on operational costs.

38. After so many years as a classification officer I went on to become Assistant Director of Community Justice. This means that I looked after the community justice programs we offered once offenders were released back into society. In my previous positions, I got to know and understand what the correctional institution does for offenders. Before working there, like many I had assumed jails just "turned the key and locked up the inmates", but all of a sudden, I saw

there were programs, effective programs that I felt made a difference for the offenders and for the community!

39. Every community in Nunavut has a Community Justice Committee (CJC). The committee's are made up of volunteer community members wanting to make a difference in their communities by providing community justice, providing victim services development and promoting programs and services to prevent crime. Some, of course, are more active than others, but all equally important. It was very exciting for me to learn what strengths communities in Nunavut have at working together to provide opportunities for offenders through effective Restorative Justice practices.

40. Last, even when I became Assistant Deputy Minister, I was still somewhat involved with land programs as one of my responsibilities was to deal with appeals from offenders who were denied the opportunities to participate in the Outpost camp program. For example, if the classification committee denied an offender's application to join the land program and an inmate appealed the decision, it would come to my attention. So even as Assistant Deputy Minister, I still played a role and could use my discretion to find out whether or not if I can over turn their decision. I reviewed his file, to see "Okay, is he a risk? Why was he denied, on what grounds, does he have community support, what was his behavior like in the facility, will this program be of benefit to his release plans, do I think this program will help his reintegration back into society? I carefully reviewed all circumstances and made my decision on whether or not I think the classification committee made the right decision. It was great working on these files again as it brought me back to what I used to do to help assist the offenders.

A great need for prevention

41. I think there are so many issues in our communities across Nunavut because of the high drug and alcohol abuse and the fact that there aren't too many jobs available. Many Inuit are bored, or feel ashamed because they have nothing to offer their young families. A lot of people don't have a skidoo or can't afford to go hunting. A lot of Inuit don't have their grade 12 education to get good paying jobs. However, even if they were educated, there are no jobs in a lot of the communities so people end up drinking and using drugs, or even gambling, using what

little money they have on things that will destroy families. A lot of them are really good and wonderful people, if they're sober. But, as soon as they get alcohol in them, they don't know how to control it. That's when they become different people, hurtful people and scary people.

42. If it was possible to offer this program to younger men before they get in trouble it would have a huge positive impact. Sadly, our land programs are only for offenders because it costs so much money to run something this big, year round. Some of the costs include buying snow machines, boats, motors, all the food and supplies as well as hiring the elders. Even though it would be such a good program, it would be tricky to run it year-round at the community level because it really is a program and would be just too expensive to justify the expenses if you don't have the numbers.

43. To put it another way, we would have no idea if anyone were going to participate at the community level. If you don't have people coming, what's the use of spending all that money? We can't run it on "what if?" or the possibility that "we might get one or three participants next month" because you're still going to pay the same amount for one, three or zero!

44. In Corrections, we know who our participants are and we're guaranteed numbers of participants to go through the program because we have a lot of offenders willing to participate. In contrast, we could not force or volunteer anyone in the community to participate just to ensure we have the right number of participants. It is a risk to run something this big in the communities if we aren't guaranteed the high number of participants.

45. At the moment, the High School, Joamie School and Aqsarniit Middle School all provide land programs for one-day outings. It isn't very long but it still teaches the youth a lot and gets them out! Matthew Alainga, who is involved in running land programs through the Inukshuk High School, is trying to provide this opportunity for many students who don't go out. I would recommend you speak with Matthew as well, as he has been doing this job for many years, passing on his traditions he learnt from his father to the young students. It truly is a sharing experience, one that has a huge impact on the whole family and the whole community.

46. I think I have said enough about the impacts Land Program has on offenders and on the communities. As you can tell, I am very passionate about the program. I have seen firsthand the positive impact it had on offenders and truly feel that it is a program that has a long life in Corrections in Nunavut.

4.2.7. Le récit d'Elisapi

Elisapi Davidee-Aningmiuq, was born in 1951 in a camp near and Kimmirut and moved as a young girl to Frobisher Bay (now Iqaluit), with her family. Among many other community involvements, he has taken on the role of program coordinator for the Iqaluit Community Tukisigiavik¹⁰⁹ Center for the past ten years. She has extensive experience in community-based social advocacy, facilitating and collaborating with community members at the grassroots level. Elisapi is a talented seamstress who is also a graduate of the Fur Production and Design Program at the Nunavut Arctic College. Her commitment to healing, meeting mental health needs and promoting Inuit culture and values has been recognized publically, such as with the « Honorary Tuniq » title in 2004 and with the « Diamond Jubilee Medal » in 2012 for her community involvement promoting Inuit culture and values.

A community grassroots program focused on community-identified needs

1. My name is Elisapie Davidee-Aningmiuq. I am the program coordinator here at *Tukisigiavik*. The project for Tukisigiavik originally began through a process of three community consultations, which gathered information and confirmed that our community really wanted a place where people could get help. It was in 1999 that I was hired to do an extensive community consultation looking at homelessness in Iqaluit, which involved meeting with homeless people, stakeholders, and community members, as well as doing radio show, etc. Coming out of it, we recommended eight initiatives. One of these was to open a community center where people can go for information, just to be together, much like a drop-in for the homeless. *Tukisigiavik* has been operating in this current building for approximately ten years, as a drop-in counseling center.

2. We do get many people who are in transit from the outlying communities and people from

¹⁰⁹ Ce mot veut dire « place to find understanding », soit « lieu où on se sent compris ».

the boarding home as well. A lot of the people who come here are homeless, near homeless, or do not have strong family units in the community when they come from outside of Iqaluit. Some of them come here just to be with other people or to see what kind of country food might be available. Much like when I was young and would go home where my mother would be sewing and just being a mother to us... we try to give the center a home environment. We do get a lot of people coming through here, up to thirty or forty people a day coming daily. Our data is quite accurate as we have a sign-in sheet and always note on a daily basis who is here. During the course of the week, it can be the same people.

3. *Tukisigiavik* now offers many different programs and services to our clients. When we say clients, we are talking about people that come here mainly on a daily basis. We have for instance, the morning breakfast program and we also provide laundry facilities for homeless people who may not have any way of doing their laundry. At one time, we also offered this service to some of our regular clients but when it became too expensive, we had to limit access to those who really needed it. Since the center is also known as the drop-in center, we also get people who just want temporary help, to come here. Some of the male clients will go out for short-term or temporary work. It could be for just for a day or so as well.

4. As we are also a drop-in counseling center, we have an elder advisor and a male counselor here for anybody all the time. We see that there are real mental health needs in the community. We get a lot of referrals from the courts, from other agencies as well. So to sum it up, it's an all-around community grassroots program.

An approach grounded in Inuit Culture

5. As part of our grassroots programming, we run cultural skill development programs thanks to funding accessed through proposals submitted to various departments, agencies as well as different groups. We started these because we saw a need, particularly among the survivors of residential schools who were not introduced to their culture at a time when it was crucial for them. A lot of the time, the target groups for some of our programs are residential school survivors who missed the opportunity to regain, to re-learn or to learn for the first time, the

cultures of Inuit. We have for example, programs to learn how to make *kamiit*¹¹⁰, a parka, sealskin pants, mitts, as well as crocheting and small item sewing. We also have our hunter-guide who shows people how to make *qamutiit*¹¹¹. Our clients may pay for the material but we have somebody here who is available to teach *qamutik*-making and small tools.

6. Some of these programs, such as the ones focused Inuit cultural skills are very popular! I have seen times when there are a lot of emotions that come out. Creating something for the first time, something that you didn't know that you knew how to make, can be quite challenging. Over the years that I have been running these programs, I have also learned that we should never say, "I can't make one". Rather, we should just say, "I have never tried to make one". I say this because I see for first time learners making things. Anything is possible with anybody. All you have to do is try!

7. For the Inuit cultural skills programs, we ask people to find their own supplies in the spirit of them learning how to do things for themselves rather than us doing it for them. For example, if we were always finding stuff for participants then they would not meet the people who might have the supplies or the material that is needed for *kamik*-making. Another example of this is that we encourage everyone to wash their own cup, plates or cutlery if they have eaten here. As time goes, although people were not used to it at first, we find that it has really caught on and most people are doing their own. We also encourage people to learn how to make their own bannock, rather than the center doing it for them. Basically, we try to encourage many people who come here to "do", rather than us doing it for them.

Healing and skill building through on-the-land activities

8. We have hunting programs all year round that are available particularly for men. While we used to have two hunter guides, we had to let one of them go and now have one. When the weather is warmer in the springtime, that's when we offer more outings, such as fishing, to women. These outings are for people who don't have their own hunting equipment or who are clients here. We also do on-the-land retreats for Elders, adults, and women during the summer,

¹¹⁰ Forme plurielle de *kamik*, mot inuktitut désignant les bottes de conception inuit fabriquées avec des peaux.

¹¹¹ Forme plurielle de *qamutik*, mot inuktitut désignant le traîneau de conception inuit permettant de déplacer une charge.

and we always ensure that we have Elder-Hunter-Guides and other people available for counseling for anyone who may need it throughout these retreats.

9. When participants come back from participating in these outings, they can take food for themselves if they had a successful hunt. Some of the country food meat goes towards *Tukisgiarvik's* country food program, which enables us to make country food available to anybody who drops in or comes here. Furthermore, if they have gotten quite a bit, we will either distribute it to Elders or to the needy in the community.

10. During the summer, we also have many different programs and activities. One of these programs started off more than fifteen years ago, as a retreat for single-mothers and their children. We also took this on because one of the eight initiatives resulting from the community consultation was to run a “*Nunammiut* Care Camp” an out on-the-land care camp. At this camp, our participants are mainly single ladies and children, women who may be married but don't have their own hunting equipment, and we have a lot of children who participate as well. It's very popular program! We run this program one week at a time, for seven weeks in the summer. When school is out and the ice permits us, we go out and people learn how to harvest. During this camp, a lot of the young people we take out catch their first caribou, their first seal, their first rabbit, or their first fish.

11. They can learn how to take the fish out of the nets and if there is room and it's safe enough, they can go out on the hunting parties. They can go out rod fishing, clam digging as well as berry picking. Since there is geese that pass around there, people will walk; they may even walk out on the land to look for caribou. We can also dry fish and dry meat if we have it, and participants can learn how to make their own bannock. They learn what it is like to live out on the land. They build skills such as being able to fetch your own water, how to keep yourself warm, operating the Coleman stove, and they also become aware of how to deal with the varying tides. It's just learning how to live and learning how to do things while you are out on the land. Again, a lot of the meat that is caught out there during the camps goes back to the families. So they come out, they come back with a good supply of food sometimes.

12. When I was young and growing up in Inuit Society, we more or less grew up outdoors. We were always outside and would organize our own things! We didn't really have many organized events but we knew what to do! We would 'make do' with the little we had when we lived in camps, and that was the most fun time that you can have. We didn't miss anything because when we were young, we didn't know what existed outside of our camp. When I was growing up, when it was windy or there was a blizzard that was one of the most fun times for us as well. Life was just different! We would try to get ourselves blown away, safely!

13. When we first moved from Apex, we used to walk there and back to go to school! We walked! I also remember that one day, one of our classmates said he saw a wolf while walking to school. Since Apex is where the first stores were established, we would walk there to shop or, we'd go down when the tigt was right, in a boat or in a canoe. We would also walk there if there were community events. There were buses later on, but still then, people would sometimes walk. There is the trail down by the shoreline that was very popular for many people to walk down to.

14. Nowadays, life is quite different. A lot of times, if you are not introduced to being out on the land at a young age, you do not know what it is. If you have just been in the city most of your life, you don't really know what's out there. Often, among youth, there is not too much desire to go out. We do notice however that with some of the young people or children that we have taken out, there is a greater desire to be out there. We can do many things if we spend more time outdoors. We are creative as children. By simply being outside with kids in the summer and in the snow in the wintertime, there are so many things you can do! Other activities we might do out there include playing games like baseball or going to the fall too, where they youth sometimes go just to play there. Of course, we always make sure that there is somebody that is old enough who supervises for safety reasons.

15. Some of the people who are involved with the land program now were children when it started off in the community. I think it's really good to see that that as young adults they are now passing on the knowledge they learned to other youth or children in the program. They are also able to tell them, "don't go there because it might be dangerous" or "don't go too far because

there are wolves around here” too. As you can see, a lot of people are learning safety and just playing outdoors. I see land programs for children and youth as very positive and very healthy in many ways. Through the experience, there are friendships that develop you bond with people. That’s so important to have in a society : to be around with positive people. So, those are many of the benefits of land programs.

CHAPITRE V

L'ANALYSE COMPRÉHENSIVE

Dans le chapitre précédent, nous avons présenté les récits intégraux des intervenants sociaux inuit qui ont participé à notre étude. L'analyse qui suit consiste à présenter une vision d'ensemble de leurs pratiques d'intervention sur le territoire. Il s'agit, en tenant compte de nos questions de recherche, de revisiter le discours de ces intervenants, afin de mettre en lumière la façon dont ils conçoivent et appréhendent le territoire et de rendre compte de la manière dont s'articule leur pratique au quotidien. Pour ce faire, nous avons divisé ce chapitre en trois sections.

La première section vise à rendre compte du regard que les intervenants portent sur leurs communautés, notamment sur les impacts des transformations sociales liées au territoire. Cette première partie permettra de bien comprendre le contexte sociopolitique à partir duquel la pratique des intervenants prend forme en fonction des problèmes sociaux qu'ils considèrent comme importants. Dans la deuxième section, nous verrons comment la pratique des intervenants rencontrés se fonde principalement sur leur appartenance au milieu. La troisième section consiste, quant à elle, à présenter la façon dont les intervenants conçoivent le territoire ainsi que le type de rapport qu'ils entretiennent avec celui-ci. Dans cette section, nous insisterons tout particulièrement sur les principales forces du territoire, notamment sur chacune de leur signification et principales fonctions. Nous tenterons également de comprendre en quoi ces fonctions participent des fondements d'une pratique d'intervention sociale singulière. Enfin, la dernière section portera sur la relation d'aide qui se développe en fonction des principales caractéristiques de leurs pratiques d'intervention sur le territoire et plus spécifiquement sur la manière dont les intervenants mobilisent le territoire dans l'établissement d'une relation d'aide avec les participants.

Au cours de cette analyse, nous tenterons évidemment de répondre aux questions de recherche que nous avons définies dans le chapitre un. Ainsi nous chercherons à savoir comment, à travers leur expérience de vie (professionnelle et personnelle), les intervenants inuit

articulent leur pratique d'intervention au sein des séjours thérapeutiques et en quoi le territoire constitue un élément clé du processus de guérison.

5.1. Une compréhension approfondie des réalités sociales

Comme l'expliquent Searles (1998) et Takano (2005a, 2005b), les programmes de séjours sur le territoire au Nunavut doivent avant tout être analysés dans le contexte social, historique et politique qui a marqué la vie des Inuit habitant le territoire maintenant connu sous le nom de Nunavut. Cela prend tout son sens lorsqu'on considère que « les perspectives à partir desquelles on tente de comprendre et d'expliquer la réalité sociale dans laquelle on intervient colorent nécessairement la manière dont on va intervenir, ou du moins, elles contribuent à déterminer ce que l'on considère comme prioritaire dans son intervention » (Guay, 2010, p. 443).

Cette perspective nous a amenée, dans notre premier chapitre, à tracer un bref portrait de la santé et du bien-être de la population du Nunavut et à décrire la façon dont l'histoire a affecté les structures familiales, l'organisation sociale et les modes de socialisation et d'éducation inuit. Cette étape nous a permis de mieux saisir les besoins de la population et l'environnement social dans lequel s'inscrivent les séjours sur le territoire. Étant donné que nous cherchons à rendre compte du point de vue de praticiens « réflexifs », nous commençons ce chapitre en analysant le discours que ceux-ci portent sur le contexte dans lequel se loge leur pratique. Nous verrons que leur regard est tout à fait cohérent avec la littérature recensée dans la première partie de ce mémoire, notamment en ce qui concerne la transition du territoire à la vie sédentaire et son profond impact sur l'organisation sociale inuit et plus spécifiquement sur les relations sociales, la famille, la socialisation, la transmission du savoir, la jeunesse, et bien sûr la relation au territoire.

5.1.1. L'érosion des liens au territoire et la fragilisation du tissu social

On le sait, le mode de vie Inuit a, en quelques décennies, connu de grands bouleversements (Gouvernement du Nunavut *et al.*, 2010). L'histoire orale inuit, l'actualité et la littérature confirment que c'est une série d'événements qui, depuis la Seconde Guerre mondiale, a contraint les Inuit « à quitter leurs campements saisonniers pour s'établir dans des collectivités permanentes nouvellement créées » (Gouvernement du Nunavut *et al.*, 2010, p.6). Il n'est donc

pas étonnant de constater que tous les intervenants rencontrés insistent sur l'ampleur et la portée de ces transformations.

Tout d'abord, cette perspective se dégage par l'emploi d'adverbes comme « avant » et « maintenant » et par l'utilisation fréquente d'anecdotes pour souligner le contraste entre le mode de vie de leurs ancêtres, celui de leurs parents, la jeunesse qu'ils ont eux-mêmes connue, ainsi que les réalités des jeunes d'aujourd'hui.

When I was young and growing up in Inuit Society, we more or less grew up outdoors. [...] Life was just different! (Elisapi, par. 12)

[...] [W]e are not doing a lot of things Inuit did a long time ago back when they lived in *iglus*, it's not like that anymore; [...] (Pitsula & Moosa, par. 17).

Même si les intervenants décrivent une certaine continuité culturelle, surtout dans les plus petites et plus jeunes communautés où l'inuktitut et les pratiques culturelles sont plus présents, la question de l'érosion des liens au territoire est un élément central de leur discours. Plusieurs font ressortir en quoi cette érosion contribue à un manque de connaissance du territoire de plus en plus important chez les participants qu'ils accompagnent dans leurs programmes (Paul, Moosa & Pitsula, Koovian). Paul, qui travaille depuis longtemps avec une clientèle carcérale de prédominance masculine, décrit les changements suivants :

I have noticed that things have changed. From 1977 to about 1990, the inmates were [...] brought up traditionally. They would be very eager to help out and were more in tune with being out on the land. [...] From about 1990 to the present day, we have noticed a different dynamic in the inmates. They tend to have less interaction with the land, less knowledge about being on the land and fewer survival skills than inmates used to have. (Paul, par. 2)

Paul n'est pas le seul à observer comment l'érosion des liens au territoire et le manque de familiarité avec celui-ci ont un impact sur le développement des compétences nécessaires pour y survivre. Les propos d'autres intervenants abondent dans le même sens :

Now, many — if not most — of them have never been taught how to go out on the land and to survive out there. (Moosa, dans Moosa & Pitsula, par. 12)

Without these camps, some students don't get the opportunity even to just be outdoors for a day or to see a fish, an animal, a bird. (Rosie, par. 4)

Les intervenants puisent à la lecture qu'ils font des réalités et besoins de leurs communautés, notamment le manque de compétences pratiques liées au territoire, afin de

justifier la pertinence de leur pratique. Selon Moosa, « Today, there seems to be a greater need for land programs because young people don't know what outdoor work is like » (Moosa & Pitsula, par. 4). Cette même réponse revient souvent aussi chez les Aînés inuit interviewés dans l'étude de Takano (2005a) : « when asked the reason for organising programs when many in the community were hunting and fishing regularly, the straight answer from elders was 'because many young people do not know land skills' » (p. 8).

Les intervenants font aussi référence à plusieurs évènements sociohistoriques pour expliquer les répercussions sociales qui ont profondément marqué l'histoire récente des Inuit. Plus précisément, les intervenants soulignent des évènements liés à la transition de la vie sur le territoire à la vie sédentaire, notamment les mesures coercitives employées par le gouvernement fédéral afin de faciliter la sédentarisation et l'assimilation des Inuit à la société canadienne: l'abattage des équipes chiens de traîneau (Pitsula), les longs traitements contre la tuberculose dans un sanatorium du sud (Dinos), la coercition liée à l'allocation parentale (Pitsula), ainsi que le système des pensionnats autochtones et la scolarisation obligatoire des enfants (Koovian, Rosie, Dinos, Pitsula). À cet égard, le discours des intervenants est tout à fait cohérent avec la documentation portant sur les évènements historiques à l'époque de la guerre froide reconnus pour leurs effets perturbateurs sur la population inuit (Chansonneuve, 2005; Hicks, 2009; Tester & Irniq, 2008).

Parmi les conséquences négatives que nous venons de mentionner, figurent au premier plan du discours des intervenants : la perte d'indépendance, le malaise identitaire, la coupure intergénérationnelle, la perte de l'héritage culturel et la non-transmission du savoir inuit. Pitsula nous offre cette perspective:

[...] [E]verybody knows now that since all the Inuit went to the community, they left their camp, lost their dogs. They really did kind of stop going out on the land altogether, because they had to go to the school. If we didn't, our family allowance would be cancelled, among other things. I guess they had no other choice but to come into the community and live there. Whereas all the Inuit were very independent in the beginning, they kind of lost that independence because they no longer had dog teams, kids had to go to school and some of our parents needed to find a job, etc. (Moosa & Pitsula, par. 5).

Ce que Pitsula exprime ici c'est que le passage de la vie sur le territoire à la vie sédentaire est au centre des changements qui ont profondément transformé la société inuit. On se rappellera qu'avant les interventions du gouvernement fédéral menant à la sédentarisation des Inuit,

l'éducation des enfants, le développement de compétences culturelles, la socialisation ainsi que la préparation des jeunes à la vie adulte se réalisait dans le milieu familial. Plus encore, les modes d'entraide par le biais de la famille élargie étaient profondément influencés par la collaboration inhérente au mode de vie semi-nomade dans un environnement arctique (Chansonneuve, 2005; Duhaime, 2004; Laugrand & Oosten, 2002). Or, tous les récits des intervenants sociaux rencontrés dans le cadre de ce projet révèlent que la famille, fondement de l'organisation sociale inuit, a été profondément fragilisée¹¹² avec la sédentarisation.

Ce qui ressort du discours des intervenants c'est que l'érosion des liens au territoire a entraîné un affaiblissement des liens intergénérationnels, un malaise identitaire et enfin contribué à l'émergence de multiples problématiques sociales que connaissent aujourd'hui de nombreuses communautés inuit. C'est ce que nous allons maintenant explorer.

5.1.1.1. Affaiblissement des liens intergénérationnels

Aujourd'hui, l'affaiblissement des relations intergénérationnelles au sein des familles et des communautés est un phénomène qui inquiète les intervenants. Il s'agit d'une réalité sociale bien documentée que nous avons également décrite dans notre premier chapitre (Kral, Wiebe, Nisbet & *al.*, 2009; Sowdlapik-Loyd, 2010).

D'une part, les intervenants voient que cet enjeu est intimement lié au type d'habitation de construction occidentale qui a une influence négative sur les modes d'interaction inuit :

Walls in the homes today means families are separated, they can go and close their doors in their rooms and not have to deal with the realities they might be facing. (Koovian, par. 7)

Since we moved to Pangnirtung from the land, there is less connection between the generations because we live in houses. (Rosie, par. 26)

D'autre part, plusieurs intervenants considèrent que cette problématique découle également du système des pensionnats et de la sédentarisation (Dinos, Rosie, Koovian). Leur discours met aussi en lumière comment ce phénomène freine l'éducation de la jeunesse, rend difficile la transmission du savoir inuit (perte de connaissances culturelles) et par voie de conséquence, engendre un malaise identitaire. Nous y reviendrons.

¹¹² Nous soulignons ici qu'il s'agit bel et bien d'un affaiblissement et non d'une cassure totale. Ces dimensions sont encore présentes dans la société inuit contemporaine.

Les intervenants remarquent qu'il est plus difficile aujourd'hui de recevoir les enseignements des Aînés: « When you're living in a bigger city like Iqaluit, you don't necessarily receive teachings from the elders, like we did growing up » (Pitsula, dans Moosa & Pitsula, par. 57). On comprend ici que la perte du savoir inuit et le non-développement des compétences culturelles découlent d'un manque d'occasions d'interagir avec les Aînés, notamment pour en faire l'apprentissage. Par ailleurs, comme le souligne Pitsula, la pratique au quotidien est également un élément essentiel : « When you don't continue to practice your skills and culture on a regular basis to keep it alive in you, you tend to forget » (Moosa & Pitsula, par. 8).

Certes, le savoir inuit est également enraciné dans le territoire, mais pour l'instant, il importe de comprendre que pour les intervenants rencontrés, le fait qu'il existe peu d'espace partagé par les différentes générations rend difficile sa transmission. Comme l'explique Rosie :

While our elders have so much wisdom and knowledge, [...] members of the older generation usually don't have the opportunity to share what they know. With these limited opportunities, their knowledge does not go far. (Rosie, par. 26)

En plus du risque réel de perdre un héritage culturel et social que l'on associe à la génération d'Aînés qui s'éteignent, l'affaiblissement des liens au sein de la famille (dû à des problématiques familiales) a également un impact sur la transmission du savoir inuit, ce qui fait que des membres de la jeune génération se trouvent à être plus ou moins bien préparés à la vie adulte. D'ailleurs, Pitsula remarque que beaucoup de jeunes n'ont pas pu apprendre de leurs parents, ce qui affecte leurs habiletés de fonctionner sainement en relation de couple :

Young couples who are not yet adults [...] are kind of in between when they get into relationships and some are going through hard times. They have children, they don't stick together, and there is a lot of fighting and so on. [T]here are a lot of young couple who don't have that [teachings from their parents] and as a result, there are lots of breakups. [...] There are some very inexperienced young couples that need to be taught in a traditional way. (Moosa & Pitsula, par. 56-58)

Dans le même ordre d'idées, Koovian, qui, dans le passé, intervenait auprès d'une clientèle carcérale exclusivement masculine, fait également référence aux ruptures de couples et à l'instabilité familiale pour expliquer le manque d'éducation relative au territoire chez l'enfant de sexe masculin :

A lot of the offenders who join these programs grew up without having any opportunities or the means, such as a skidoo to go out hunting. [...] They may not have been taught hunting or any other land skills when they were home because they did not have a father figure or an uncle in their home environment. For example, it was just mom and the kids. (Koovian, par. 6-7)

Bref, la sédentarisation (ou l'érosion des liens au territoire) a entraîné un affaiblissement des liens intergénérationnels qui a eu un impact significatif sur la transmission du savoir inuit. Pour plusieurs, cette non-transmission du savoir inuit contribue à une éducation incomplète chez les jeunes. Pitsula explique, « It's not all the families, but still some stopped teaching how to go out on the land » (Moosa & Pitsula, par. 8). Alors que beaucoup de jeunes n'ont tout simplement pas l'occasion de connaître le territoire, faute de moyens financiers (Rosie, Koovian), il y a aussi des jeunes qui ne sont tout simplement pas interpellés par les activités sur le territoire (Pitsula, Elisapi). Elisapi puise tout de même à l'érosion des liens au territoire pour expliquer cette réalité :

Nowadays, life is quite different. A lot of times, if you are not introduced to being on the land at a young age, you do not know what it is. If you have just been in the city more of your life, you don't really know what is out there. Often among youth, there is not much desire to go out. (par. 14)

En d'autres mots, lorsque l'on ne connaît pas le territoire, on ne sait pas ce que l'on manque et on serait moins enclin à vouloir y aller. Certes, le mode d'engagement au territoire est aussi influencé par l'accoutumance au confort du monde contemporain (Dinos, Pitsula et Elisapi). Dinos partage:

[Walking one hundred miles at six years old] could probably still be done, [however] these days it seems as though people can't move away from their shower because they have to shower every day (par. 19).

Bref, peu importe les raisons, les intervenants font le constat que beaucoup de jeunes passent la majorité de leur temps dans les communautés. Aux dires de Pitsula, il s'agit d'un contexte qui rend parfois difficile le recrutement des participants : « In a big place like Iqaluit it can be pretty challenging to find young people who are interested in going out on the land » (Moosa & Pitsula, par. 41).

Enfin, l'érosion des liens au territoire a bien d'autres ramifications, dont un impact sur l'identité inuit et les habiletés linguistiques. Nous y arrivons.

5.1.1.2. Une période difficile sur le plan identitaire et linguistique

Au-delà de l'affaiblissement des liens intergénérationnels et du non-développement de compétences pratiques, les intervenants se réfèrent également à la transition du territoire à la vie sédentaire pour expliquer le malaise identitaire que connaissent beaucoup de leurs confrères et consoeurs inuit.

Nowadays [...] Independance has kind of disappeared. [...] If you don't go on the land, a part of your « Inukness is gone». (Pitsula, par. 17)

D'ailleurs, il s'agit effectivement d'une réalité que les répondants observent tout autant dans leurs milieux de pratique :

Working in Justice, we've observed that inmates have lost sight of who they are. (Koovian, par. 6)

They [...] feel like they have lost out a bit on their culture. (Paul, par. 3)

Par ailleurs, plusieurs intervenants disent explicitement que la perte de la langue et la baisse de l'inuktitut comme langue d'usage sont des enjeux d'importance qui les préoccupent. Alors que Naomi se dit particulièrement inquiète de l'influence de la télévision anglophone sur la jeunesse, Pitsula est très préoccupée parce qu'elle rencontre beaucoup d'individus qui ne parlent ni l'inuktitut ni l'anglais couramment : « Inuit are either losing their language or they are talking two languages at the same time. It seems as if a lot of them have almost no language. They speak a little here and there but barely even two sentences! » (Moosa & Pitsula, par. 13).

Les intervenants offrent même plusieurs exemples personnels qui illustrent bien comment les événements historiques ont des effets sur les habiletés linguistiques et la construction de l'identité inuit :

When I was growing up in Iqaluit, I only knew English. So when I came here to Kimmirut, I was like a Qalunaaq person trying to learn my own culture again. (Naomi, par. 2)

When I was six years old, I had to move south for two years of my life when I had Tuberculosis. When I came back, I couldn't even speak Inuktitut anymore. I could only speak English. It was really hard for me. (Dinos, par. 4)

Rosie, quant à elle, se réfère à la sédentarisation et au changement de milieu de vie (communauté versus territoire) pour expliquer comment se produit la perte de l'inuktitut au sein de sa propre famille :

When I am in Panniqtuuq, I don't live close to the water, the tide, the rivers, the plan life, the rocks, the shapes... so I don't hear the words associated to them. [...] A lot of the inuktitut words my parents and my grandparents used I haven't passed on to my children or grandchildren because life is different. (Rosie, par. 15)

Pitsula voit aussi que la pratique et l'enseignement de l'inuktitut à l'extérieur de son contexte d'origine, le territoire, contribuent à la perte d'habiletés linguistiques. Dans l'extrait suivant, elle souligne l'importance du territoire dans le maintien de l'inuktitut et critique les limites de son enseignement formel sur les bancs d'école :

If we want our kids to speak in Inuktitut, teaching them to speak Inuktitut is not the only answer. You have to do things on the land. You have to provide them with opportunities to do and see things for themselves. As you're in action, you also speak. You don't only sit here and teach them how to build with blocks. You need to do it in real life in order to keep the language. (Moosa & Pitsula, par. 14)

En somme, le discours des intervenants met en lumière comment l'érosion des liens au territoire a un effet à la fois sur des dimensions interreliées : contexte de pratique, expression du savoir, de la culture, de langue et de l'identité inuit. Leur analyse trouve écho dans la littérature. Selon Tagalik (2010), « [...] lors de la perte de contexte, la perte du langage survient rapidement » (NTI, 2000, p. 76, cité dans Tagalik, 2010, p. 6).

5.1.1.3. Un milieu propice à l'émergence de problématiques sociales

Nous avons vu comment les intervenants puisent à l'histoire, notamment à la sédentarisation afin de tracer un portrait global des réalités sociales des communautés auprès desquelles ils interviennent. On comprend que c'est un ensemble de facteurs psychosociaux et historiques, plutôt qu'un seul, qui a contribué au processus d'érosion des liens territoriaux et familiaux. Ces facteurs sont tous interreliés et ce sont eux qui ont contribué et qui continuent à contribuer à l'émergence des problèmes sociaux au sein des communautés où vivent les répondants. Les quelques passages offerts par les répondants tracent le portrait d'un contexte social où une multitude de problématiques ou de facteurs de risque contribuent à une importante vulnérabilité des membres des communautés inuit. Aux dires de Rosie, « In life there are all kinds of issues: loss, grief, divorce, surviving as a mother or father to suicide, addictions, residential schools, violence, and disconnection - all life issues. I think most people go through some kind of struggle in all aspects of life issues » (par. 19).

La plupart du temps, lorsque les intervenants abordent les problématiques spécifiques comme le suicide (Pitsula, Naomi), la délinquance (Naomi) l'abus de drogue et d'alcool (Dinos, Koovian, Pitsula), ou la violence (Rosie, Dinos) c'est pour les situer dans une perspective plus large de facteurs de risque (pauvreté, ennui, peu d'opportunités d'emploi, traumatismes non résolus) qui contribuent à l'émergence de ce type de comportements ou à l'aggravation de certaines problématiques :

[W]hen we can't find anything to do on our own, we tend to turn towards things we're really not supposed to. We can end up getting into drugs or creating trouble around the community (Naomi, par. 17).

There are a lot of issues that are going round and round and people are stuck and don't know what to do to get out of it. I think the pattern need to break. (Pitsula, dans Moosa & Pitsula, par. 15)

When we are in a house or in the community for a long period of time, there are all kinds of distractions, such as events, family or community issues. I think we can only hear, do or feel those things for a certain period of time, before it gets too hectic. I think our bodies, our minds and souls can only take it for so long. I think it can steer us in many directions. (Rosie, par. 12).

L'extrait suivant de Koovian met en lumière les interrelations entre de multiples problématiques et facteurs de risque :

I think there are so many issues in our communities across Nunavut because of the high drug and alcohol abuse and the fact that there aren't too many jobs available. Many Inuit are bored, or feel ashamed because they have nothing to offer their young families. A lot of people don't have a skidoo or can't afford to go hunting. A lot of Inuit don't have their grade 12 education to get good paying jobs. However, even if they were educated, there are no jobs in a lot of the communities so people end up drinking and using drugs, or even gambling, using what little money they have on things that will destroy families. (Koovian, par. 41)

Les intervenants voient que la dépendance (au jeu, à l'alcool, aux stupéfiants) fait souvent partie du milieu familial de leur clientèle, qu'ils soient en milieu carcéral ou non :

Most of our offences are alcohol-related. (Dinos, par. 26)

Many of our offenders come from broken homes, many who have suffered from being a residential school survivor, or a victim of sexual abuse, and have a long history of alcohol abuse, drugs or gambling. (Koovian, par. 7)

Youth are sometimes growing up in dysfunctional families where there is a lot of drinking. (Pitsula, dans Moosa & Pitsula, par. 8)

En définitive, le discours des répondants trace un portrait d'une société qui fait face à de nombreux défis en vue de s'adapter à une nouvelle forme d'organisation sociale étrangère. Faire référence à cette transition est très important pour eux, car les intervenants y puisent les éléments nécessaires pour expliquer les origines de la plupart des problématiques et dynamiques sociales présentes dans leurs communautés. Nous avons vu que les réalités sociales suivantes, toutes interreliées, figurent au premier plan de leur analyse : éloignement intergénérationnel, perte de l'héritage culturel, malaise identitaire, instabilité familiale et décroissance des habiletés linguistiques en inuktitut. La question de l'érosion des liens territoriaux est centrale à leur discours et se retrouve très souvent en amont des problématiques sociales qu'ils décrivent. Les répondants remarquent que plusieurs groupes au sein de la population inuit sont à risque de ne pas avoir accès au territoire, et voient la nécessité de renforcer ce lien au territoire et d'offrir un répit. Nous verrons d'ailleurs qu'ils construisent leur pratique en fonction de cette analyse.

De façon générale, leur discours rejoint les écrits et l'histoire orale inuit portant sur les événements reconnus plus significatifs ainsi que sur le sens attribué à ces derniers (Chansonneuve, 2005; Healey & Meadows, 2008; Hicks, 2008; Qikiqtani Inuit Association, 2010; Tester & Irniq, 2009). Ces problématiques contribuent également à leur tour, à accroître l'érosion des liens au territoire engendrée par la sédentarisation. Par ailleurs, notons que l'appréciation du contexte sociohistorique et des origines collectives des malaises individuels, familiaux et communautaires est inhérente à une perspective autochtone de la santé et de la guérison (Waldram, 2008). Ainsi, il s'agit d'une notion incontournable pour nous qui cherchons à situer, explorer et décrire les pratiques d'intervention sociale au sein des « séjours sur le territoire ».

5.2. Une pratique qui se fonde sur l'appartenance au milieu et au territoire

De toute évidence, les intervenants rencontrés dans le cadre de cette étude possèdent une compréhension approfondie des réalités sociales, des enjeux et forces de leurs communautés. Cette lecture des réalités sociales est possible, parce que les intervenants occupent une importante position de proximité avec le milieu. En effet ils appartiennent au milieu, c'est à dire à la communauté tout comme ils appartiennent au territoire. Dans cette section, nous verrons en quoi leur appartenance au milieu, mais aussi leur propre expérience sur le territoire, qu'ils

connaissent de façon intime, façonnent et orientent les moyens d'action qu'ils mettent en oeuvre dans leur pratique quotidienne.

5.2.1. Une pratique pour et par des Inuit

Tout au long des entretiens, les intervenants nous parlent de *leur* communauté, de *leurs* confrères et consoeurs et aussi de *leur* vécu personnel en lien avec l'histoire collective des Inuit. Tous Inuit, ils sont originaires ou résidents de longue date de leur communauté de résidence. C'est justement le fait d'appartenir au milieu et de partager le même quotidien qui a permis aux intervenants d'observer les dynamiques communautaires énumérées plus haut, d'identifier les besoins à combler, et après une mure réflexion, de légitimer leur intervention¹¹³ (Naomi, Moosa et Pistula). L'emploi des pronoms « we », « us », « our » et le descriptif « together » dans leurs récits font explicitement référence au fait d'œuvrer pour les siens. Les commentaires suivants illustrent un important sentiment d'appartenance qui a fait naître, chez les répondants, un désir de s'impliquer personnellement :

As we continued to go out on the land and observe life in the community, we learned that there was a lot of work to be done teaching people to go out on the land. We started to have a growing number of ideas and thought we should maybe [...] spend more time with young people on the land [...]. We used to talk about it all the time before we eventually felt that we were ready. It's a good feeling and quite rewarding to share part of yourself and help someone who didn't know how before out there even though they are Inuit. (Pitsula, dans Moosa & Pitsula, par. 9-10-46)

It's only as I grew older, that I started seeing the other side of what could be done for our community. This is rather recent. About ten years ago now, my husband and I began to want to teach youth their culture, our culture, Inuit ways. [...] It's what we wanted to do: we're trying to make a difference in someone else's life. (Naomi, par. 8-9)

The operators are wonderful community members who show interest in wanting to help [...] they come to us wanting to run a land program in their community. (Koovian, par. 16)

Si les intervenants reconnaissent l'urgence d'agir et de s'investir auprès des leurs, c'est aussi parce qu'ils observent les limites des interventions allochtones :

¹¹³ À l'exception de Koovian qui résidait à Ottawa au moment de l'entrevue et qui n'intervenait pas directement sur le terrain.

[...] [I]nmates are not involved with Inuit enough, including elders. We need to teach them how to heal. [...] Yes, there are good programs happening but they are not done in Inuktitut. There is nothing wrong with the other culture but we Inuit need to do this so that the inmates can start to work from their heart rather than just words [...]. We need the right programs for inmates in Corrections (Pitsula, dans Moosa & Pitsula, par. 16).

Ce que partage Pitsula, c'est qu'un accompagnement culturellement enraciné, où la personne aidée peut s'exprimer dans la langue de son choix, et selon ses référents culturels, favorise un climat plus sécuritaire pour s'engager dans une démarche thérapeutique sérieuse. On comprend donc que les intervenants d'origine inuit soient les mieux placés pour entreprendre un tel accompagnement¹¹⁴. Cette prise de position est aussi présente dans les travaux d'Archibald et Grey (2004), qui expliquent qu'il est « difficile d'imaginer que le système en place améliorera la santé mentale et le bien-être individuel et collectif des Inuit avant que leurs valeurs, approches et perspectives ne soient incorporées aux services de santé » [traduit par l'auteure] (Archibald & Grey, 2004, cité dans PIWC, Rasmussen & Guillou, 2012, p. 24). Ce type de discours se retrouve également chez des intervenants sociaux innus sur la Côte-Nord du Québec qui voient que la prise en charge des services de protection de la jeunesse par les Innus est une étape indispensable à l'amélioration des services qui leur sont offerts (Guay, 2010). Selon Guay (2010), « une volonté constante d'affirmer leur identité et de négocier des espaces d'autonomie et d'autodétermination transparait du discours des intervenants [...] » (p. 424). En fait, la nécessité de mettre sur pied des initiatives culturellement appropriées est amplement documentée dans la littérature (Fletcher & Denham, 2008 ; Goudreau, Pilwax & *al.*, 2008 ; Kirmayer, Simpson & Cargo, 2003; Phaneuf, Dudding & Arreak, 2011; Ritchie & Wabano, 2010; Wesley-Esquimaux, 2007). Bref, on peut dire que les extraits ci-haut illustrent « [...] l'action réflexive de l'acteur social qui sait puiser à chacune des formes (contemporaine et autochtone) de gestion du social pour tenter de répondre aux besoins de sa communauté » (Guay, 2010, p. 419).

Par ailleurs, plusieurs intervenants ne cachent pas avoir eux-mêmes vécu certaines problématiques qui touchent leurs communautés : deuil par suicide (Rosie), perte d'habileté de parler Inuktitut à un certain moment de leur vie (Dinos, Naomi, Rosie), déconnexion culturelle (Rosie, Naomi), abus de drogues ou d'alcool (Paul). Pour sa part, Rosie entrevoit sa démarche

¹¹⁴ Dans les faits, Koovian est la seule répondante qui, lors du passage suivant : « the instructors are almost all Inuit » (par. 28), laisse entendre qu'il est possible pour des non-inuit, ayant développé la connaissance du territoire, d'intervenir lors des séjours sur le territoire.

personnelle comme un processus de longue haleine qui se poursuit au sein de ses implications professionnelles. Les commentaires suivants illustrent en quoi l'expérience de vie façonne et est interreliée à la manière dont on conçoit son rôle professionnel. Par exemple, Rosie précise : « I was a coordinator, but from the start, I attended different healing workshops as both as participant and as coordinator [...] By being involved in different community based projects, I have been relearning my culture and language. I still have a long ways to go » (par. 20 et par. 32).

Ce type de discours, qui sous-tend un continuum de rôles et l'absence de frontières claires entre les intervenants et les participants, trouve écho dans les travaux de Fletcher et Denham (2008) portant sur une perspective inuit en matière de relation d'aide. Fletcher et Denham (2008) expliquent que cette souplesse entre les rôles d'aidant et d'aidé s'explique par le fait que les « aidants » sont souvent touchés par les mêmes problématiques que ceux à qui ils prêtent leur soutien. Cela découle de l'appartenance au milieu. Si l'expérience de vie des intervenants façonne la manière dont ils entendent leurs rôles, elle permet également de légitimer leur action. Aux dires de Paul, l'expérience de vie contribue à la crédibilité des intervenants et fait d'eux des « role models » significatifs auprès des personnes qu'ils accompagnent :

Not only will they will be regarded more professionally and have better connection and bond with those they are trying to help, but their personal experience will also allow them to do a better job with substance abuse counselling. In other words, it's really hard to connect with the inmate if you're never been addicted to anything. That's what I have seen. That is my experience. (Paul, par. 30)

Ce type de discours rejoint également les travaux de Fletcher et Denham (2008) qui avancent qu'une perspective inuit d'intervention se fonde sur la capacité des intervenants de réinvestir leurs apprentissages à la suite d'expériences difficiles ou traumatisantes. Cette capacité est considérée comme un facteur qui fait en sorte qu'ils sont plus en mesure d'intervenir auprès des gens qu'ils accompagnent. Nul doute qu'il s'agit là d'une force singulière de la pratique de guérison sur le territoire.

Bref, à la lumière de ce qui précède, nous pouvons affirmer que les intervenants sociaux inuit, tous comme les intervenants innus interviewés par Guay (2010), ne légitiment pas leurs pratiques par le fait d'appartenir à une profession ou à une formation académique, mais bien par leur appartenance au milieu. Celle-ci se reflète dans leur pratique, notamment dans la manière

dont ils abordent leurs rôles professionnels, la relation qui se développe avec les participants et, comme nous verrons plus loin, la manière dont ils conçoivent le partage des connaissances. Ainsi, même si plusieurs intervenants ont complété des formations professionnelles connexes à leur profession actuelle, leur discours laisse entendre que c'est avant tout leur connaissance intime du milieu qui fait la force de leurs interventions.

5.2.2. Une connaissance intime du territoire

Nous avons vu un peu plus haut que la question du territoire et la nécessité de renforcer le lien avec ce dernier se trouvent à être au cœur de leur motivation à vouloir aider leurs compatriotes. Dans les faits, le territoire peut être considéré comme étant le pilier central sur lequel repose la pratique des intervenants. Plus encore, nous sommes d'avis que ce sont les « expériences significatives » qu'ils ont vécues sur le territoire ainsi que la connaissance intime qu'ils en ont développée qui participent au fondement de leurs interventions. C'est que nous verrons dans cette section.

Tous les répondants rencontrés, sauf Koovian, mentionnent être nés sur le territoire et avoir vécu dans un camp familial les premières années de leur vie, à une époque où le processus de sédentarisation ne faisait que s'amorcer. Même une fois démenagés dans les communautés, plusieurs intervenants ont continué de vivre de longues périodes en famille sur le territoire :

I come from a long line of hunters. (Dinos, par. 1)

When I was young and growing up in Inuit Society, we more or less grew up outdoors! (Elisapi, par. 12)

I am a second-generation correctional officer [...]. I have been around inmates [on the land] since I was approximately thirteen. (Paul, par. 2)

My husband and I have always spent time on the land ever since we were young [...]. (Pitsula, dans Moosa & Pitsula, par. 7)

We had to be outdoors or camp for a month, so this has always been part of who I am. (Rosie, par. 11)

Les intervenants expliquent que leurs connaissances proviennent de leur expérience personnelle et sont souvent issues d'un long processus de socialisation de l'enfance à la vie adulte. Ces citations illustrent très bien notre propos :

I did learn many of these skills by observing my father, uncles, my father's cousin, my late father in-law and mother in-law and whoever else I used to follow hunting. (Paul, par. 18)

Learning some of these skills wasn't a one-day event for me. I have been learning these things since I was five years old. [...] I would go [on the land] because the knowledge had to be passed down to me. [...] Our parents wanted us to be closer to the land, to be part of the land. [...] I am grateful for everything I learned from him by watching and doing. It is in me now. Part of him is in me! (Dinos, par. 7-9-10-11)

Bien que chez certains intervenants, la connaissance du territoire s'est développée de façon continue, quelques commentaires laissent entendre que, dans certains cas, il s'agissait d'une démarche personnelle de réappropriation culturelle au cours de laquelle ils ont dû surmonter plusieurs défis :

I was like a Qalunaaq person, trying to learn my own culture again. Being here [in Kimmirut] has really helped me in my life for where I wanted to go and how I wanted to live. (Naomi, par. 2)

I couldn't even speak Inuktitut anymore. [...] It was really hard for me. (Dinos, par. 11)

Malgré les embûches, fréquenter le territoire pour se nourrir, se ressourcer ou pour d'autres motifs demeure toujours une valeur et une pratique très importantes pour les répondants. À travers leur expérience de vie personnelle et familiale, les intervenants ont développé une connaissance intime du territoire et une relation intime avec celui-ci. Cela fait d'eux des experts. Il faut comprendre que le savoir inuit est à la fois enraciné dans le territoire, transmis au sein des familles, et porté par les intervenants eux-mêmes. Ainsi, la pratique des intervenants se fonde d'abord et avant tout sur cette expérience de vie, y compris les valeurs transmises à travers cette expérience.

Grâce à cette connaissance intime du milieu, les intervenants sont à même de saisir tout le sens et la portée du soutien qu'ils apportent aux participants dans leur pratique. Cette dimension ressort lorsque Dinos aborde la compréhension intime qu'il a des émotions rattachées aux premières expériences de succès de chasse: « I would see it in their eyes and would know what they're feeling because I have had the same experience catching my first » (Dinos, par. 76).

Toutefois, si les intervenants reconnaissent posséder une expertise liée au territoire qu'ils désirent partager par l'entremise des programmes, ils reconnaissent avec humilité qu'il est tout aussi important pour eux d'apprendre des participants.

The way we run the program is that we don't claim to know everything. [...] We are also always learning new skills from inmates from other regions, [...] which we can incorporate into the program. You see, it's not just one way. We're learning from each other and learning from them all the time. (Paul, par. 18-19)

We learn from them too, both from their mistakes and ours. The learning does go both way and the skills are very handy for everyone. (Dinos, par. 51)

Nous sommes d'avis que cette ouverture au partage réciproque de connaissances et à la fluidité des rôles enseignants/apprenants découle de l'appartenance au milieu des intervenants. Si les commentaires ci-haut mettent en lumière à la fois une certaine dynamique de réciprocité entre les participants et les intervenants, ils illustrent aussi une compréhension profonde des enjeux prioritaires plus larges, notamment celui d'œuvrer ensemble afin de perpétuer, maintenir et pratiquer la culture inuit. Nous sommes d'avis que c'est en ce sens que doit être compris le commentaire de Naomi sur les retombées des programmes : « [...] [I]t is widely said that all benefit : instructors, students and basically anyone who participates in this kind of program » (par. 47).

On le sait, les intervenants rencontrés dans le cadre de cette étude possèdent une connaissance intime des réalités sociales, des enjeux et forces de leurs communautés. Nous avons vu qu'ils ont développé une lecture des réalités sociales à partir d'une importante position de proximité avec le milieu, car ils appartiennent, avant tout, au milieu, c'est-à-dire à la communauté tout comme au territoire. Nous sommes d'avis que c'est justement leur appartenance et leur connaissance intime du milieu qui leur permettent de cerner les limites des services sociaux existants et les manques à combler. C'est aussi à partir d'une position à la fois de proximité et d'expertise que les répondants se sentent interpellés pour agir et intervenir auprès des leurs, et qu'ils reconnaissent la pertinence d'une approche culturellement enracinée, pour et par les Inuit, qui renforce le lien au territoire. Nous avons également vu comment l'appartenance au milieu influence la façon dont les intervenants conçoivent leurs rôles dans les programmes.

En terminant, le discours des participants rejoint les résultats d'études similaires qui suggèrent que c'est l'appartenance et la connaissance intime du milieu qui permettent aux

intervenants inuit de légitimer une pratique sociale qui se déploie sur le territoire et qui se construit à partir de la relation qu'ils entretiennent avec ce dernier (Guay 2010; Fletcher & Denman 2008). C'est également ce qu'avance Guay (2010) : « les connaissances issues de l'expérience de vie sont déterminantes pour ces intervenants, puisque ce sont elles qui légitiment, orientent et déterminent en grande partie leur action » (p. 443). Cela dit, cette pratique se construit également à partir des forces et des vertus thérapeutiques que l'on reconnaît au territoire. C'est ce qui fera l'objet de la prochaine section.

5.3. Au coeur de la pratique : puiser aux forces du territoire

Poirier (2000) avance que la conception du territoire et l'attitude des Inuit à son égard, « inscrivent et informent [leurs] modes d'engagements contemporains [...] envers lui » (p. 150). Cette section a donc pour objectif de porter un regard sur la manière dont les répondants perçoivent les forces et les significations du territoire. Cette exploration nous aidera à mieux comprendre en quoi le territoire constitue un contexte significatif dans la construction de l'intervention sociale des répondants. Nous verrons que le territoire est à la fois une source d'affirmation et de renforcement identitaire, un lieu d'apprentissage du savoir inuit et de valorisation de rôles sociaux qui lui sont inhérents, un levier pour le développement personnel et un pilier pour amorcer un processus de guérison. Pour chacune de ces forces, nous verrons la signification que les intervenants lui accordent tout en faisant ressortir en quoi chacune de ces forces fonde la pratique des intervenants rencontrés.

5.3.1. Le territoire : une source d'affirmation et de renforcement identitaires

Les intervenants que nous avons rencontrés reconnaissent que ce ne sont pas tous les Inuit qui fréquentent le territoire ou même qui y ont accès. Toutefois, bien qu'on n'y réside plus comme avant, leur discours laisse entendre que le territoire est d'abord et avant tout un lieu d'expression culturelle et identitaire. Il fait toujours partie du « Inuit way of life » (Koovian, par. 11) et demeure un pilier dans la construction de l'identité inuit contemporaine. Il s'agit d'un lieu où les modes de vie, pratiques et savoirs inuit s'actualisent. C'est de cette réalité dont parlent Moosa et Naomi lorsqu'ils affirment respectivement :

In many ways, many activities we do during land programs are very much everyday life for everybody, the hunters and so on. (Moosa, dans Moosa & Pitsula, par. 4)

Land programs can be about practicing healthy living, culture and livelihood of any people living anywhere in the communities. (Naomi, par. 47)

Quoique brefs, ces extraits sont très significatifs, car ils permettent aux lecteurs de saisir qu'au départ, aller sur le territoire c'est *être qui nous sommes*. Cela veut dire : pratiquer, maintenir et perpétuer les valeurs ainsi que le savoir inuit. Ici, nous précisons qu'il ne s'agit pas d'un savoir inuit générique, mais bien d'un savoir qui peut varier selon la personne, la famille et la région.

Les témoignages des intervenants mettent en lumière le fait que l'interaction avec le territoire continue de façonner le quotidien de beaucoup d'Inuit au Nunavut, y compris les intervenants interviewés qui, pour la plupart, ont eux-mêmes une pratique personnelle sur le territoire.

Ce discours résonne fortement avec le discours émergent des communautés inuit à travers le monde circumpolaire que nous avons décrit au premier chapitre. Rappelons-nous que non seulement les Inuit continuent de s'identifier comme peuple chasseur sur le plan collectif, mais bon nombre d'entre eux emploient aussi leurs revenus issus de l'économie monétaire afin de fréquenter le territoire, pratiquer les activités culturelles qui lui sont associées et approvisionner leurs familles et communautés en nourriture locale et saine (PIWC, 2012). Quoique plusieurs barrières empêchent l'accès au territoire et nuisent à sa connaissance, ce lien culturel et identitaire demeure bien vivant et ancré dans la société inuit contemporaine. Maintenir et valoriser ce lien est donc au cœur des préoccupations des intervenants que nous avons rencontrés, car c'est à travers ce lien qu'il est possible d'affirmer un sens identitaire profond. Cela dit, il importe de comprendre que cette affirmation identitaire passe par une prise de conscience de ses origines, le renforcement des liens intergénérationnels et la langue.

5.3.1.1. Sur la trace des ancêtres

Pour la majorité des répondants, le simple fait de passer du temps sur le territoire, de faire l'apprentissage de pratiques culturelles et de s'organiser en fonction des forces de la nature offre la possibilité de prendre conscience de ses origines et, tout comme les intervenants innus rencontrés par Guay (2010), « pour apprendre sur soi-même, comprendre qui on est, d'où on vient et où on va » (p. 436) :

Whether people are in jail or not, being out on the land and hunting brings them back to who they were, learning and understanding how hard their ancestors before them had to work in order to just survive. (Koovian, par. 6)

One of the reasons why I want more land programs [...] is that learning how to survive out on the land makes you feel you're really still connected to the people from hundreds of years ago who were very independent. (Pitsula, dans Moosa & Pitsula, par. 17)

Cette perspective inuit selon laquelle « le territoire est synonyme de survivance » (Fletcher & Denham 2008, p. 147), parce qu'il permet de se connecter à son histoire collective et de prendre connaissance de la force de ses ancêtres, est largement documentée (Fletcher & Denham, 2008; Gearhead, 2007; Laugrand & Ooston, 2009; PIWC, 2004). Selon Fletcher et Denham « [...] [L]a fréquentation du territoire et de la nature constitue un lien avec leur passé et leurs ancêtres, de même qu'il le renforce et le réaffirme » (2008, p. 146). Pitsula nous explique que le lien aux ancêtres, qui découle des apprentissages sur le territoire, « is an important part of land programs » (Moosa & Pitsula, par. 17). Il s'agit également d'un aspect qui se dégage des récits de Koovian et Dinos, qui puisent à cette force pour situer la pertinence de la pratique et décrire en quoi il s'agit d'un contexte privilégié pour accompagner des participants dans une démarche de renforcement identitaire et de mieux-être :

In fact, giving the offender an opportunity to do what his grandfather and his great grandfather did is why land programs were introduced in the first place. Learning these important skills brings him back to who is he is and where he came from. (Koovian, par. 12)

[T]hese land programs help people visualize what our ancestors actually did (Dinos, par. 18).

Cette façon d'entrevoir le territoire est également documentée dans l'étude de Guay (2010) chez les Innus de la Côte Nord. Il s'agit aussi d'une des raisons pour lesquelles Fletcher et Denham (2008) soulignent le potentiel des séjours sur le territoire comme meilleure pratique en territoire inuit. Dans le contexte de notre étude, il faut comprendre que pour les intervenants, le fait de pratiquer, de maintenir et de se réappropriier les pratiques culturelles des ancêtres favorise non seulement, un ressourcement identitaire, mais également un processus de guérison. L'extrait suivant, tiré du récit de Dinos, illustre parfaitement cette double action thérapeutique :

Being there on the land, just being there, that's the healing part. So is learning these skills. In a way, this is traditional healing for us because it's healing for us just to be out there on the land and to practice the skills we learned from our

fathers, uncles, aunts, mothers and everyone else. Seeing, using and retaining these skills, that's what we are doing (Dinos, par. 74).

Cette perspective selon laquelle le territoire, imprégné de tout le sens identitaire que les Inuit lui accordent (Fletcher & Denham, 2008, p.147), comporte une valeur thérapeutique intrinsèque est cohérente avec la littérature répertoriée au premier chapitre. Il faut comprendre qu'à la base, c'est « le lien intrinsèque qui unit le territoire à la culture et à l'identité [qui] fait du territoire un lieu privilégié pour amorcer un processus de guérison » (Guay, 2010, p. 438). Parmi plusieurs auteurs s'intéressant à la question de guérison individuelle et collective en territoire inuit, Bonifacio (2008) propose que la guérison s'appuie sur la réappropriation de pratiques (culturelles, religieuses ou linguistiques). Ainsi, on comprend que les programmes menés par les intervenants participent aux efforts de revitalisation culturelle. Il est vrai que pour certains participants les programmes peuvent être une occasion de s'initier aux pratiques culturelles des ancêtres, mais pour bien d'autres il s'agit d'une occasion de raviver des connaissances qui sont simplement enfouies. Comme l'explique Naomi :

Participants always have good remarks when they come back. [...] They mention they were forgetting Inuit ways, what they knew from back then, but that the experience of going on the land made them realize these ways have to be there. When they are doing certain thing with us on the land, they remember that they have done some of these things already. They realized they used to do some of these things. (Naomi, par. 41)

Cela dit, peu importe le niveau de connaissance que les participants possèdent au départ, les intervenants constatent que l'apprentissage des pratiques culturelles des ancêtres leur permet de mieux comprendre leur origine, ce qui engendre un sentiment de fierté culturelle :

[Y]ou begin to notice their self-esteem going up. [...] as they do these things, it makes them feel good about themselves [...] They come to us proudly saying, « I know how to do it now (Pitsula, dans Moosa & Pitsula, par. 11-39).

I see people gaining pride from the cultural stuff they are learning and doing. (Dinos, par. 76)

À cet égard, les premiers succès de chasse et le partage des produits de la chasse figurent parmi les expériences perçues comme étant celles qui contribuent le plus à la fierté culturelle et au renforcement identitaire :

[...] [D]uring this camp, a lot of the young people we take out catch their first caribou, their first seal, their first rabbit or their first fish (Elisapi, par. 10).

[...] [S]o much pride in the moment when they come back to the community from their hunt with their first animal (Naomi, par. 40).

When an inmate has the opportunity to shoot the animal, they are so proud when they caught one. There's that certain feeling you experience when you catch your first animal, and for many it might be the first time they ever catch a seal, caribou, ptarmigan, rabbit, [...]. (Dinos, par. 76)

Bref, les répondants voient que le territoire et les apprentissages qui y sont rattachés jouent un rôle incontournable dans une perspective de guérison individuelle et sociale. Il s'agit d'une force que les intervenants entendent mobiliser dans leurs pratiques. Voyons maintenant comment le maintien ou la revitalisation de cette identité passe également par un renforcement des liens intergénérationnels et des habiletés linguistiques.

5.3.1.2. Favoriser un rapprochement intergénérationnel

Dans un contexte social où les générations peinent souvent à se comprendre et où la perte d'héritages culturels et d'autres problématiques sociales découlent, entre autres, de l'effritement des liens intergénérationnels, rassembler les générations est un acte qui est considéré par les répondants comme étant urgent et important. D'une certaine manière, on peut dire que dans cette perspective le territoire agit comme « espace-temps » (Saint-Arnaud & Bélanger, 2005) :

I think trying to have Elders, not just us adults together with the youth, reconnects the younger generation to the older generation. There should be more activities and opportunities for the older generation, even just to be together on the land. [...] It is very important to connect the young and the old so the culture and language can survive. (Rosie, par. 26-31)

Aux dires de Rosie, le rapprochement intergénérationnel brise l'isolement, permet aux générations plus vieilles et plus jeunes de mieux se comprendre, perpétue les valeurs, le savoir et la langue inuit. L'expérience du territoire est enrichie par la présence d'Aînés, qui ont souvent eux-mêmes connu la vie du territoire, avant la sédentarisation. Selon Rosie « [...] the Elders are wise people because even with no formal education or training, the strength and the wisdom that they have is, I think, beyond what we can expect » (par. 17).

C'est pourquoi les programmes visent généralement le rapprochement des générations afin de pallier à l'affaiblissement des liens intergénérationnels et de faciliter la transmission du savoir inuit (Elisapi, Koovian). Comme l'explique Koovian, il se vit une importante relation

privilégiée : « it's a lot of one on one time with an elder » (Koovian, par. 23). Cet aspect de l'approche est cohérent avec le discours émergent des communautés inuit et des écrits portant sur une perspective inuit qui accorde une place centrale aux Aînés dans la facilitation des apprentissages culturels (Fletcher & Denham, 2008). D'ailleurs, le rôle de guide attribué aux Aînés dans la familiarisation avec ses origines est également souligné dans la littérature (Guay, 2010; Saint-Arnaud & Bélanger, 2005; Tagalik, 2010).

Cela dit, Dinos précise que ce n'est pas tant le statut d'Aîné, mais plutôt le fait que les intervenants soient considérés comme de solides modèles pour la communauté, qui fait d'eux le pilier de l'intervention. En effet, ce sont eux qui possèdent le « knowledge of the land » (Dinos, par. 68) et ce sont eux qui sont à même d'offrir du mentorat et faciliter les apprentissages sur lesquels repose la pratique des séjours sur le territoire. On peut aussi dire que les Aînés facilitent ce que l'on pourrait considérer comme étant un rite de passage lié à l'identité. Paul, par exemple, nous dit avoir entendu ce commentaire à plusieurs reprises : « [S]o this is what it means to be Inuk » (Paul, par. 27). Cette perspective rejoint les propos de Henderson (2003) et Takano (2005a ; 2005b) qui avancent qu'il est important d'offrir des opportunités de rites de passage de l'enfance à l'âge adulte – un besoin qui est actuellement difficilement comblé dans la société inuit contemporaine. « After all, 'being an Inuk' is a manifestation of retaining culture and knowledge » (Takano, 2004, p.12). Ceci dit, bien que ce courant plus traditionnel de l'identité demeure très important dans la société contemporaine, précisons ici que la conception de l'identité se renouvelle, notamment sous l'influence de la jeunesse inuit (Mike, 2015). En effet, selon Mike (2015), remettre en question l'identité inuit de quelqu'un parce que cette personne ne parle par la langue est une forme d'intimidation contemporaine « [w]hen someone questions your Inuk identity, it creates pain [...] This is abusive and is a form of bullying. [...] We are Inuk because we are Inuk. No one will ever take that away from us » (np).

En somme, nous avons vu que pour les intervenants, le lien au territoire favorise l'expression et l'identité inuit et que cette affirmation identitaire passe par l'apprentissage des pratiques culturelles ancestrales, en grande partie transmises par le mentorat offert par les Aînés. Cela dit, comme nous le verrons dans la prochaine section, ces apprentissages culturels ne sont possibles que si on maintient et on valorise l'inuktitut.

5.3.1.3. L'inuktitut : une manière d'être et de voir le monde

Nous l'avons déjà dit, les répondants se disent inquiets de la diminution de l'usage de l'inuktitut dans leurs communautés. L'analyse de leurs discours révèle qu'*être qui nous sommes*, sur le territoire, c'est aussi vivre et s'exprimer en inuktitut. Il importe toutefois de souligner ici que ce terme ne se limite pas au langage oral. Il s'agit en fait de la manière inuit de faire les choses et de voir le monde. Comme l'inuktitut est ancré dans l'expérience du territoire, renforcer le lien au territoire est d'une grande importance (Fletcher & Denham, 2008) afin de maintenir la langue et la culture en vie. Comme nous le dit Pitsula :

If we want our kids to speak in Inuktitut, teaching them how to speak Inuktitut is not the only answer. You have to do things out on the land. You have to provide them with opportunities to do and see things for themselves. As you're in action, you also speak. You don't only sit here and teach them how to build with blocks. You need to do it in real life in order to keep the language. (Moosa & Pitsula, par. 14)

Cet extrait comporte non seulement une critique de l'apprentissage de l'inuktitut sur les bancs d'école, mais souligne aussi le rôle crucial de vivre une immersion dans la langue locale, elle-même issue du territoire. Ce type de propos rejoint les idées selon lesquelles « la langue est la culture et la culture est la langue » (Tagalik, 2010, p.6) et « lors de la perte de contexte, la perte du langage, survient rapidement » (Nunavut Tunngavik, 2000, p.76, cité dans Tagalik, 2010, p.6). Ainsi, le territoire devient aussi espace de pratique de l'inuktitut, une langue qui est, selon Tagalik (2010) « extrêmement conceptuelle » (p. 6). C'est ce que nous expliquent les répondants :

We try to run the program as much as possible in Inuktitut. (Paul, par. 20)

We will generally try to speak in our native language [...]. (Dinos, par.50)

Les intervenants remarquent qu'il est plus difficile aujourd'hui de recevoir les enseignements des Aînés:

When you're living in a bigger city like Iqaluit, you don't necessarily receive teachings from the elders, like we did growing up. (Pitsula, dans Moosa & Pitsula, par. 57).

[...] [P]articipants almost always have to speak in Inuktitut because the instructors are all Inuit. (Koovian, par. 29)

Par ailleurs, l'inuktitut est envisagé comme moyen privilégié par les intervenants pour l'apprentissage du savoir inuit. Certains intervenants mentionnent enseigner l'anatomie des

animaux (Dinos), les liens de parenté (Paul) les pratiques de préparation de la viande (Dinos, Paul) et de la navigation (Dinos) en inuktitut. Cette idée rejoint celle de Nunavut Tunngavik quand il dit que : « [...] il n'est envisageable d'associer les jeunes [et peut-être les moins jeunes aussi] au savoir traditionnel qu'en passant par l'inuktitut » (p.76, cité dans Tagalik, 2010, p.6). Bien que tous les répondants s'entendent pour dire que l'immersion complète soit le scénario idéal, les intervenants adoptent une approche flexible et disent adapter leur enseignement selon la communauté de provenance de la clientèle, les différences de dialectes et/ou les habiletés linguistiques. Cette attitude pragmatique se dégage du discours de Paul, Naomi et Dinos qui affirment qu'ils font parfois des détours en anglais pour s'assurer que tout le monde bénéficie de l'enseignement. Cela dit, l'esprit de jeu, de légèreté et d'humour caractérise leur approche.

We make it fun though. We joke, « You spoke English. You're not supposed to » and if I've said it in English, then I'll have to say it in Inuktitut. (Naomi, par. 37)

We joke and ask them, « what part would you take if someone tells you to pick up niqqik¹¹⁵ from a seal? » (Paul, par. 20)

Still, we try to teach them Inuktitut words again, and sometimes they realize or share with us that they use those same terms back home too. (Dinos, par. 50)

Ainsi, l'attitude pragmatique des intervenants tient compte d'une direction à prendre (immersion et bilinguisme) plutôt que d'insister sur une conception stricte du territoire où l'inuktitut serait l'unique mode de communication. Il s'agit d'un exemple illustrant leur action réflexive (Martin, 2008 & 2009). Même si l'anglais demeure plus présent que souhaité dans les programmes actuels, cela n'empêche pas les intervenants de voir des retombées positives de leur ouverture. Enfin, parmi les retombées qui découlent d'une exposition accrue à l'inuktitut sur le territoire, les intervenants mentionnent : l'amélioration des habiletés linguistiques (Naomi, Koovian), l'augmentation de la fierté culturelle, ainsi que le rapprochement intergénérationnel (Koovian).

By the time they returned back to BCC, they would speak Inuktitut! This brought pride to the offender as well. They accomplished the skills to speak with elders. (Koovian, par. 29)

I've noticed that when people are speaking Inuktitut, their first language, for longer periods with having Qalunaatitutt around as much, they begin to try to

¹¹⁵ Terme inuktitut englobant signifiant « boneless meat », soit « viande sans os » en français.

speak Inuktitut all the way! (Naomi, par. 36)

Selon Rosie, vivre en inuktitut sur le territoire a aussi une valeur thérapeutique qui découle de cet environnement unique puisque la langue parlée sur le territoire porte en elle un pouvoir, celui de susciter le changement. Par exemple, Rosie explique en quoi la langue parlée sur le territoire est unique :

Even waking up in a house is different than waking up in the tent or cabin because of the words we use; things [the natural elements] are different, so even when I am here [in the community], I don't hear those same words I hear when I go out on the land or go out camping. On the land, I hear different vocabulary. So in all aspects, this is part of the beauty of the land. It gets us moving in a different direction. That's how I see it. (Rosie, par. 14)

L'attribution au langage de la capacité à catalyser un mouvement ou reprendre les mots de Rosie « un changement de direction » [traduction par l'auteure, par. 14] se retrouve aussi documenté dans une étude de Pauktuuti Inuit Women of Canada (2004) portant sur la guérison inuit : « Our language Inuktitut is very powerful. The words have power. The Inuktitut words can heal ». (Mariano Aupilardjuk, dans PIWC, 2004, p. 26-27)

En somme, le territoire est un lieu d'expression culturelle où les pratiques ancestrales qui en découlent, le partage intergénérationnel et l'inuktitut, sont mises en valeur de manière à renforcer l'identité culturelle inuit. On comprend bien que c'est la synergie de ces forces inhérentes interreliées qui en fait un contexte idéal pour mener une intervention sociale culturellement enracinée. Dans la prochaine section, nous explorons de manière plus spécifique la manière dont intervenants conçoivent l'apprentissage des savoirs qui sont reliés au territoire.

5.3.2. Le territoire : un lieu de transmission du savoir inuit et des rôles sociaux

Dans leurs récits, les intervenants décrivent un ensemble de connaissances, reliées à des pratiques concrètes, nécessaires pour voyager de façon sécuritaire sur le territoire. En dépit des nouvelles technologies et de la motorisation des déplacements, ce mode d'engagement exige un grand degré de préparation et demeure profondément enraciné dans les rythmes de la nature, des saisons et des conditions météorologiques (Pitsula, Paul, Dinos) :

If you work with these four seasons, actually eight for us Inuit, it's really about survival. [...] If you follow the season it will tell you what to do. (Pitsula, dans Moosa & Pitsula, par. 18-32)

We know this from being out there as we are always observing the weather.

We know this from learning from our mistakes over the years and being out on the land. (Paul, par. 6-9)

[...] [W]e do not necessarily follow [the curriculum] in a certain order, as it's more important to do with what the weather and the seasons give us (Dinos, par. 46).

Le savoir que décrivent les répondants est vaste et tout à fait d'actualité. Il comprend la préparation du matériel, la planification de l'itinéraire selon les marées, les conditions météorologiques et celles du terrain, la navigation (traditionnelle et contemporaine), les déplacements de groupe en motoneige, les pratiques de chasse, de préparation de la viande et des peaux, la gestion et sécurité du camp, les habiletés de survie et bien d'autres. D'ailleurs, compte tenu du caractère rigoureux de l'environnement, les intervenants semblent insister sur le fait qu'il s'agit, d'abord et avant tout d'une question de survie physique, et ensuite de survie culturelle.

[A] lot of these skills are a matter of survival. They have to be done properly [...] Basically, you have to be prepared for everything [...] If we don't think about these things, we are planning to fail (Pitsula, dans Moosa & Pitsula Par. 13-31).

When we go out on the land, it's not just like we are going out there, *go, go, go* and coming back. It's about survival skills (Dinos, par. 47).

Cette perspective est aussi présente dans l'étude de Takano (2004) portant sur un programme éducatif sur le territoire basé à Iglulik. « This [the fact that young people are not equipped with sufficient land skills and knowledge] concerned elders and community members from a safety perspective as well as from the standpoint of future survival of their culture » (p. 15).

Perpétuer la culture et les valeurs inuit repose sur la transmission d'un savoir qui est à la fois familial, régional et personnel (Naomi, Dinos). À cet effet Dinos explique que le savoir autochtone découle du fait que celui-ci est enraciné dans un territoire partagé :

It's the people in the area who hold that knowledge. [...] Learn the land and learn about the animals. Respect the land and respect the animals. Only catch what you need. Don't over catch. [...] Our cultures might be different but they all say this. (par. 82)

À la lumière de ce qui précède, on comprend que les intervenants entrevoient le territoire comme un lieu d'apprentissages importants afin de maintenir et perpétuer le savoir, les pratiques et les valeurs inuit. La mobilisation de cette force du territoire figure au premier plan de la

pratique des répondants, notamment dans la manière dont ils articulent certains des objectifs des programmes en fonction des besoins identifiés au sein de leurs communautés :

[...] [T]o give our knowledge back to kids or adults who weren't given the chance to learn hunting among other skills. We want to give back to participants what they've never had or didn't have the opportunity to learn from their parents, uncles, aunts, mothers and so on. We try to give a piece of that back to them. [...] Seeing, using and retaining these skills, that's what we are doing (Dinos, par. 25-74).

[...] [T]o teach youth their culture, our culture, Inuit ways. We reach out to people whose families don't have a way of going out on the land. They can be young, old, middle age people, whatever! We also target people who are not in school, mainly because we know that land programs are already happening in the schools. [...] Keeping the traditions, that is where we are (Naomi, par. 6-16-41).

The target groups for some of our programs are residential school survivors who missed the opportunity to regain, to re-learn or to learn for the first time, the cultures of Inuit. These outings are for people who do not have their own hunting equipment [...], for Elders, adults and women, [...] single mothers and their children. (Elisapi, par. 5-8-10)

Le développement des connaissances associées au territoire passe par l'immersion (Naomi), la progression des apprentissages (Moosa) et la complémentarité du savoir inuit et des nouvelles technologies. Sur ce dernier point, Dinos et Paul disent intégrer l'enseignement des techniques de navigation employant la technologie contemporaine telle que le positionnement avec GPS, afin que les participants aient un bagage compréhensif actualisé. Cette approche est même soulignée dans un manuel didactique auquel Dinos fait référence dans son récit: « the combination of the modern technology and Inuit knowledge, if used can be a very rewarding experience and the knowledge you learn from both cultures will save lives » (par. 41).

Bref, perpétuer les valeurs inuit et transmettre les connaissances liées au territoire sont les finalités des séjours thérapeutiques. C'est ce qui motive aussi les intervenants. On retrouve ces mêmes visées au sein des programmes sur le territoire en milieu autochtone (Janelle, Laliberté & Ottawa, 2009; Ritchie, Wabano, Young & al. 2010) et inuit (Laugrand, Oosten, 2009; Takano, 2004) que nous avons étudiés au premier chapitre. En effet, les écrits répertoriés avancent que ce type de programme est intimement lié à la transmission du savoir autochtone local et, par le fait même, au renforcement identitaire et au développement de compétences culturelles (savoir, savoir-être, savoir-faire) (Janelle, Laliberté & Ottawa, 2009; Laugrand & Oosten, 2009; Ritchie,

Wabano, Young & al. 2010; Takano, 2005).

Cela dit, il importe de préciser que si les bénéfices de ces programmes sont observables sur le plan individuel, les objectifs poursuivis dépassent largement la notion occidentale de l'individu. En effet, le discours des intervenants met en lumière comment l'apprentissage du savoir associé au territoire est intimement rattaché à une conception culturelle collective de la personne. Cette conception se reflète dans la manière dont les répondants décrivent la finalité de l'approche des séjours sur le territoire ainsi que les modalités de mise en œuvre qui mettent l'accent sur l'apprentissage de rôles socialement valorisés. L'extrait suivant, tiré du récit de Dinos, donne un aperçu de la conception culturellement enracinée de la personne, sur laquelle s'appuient les enseignements préconisés dans la pratique en milieu carcéral :

Saying the program name in English, « Inuit Culture Skills Training » conveys the idea differently than when we are saying the title in Inuktitut. The Inuktitut term we use is more powerful: *Pilimasaqniq*. It is an old word. Whereas “*asiqvaktik*” is the term just for a hunter, “*Angunasuqtik*” is just a “man-hunter”, “*ataata*” is a father, *Pilimasaqniq* is everything: being a father, hunter, provider, and survivor. It's all of those, in one word. *Pilimasaqniq* is everything. (Dinos, par. 34)

Ce qu'il faut comprendre, c'est que le rôle social de l'individu dans la collectivité est au centre de l'approche. Dans les programmes offerts en milieu carcéral, la valeur sociale accordée à l'acquisition et à la distribution de nourriture en provenance du territoire, par exemple, justifie le fait que les prisonniers admissibles aient accès à une arme à feu pour la chasse :

One thing you might be surprise with is that we would give the inmate access to a gun [hunting rifle] and while this may sound scary to certain people, it's the Inuit way of life. (Koovian, par. 11)

We do allow our guys to handle a rifle and shoot an animal in our program. It's probably the only prison in the world that gives inmates rifles. It's pretty unique. (Dinos, par. 31)

La fierté qui se dégage de ce discours est palpable. L'importance sociale du développement des habiletés de la chasse pour contribuer à la famille et à la communauté se reflète également dans la manière dont les répondants identifient les retombées associées à cet apprentissage.

Our program prepares them for when they are released and sharpens their hunting skills not solely for his benefit, but for everybody's. (Dinos, par. 78).

If they could keep on learning skills to go out on the land while in jail, when they got out [...] they'd be able to hunt and provide some food for their families. (Pitsula, dans Moosa & Pitsula, par. 6)

Au-delà du geste de prélèvement, l'apprentissage de tout un ensemble de pratiques culturelles socialement valorisées, notamment les techniques de préparation de la viande et des peaux, distribution et partage de la nourriture dans la communauté, offre aux participants la possibilité de contribuer au bien-être de leur famille et communauté. Cette valeur communautaire est si importante, que Koovian y fait référence pour faire la promotion des programmes en milieu carcéral : « I'd tell them about the food they would be able to bring back to their family and community members » (par. 9). Cette conception collective de la personne est également au centre du discours des intervenants portant sur les retombées des programmes :

[...] [S]o much pride in the moment when they come back to the community from their hunt with their first animal. They give it back to the community, they are extremely proud that they could share with the community (Naomi, par. 40).

[...] [S]haring the food [...] gave him a sense of self-worth and a sense of belonging. [...] Providing skins that his wife could use to make things is a way of providing income for the family. It made him feel good to see what he was doing for his family. He can feel like he's somebody again, like he is actually contributing now (Koovian, par.23-26).

Notons que Koovian fait également mention d'autres compétences, dont la fabrication d'outils et la sculpture, qui permettent aux participants de faire leur part pour soutenir leurs familles :

With their newly developed skill, they were able to sell their carvings, have a new source of income and could give the money to their wife to help support their family. [...] That's another way the land program gave inmates the opportunity to build skills for when they were released. (Koovian, par. 28)

Cette dimension des programmes, qui met l'accent sur les réseaux de la famille élargie, l'entraide ainsi que le soutien mutuel, est cohérent avec la littérature portant sur une perspective inuit en intervention (Fletcher & Denham, 2008). Les intervenants voient aussi que l'apprentissage du rôle social lié aux pratiques de distribution de nourriture peut contribuer à la réconciliation et à la réintégration d'une personne au sein de sa communauté d'appartenance (Koovian, Dinos). Il s'agit d'une force cohérente avec la littérature (Laugrand & Oosten, 2002), que les répondants travaillant en milieu carcéral disent mobiliser dans leur pratique :

That's what we try to teach in the program: giving back to the community. Gaining your respect back from the community so that the community will pull you back in and let you be part of it again. (Dinos, par. 80)

People knew it was a very positive way for the offenders to feel like they're giving back to the community. (Koovian, par. 24)

Ces extraits permettent d'illustrer l'action réflexive (Martin, 2008 & 2009) des intervenants qui puisent aux rôles et activités socialement valorisés afin de favoriser la réconciliation des individus avec leur communauté. Nous en reparlons plus loin. Explorons maintenant le discours des intervenants portant sur la qualité du territoire comme levier de développement personnel.

5.3.3. Le territoire : un levier pour le développement personnel

Au-delà de l'aspect pratique du savoir inuit lié au territoire, considéré comme essentiel, les intervenants saisissent aussi toute la portée de l'expérience sur le territoire au point de vue du développement de la personne. Selon les intervenants, le territoire et l'apprentissage qu'on y fait favorisent la responsabilisation, l'initiative, l'autonomie et bien d'autres aptitudes et attitudes pertinentes et transférables dans la vie de tous les jours.

En premier lieu, les intervenants s'appuient sur les difficultés reliées à la vie dans la communauté où beaucoup de jeunes manquent d'autonomie (Moosa et Paul), afin d'illustrer comment le territoire permet de riches apprentissages. Selon les répondants, la nature très exigeante occupe, responsabilise, rend actif et vigilant. Aux dires de Paul, « We just do not sit idle when we are out on the land. We are always doing something » (par. 16). Selon Pitsula, « You're constantly in movement for everything and are busy all the time. » (Pitsula, dans Moosa & Pitsula, par. 26). Certains intervenants disent tirer profit de ce contraste afin de faciliter les apprentissages chez les participants. « In our programs, they experience how life on the land is so very different than life in the community » (Moosa, dans Moosa & Pitsula, par. 27). Ainsi, l'apprentissage des pratiques liées à la survie, à l'obtention de nourriture et aux tâches de base nécessaires au fonctionnement du campement (chercher de l'eau, faire fondre de la glace) est envisagé comme levier informel pour favoriser l'autonomie et l'indépendance.

Pour les intervenants, les séjours sur le territoire représentent également un milieu de vie pour faire l'apprentissage d'habiletés (life skills), d'attitudes et de comportements sains. Aux dires de Koovian, les intervenants ont le rôle de « help the offenders learn self-control, deal with

everyday ups and downs, and this practice helps the offenders prepare for life when they get released » (par. 15). L'extrait suivant, tiré du récit de Dinos, permet de comprendre comment les apprentissages sont envisagés dans une perspective holistique qui dépasse les compétences pratiques :

Land programs are not just about practical survival skills, staying warm and building shelters. It's about training the mind to concentrate, to never give up and to be patient and resourceful to solve problems. It's also about how you perceive life. [...] We cover various survival situations and discuss how you need to improvise using your own ideas. We call it, Qanuqtukanik. It means your head is always ahead of what you need to do. (Dinos, par. 64- 48)

Dans les faits, ce que nous dit Dinos, c'est que les apprentissages réalisés sur le territoire permettent de forger une attitude, une façon d'appréhender le monde et son quotidien, une capacité de puiser à même ses ressources personnelles pour surmonter des situations difficiles. Toujours selon Dinos, la chasse favorise également le développement de qualités et d'attitudes universelles, en ce sens qu'elles sont transférables à la vie en communauté :

Talking about patience, back in the day, Inuit stood there for twelve hours waiting for the seal to come up through its breathing hole. [...] However, patience is what a lot of these guys who come in our program do not have nowadays. So this is what we are teaching them. [...] It's the same process, as with a hunter, you have to have patience. [...] Again, as a man, you have to have patience. (Dinos, par. 54-61)

Ce type de propos rejoint le discours de plusieurs auteurs et leaders inuit qui envisagent les connaissances et les compétences associées à la vie sur le territoire comme leviers de développement de la personne : « *Young people are prepared for life through the hunt, how to be patient, to be bold under pressure, to withstand stress, to focus, be tenacious, how not to be impulsive, to be courageous, to exercise sound judgment and ultimately how to be wise* » (Sheila Watt-Cloutier, extrait tiré de McIlroy, 2006 dans Kirmayer, Fletcher & Watt, p. 292).

L'étude de Takano (2004) portant sur un programme sur le territoire à Iglulik, sur l'Île de Baffin, au Nunavut, permet d'apprécier le regard que portent plusieurs Iglulingmiut¹¹⁶ sur la transférabilité des apprentissages : « *being and working outside involved values and lessons for life. These values include patience, persistence, calmness, humbleness, respect for elders' wisdom, respect for animals and spirits, not wasting resources, being in harmony with each other* » (p. 12).

¹¹⁶ Résidents d'Iglulik

Pitsula partage une perspective similaire quand elle décrit comment cette force associée au territoire est rattachée aux conditions environnementales, souvent difficiles et changeantes, et en quoi elle offre une opportunité d'apprendre des leçons de vie importantes à un rythme accéléré :

[...] [P]articipants are quicker to understand the need for teamwork and taking care of themselves in the very cold winter when they're sleeping in tents or in an *iglu*. In those conditions, they become very aware of their basic needs for a good warm shelter and they realize that, if they don't help as a group, they're not going to survive out there. Also, consequences are more severe. They get the fact that if they don't look after their boots and mitts and dry them; they are going to get frostbite. It's as simple as that. (Moosa & Pitsula par. 34)

Le discours de Pitsula laisse entendre que les conséquences naturelles sont le résultat de l'action ou de l'inaction des participants et peuvent amener ces derniers à en assumer les conséquences, à en tirer leurs propres apprentissages et potentiellement à réajuster leurs comportements. Cette perspective se dégage également de l'approche « conséquence naturelle » qui est largement présente dans les programmes d'éducation par l'aventure. Par exemple, Priest & Gass (2005) précise :

Natural consequences are those that occur from the setting, situation and circumstances of the adventure experience without human intercession. The ramifications of clients' decisions or actions provide realistic, immediate, and often, individualized feedback. (p. 146-147).

Mercure (2009) abonde dans le même sens : « Ainsi, les changements seront propres à ce dernier plutôt que déterminés par une personne externe. L'idée de cette approche est d'apprendre des forces non humaines; ce sont les lois de la nature qui dictent les conséquences » (p. 79).

Dans le même ordre d'idées, les conditions sévères peuvent aussi, selon Pitsula, être envisagées comme forme de prévention de suicide. À cet effet, c'est grâce à la rétroaction d'une participante qu'elle a compris que se connecter aux forces vives de la nature permet de se raccrocher à la vie.

When on the land, it's a good time to bring up suicide, and there are different ways to talk about it in a safe way even though you're not directly talking about it. Perhaps you can start a conversation about how it's good to survive the winter time and see the spring come because we made it this far! We're going to live more! It kind of makes you want to live and survive all these things. (Pitsula, dans Moosa & Pitsula, par. 24)

En somme, le discours des intervenants met en lumière en quoi le territoire est riche de significations pour la société inuit contemporaine. Il est à la fois lieu d'identité, d'expression du savoir et de valeurs culturelles inuit, de survie, de partage intergénérationnel, d'apprentissage de l'inuktitut, de réappropriation des pratiques culturelles. Enfin, il est également un levier de développement de la personne et d'apprentissage de rôles socialement valorisés. Il s'agit d'un discours très cohérent avec la littérature répertoriée au premier chapitre (Kral, 2003; McIvor, Napoleon & Dickie, 2009; Richmond & Ross, 2009; Takano, 2005a). Nous avons aussi appris que la façon d'entrevoir les conséquences naturelles représente une force du territoire qui peut être mise à profit dans les programmes.

En somme, l'inclusion des activités socialement valorisées (chasse, pratiques de distribution de nourriture, fabrication d'outils, sculpture), « intimement liée[s] au savoir inhérent au territoire et à l'identité inuit en général » (Fletcher & Denham, 2008, p.146), représente une dimension incontournable des séjours sur le territoire.

5.4. Le territoire : pilier des démarches de guérison

La plupart des répondants insistent sur la place qu'occupe la relation d'aide¹¹⁷ au sein des séjours sur le territoire. Compte tenu de la forte présence de ce thème dans les récits des intervenants, nous allons maintenant nous pencher sur la manière dont les intervenants mobilisent le territoire afin d'amorcer la relation d'aide. Nous explorons tout d'abord les valeurs sur lesquelles les intervenants disent s'appuyer. Par la suite, nous explorons les stratégies concrètes mises de l'avant par les intervenants pour amorcer et soutenir les processus de guérison, notamment en s'appuyant sur le répit qu'offrent les séjours sur le territoire. Nous terminerons en décrivant quelques techniques de relation d'aide mises en oeuvre par les intervenants. En effet, pour emprunter les mots de Moosa, « It all fits together: Land programs, healing and counselling. They are all connected. » (Moosa & Pitsula, par. 21)

5.4.1. Des valeurs inuit au coeur de la relation d'aide

On constate rapidement, à la lecture des récits, que la pratique des intervenants rencontrés repose sur un fort désir de se rendre disponible afin de soutenir leurs consœurs et confrères inuit. Ainsi,

¹¹⁷ Nous employons « relation d'aide » pour désigner le lien thérapeutique entre intervenants et participants. Nous envisageons qu'il s'agit d'un terme qui englobe plusieurs activités thérapeutiques, dont le « counselling » qui implique un moment verbal de partage d'expérience de vies dans un but thérapeutique.

aider son prochain, c'est d'abord et avant tout être là pour l'autre peu importe ses besoins, comme l'expliquent Naomi et Dinos :

We will do pretty much anything that could be of help to any person, when we're out with them. (Naomi, par. 28)

This is pretty much our way. That is the meaning of « ekajuqtuk » is, helping. That is what it is for us anyways. Always. Being there for somebody regardless of [of who it is]. (Dinos, par. 81)

Comme il s'agit de partager un milieu de vie, la relation d'aide n'est ni limitée à une séance hebdomadaire d'une heure ni restreinte à un cadre formel de bureau. Ainsi peut-on dire que la relation d'aide suppose un très fort engagement de la part des répondants, et exige une grande disponibilité et une bonne dose de flexibilité :

[...] [B]e prepared to accompany people when things come up for them. Then, it's not the time to say, « Why don't we wait until we put up a tent or wait until we go to the cabin and talk about it ». You are at their level and you talk about it right there. You give them that opportunity and, who knows, they might only want to say a couple of words and then stop (Pitsula, dans Moosa & Pitsula, par. 21).

Alors qu'ils cherchent à demeurer disponibles pour les participants, les intervenants disent toutefois leur laisser beaucoup d'autonomie. Aux dires de Naomi, « most of the time, they are mainly on their own » (par. 27). Elle entrevoit son rôle comme personne-ressource « [w]hat we are mainly trying to do is listen to participants and help them find something else out there. We will do our best to answer their questions if they have any [...]. Often when they have questions, it's mainly about trying to find their selves, to focus on their life. Figuring out how they could go about their livelihood on their own, and picking it up from there » (Par. 27). On comprend donc que de façon générale, les moments d'intervention et de relation d'aide ont lieu au rythme de la personne tel qu'illustré dans les extraits suivants :

We don't push them. We're always helping, but we don't need to force them. It's always open. (Naomi, par. 28)

Essentially, we give them what we can and then it's up to them to make the best of it when they go home. (Dinos, par. 81)

You don't push. You listen to them. (Pitsula, dans Moosa & Pitsula, par. 21)

Cette façon d'envisager la relation d'aide comme processus de prise en charge par la personne aidée, largement influencé par son niveau d'engagement, est tout à fait compatible avec

la littérature (Fletcher & Denham, 2008; 2004; Waldram, 2008). Cela implique un certain degré de lâcher-prise qui, selon Guay (2010), est « souvent [présenté] comme [un atout] pour l'intervention dans un contexte autochtone » (p. 479). D'ailleurs, cette valeur ressort de la pratique des intervenants sociaux Innus interviewés dans le cadre sa thèse (Guay, 2010) :

[...] [C]ette attitude de lâcher-prise pourrait [...] se définir comme un acte de confiance dans la capacité des individus de faire leurs propres choix, et, en retour, comme un acte de reconnaissance de ses propres limites. En aucun cas cette attitude ne peut être résumée en une forme d'indifférence. Il s'agit plutôt d'accepter que, dans bien des situations, notamment dans celles de l'intervention, le résultat final n'est pas entre les mains de l'intervenant, puisque chacun est responsable de son destin (p. 492).

Si de façon générale, le « lâcher-prise » fait partie de l'approche, cela n'empêche pas Paul de confronter certains participants que l'on pourrait qualifier « d'enfants-roi » pour stimuler la prise de conscience :

We try to get them starting to think by asking certain questions like, "how old are you?" and "are you going to live like this all your life?" It's just like a reality check and some of them start to think more about needing to help out instead of just taking from their grandparents, parents, or whoever all the time. I kind of torment them sometimes because I love bugging or making fun of them, making them feel uncomfortable. (Laughs). It's just the way I grew up, being a pest, basically. I do this especially when I see spoiled people. (Paul, par. 23-24)

Cela dit, respecter le rythme de l'autre implique également d'être à même de faire preuve de patience. Dinos précise à cet effet, que la patience est un travail de longue haleine « It's definitely a lengthy process to do this kind of work. Much like the inmate, you need to be patient, as the change will not come overnight or from snapping your fingers. You have to wait » (par. 60). Dinos dit s'inspirer des enseignements de son grand-père Naudlak, en l'honneur de qui il a été nommé : « I try to live his way. Be strong with the land, kind with the heart. He used to tell me, « I don't care if he's a drug addict or anything else. No matter the color of skin or what they do. They are all human. They are all the same. We both cry, we both have feelings » » (par. 1). Bref, l'accueil chaleureux, la compassion et le non-jugement serviraient de base éthique à la pratique de la relation d'aide, ce qui est aussi compatible avec la littérature portant sur les perspectives inuit contemporaines (Korhonen & IT, 2002). Selon Korhonen & Inuit Tuttarvinat (2002), « The relationship qualities of warmth, caring [and] non-judgemental acceptance are common to elders and contemporary Inuit views of good counselling. » (p. 5-6)

Dans un deuxième temps, les intervenants font également appel aux valeurs familiales. Ces valeurs servent d'appui au contexte d'ouverture et de proximité sur lequel repose la pratique des séjours sur le territoire. La valeur accordée à la famille se reflète dans la façon dont certains répondants entrevoient leur rôle d'intervenant et la manière de faire l'intervention. Par exemple, Paul explique : « We do wear different hats with the inmates. [...] Out there, we are regarded almost like a father type figure, or kind of like the uncle » (par. 22). De la même manière, Dinos précise : « Being a family is important, so is their knowledge of the land » (par. 67). Ceci explique le fait que plusieurs programmes sont animés par des couples qui ont une connaissance intime du territoire – c'est d'ailleurs le cas de Moosa et Pitsula, ainsi que de Naomi et son conjoint Jawlie qui n'était pas présent lors de l'entrevue –, mais aussi le fait que les programmes sont souvent ouverts à la participation familiale. D'ailleurs, quelques programmes ciblent spécifiquement des familles (ex. : programmes pour mères monoparentales et leurs enfants qui n'ont pas accès au territoire). Cela dit, même ceux qui tentent de rejoindre un public plus large demeurent souples et ouverts à la participation familiale :

[...] [O]ur camp is open. This means that whether we are running land program activities with inmates or with locals, it is not closed off to our family or the families of the participants. Our children and grandchildren are coming in and out and if participant's relatives want to come to visit, they are very welcome (Naomi, par. 32).

Parents were always welcome: we would always invite and encourage them if they wanted to come along [...] (Rosie, par. 5).

Aux dires de Rosie, on observe le même phénomène en milieu scolaire où l'inclusion des parents des élèves participants aux sorties sur le territoire est également très importante. Cette invitation est non seulement culturellement pertinente, elle permet aussi aux familles moins fortunées de vivre ensemble des expériences sur le territoire inuit suite à l'imposition des systèmes d'éducation et de justice canadiens. Il s'agit là d'un autre exemple d'une pratique réflexive culturellement enracinée qui se fonde sur une lecture des besoins prioritaires de leurs communautés.

Certains intervenants commentent l'implication d'intervenants qui sont en couple ainsi que celle des enfants qui interviennent de temps à autre. Pour plusieurs, cet aspect contribue aux apprentissages des participants, qui peuvent bénéficier d'une immersion en milieu familial sain

et développer « a better understanding of what family dynamics are supposed to be like » (Paul, par. 28). Cette prise de position se reflète dans les commentaires suivants :

It is very good that these programs are led by a husband and wife team, because the inmates see a positive mother and father figure. (Dinos, par.67)

[...] [I]f we have malfunctioning families under our care, I think they certainly would learn about good family functioning, with people like us. They basically should just observe us. If we want to be a good example to them, they see it, including our communication with our children and community (Naomi, par. 31).

[...] [B]ecause they were such a close-knit group at his camp, inmates who stayed there commented [...] « so this is what it is like to be a family » (Paul, par. 27).

La famille est aussi un thème central à la pratique de relation d'aide des intervenants. Dinos mentionne avoir employé des cartes illustrant les valeurs inuit afin de susciter des réflexions en lien avec le milieu familial :

[...] [W]e might pull out the family card and talk about family. [...] [E]ncourage them to show respect to their parents, peers, uncles, aunts or whomever they grew up with. [...] We talk about this (sharing responsibilities) with the inmates and try to help them realize they must show respect to their wife too (Dinos, 56-58-59).

Enfin, selon certains intervenants, la forte présence des valeurs familiales dans leur pratique aurait plusieurs retombées positives chez les participants au point de vue des attitudes et comportements adoptés par ces derniers :

[...] [I]nmates are showing more respect towards their families when they return to their communities. It's part of the healing. People have shared with me how their experience in the program has helped them change their lives around and many of their relationships. It's changed how they treat their wife, kids, their neighbours or even the government (Dinos, par. 76-82).

L'importance des valeurs familiales, l'implication de couple-intervenant de même que l'adoption d'un mode de fonctionnement familial dans les programmes sur le territoire ont également été documentées dans les travaux de Takano (2005a) : « This unit worked as a 'pseudo family', and it served as a vehicle to pass on life skills and values to the young people through sharing life during the course » (p. 469). Si la reproduction d'un modèle familial joue un rôle important dans l'expérience des participants, ce type de modèle nourrit également la relation interpersonnelle qui semble être la base des interventions individuelles et de groupe qui a lieu

lors des programmes. Explorons maintenant les stratégies et modalités concrètes de mise en œuvre de leur pratique.

5.4.2. Des stratégies et modalités d'intervention éclectiques

D'entrée de jeu, il importe de préciser que les intervenants ressentent le besoin d'affirmer que leur pratique sur le territoire va bien au-delà de l'apprentissage d'activités ancestrales et de survie sur le territoire. En effet, elle permet aussi de susciter et de soutenir un processus de guérison. Comme le précisent ces intervenants :

Land programming is so much more than just putting offenders out on the land and teaching them how to hunt or how to survive. [...] It's not just a program to get out of jail. It is a lot of alone time with an elder and a lot of one-on-one counseling. (Koovian, par. 18-23)

The land program is not just hunting and classroom sessions; there is a lot of counseling. [...] I have been very closely involved with inmates and over the years, I have done a lot of counseling, trying to help them out as much as possible prior to their release. (Paul, par. 22-1)

When we run [land] trips, we travel, eat, sleep and so on but there is more to it. What do we do and talk about? We do one-on-one counseling sessions when we are out there. (Pitsula, dans Moosa & Pitsula, par. 19)

We always make sure that there's counseling available for anybody who may need it. (Elisapi, par. 8)

Cela dit, comme nous le verrons, les intervenants misent d'abord sur la force du répit qu'offrent les séjours sur le territoire et font appel à un ensemble de modalités et d'outils pour favoriser la verbalisation des expériences et des émotions.

5.4.2.1. Miser sur le répit qu'offre le territoire

Parmi l'ensemble des stratégies qui sont mises de l'avant par les intervenants pour faciliter l'amorce d'un processus de guérison est le fait qu'ils s'appuient d'abord sur le répit que procure le simple fait de fréquenter le territoire. C'est pourquoi nous avons fait le choix d'explorer cette dimension ici plutôt que dans la section portant sur les forces du territoire. À cet effet, les intervenants voient que le territoire offre une porte de sortie qui permet de prendre une pause du quotidien et des sources de stress auxquelles les individus sont exposés dans la communauté (Rosie, Naomi, Pitsula).

I think going out on the land, can help us get a break from everyday issues, from community issues, and from family issues. (Rosie, par. 12)

Each of us needs to heal from time to time. We can be stressed out, feel ignored, or be hurt by the community, our family or loved ones. [...] [W]e have found that when we go away from a community and from houses, our body can get rest from being stressed out from everyday life and livelihood around the community. After stepping back, the bonds are stronger. Everyone needs that. (Naomi, par. 19-22)

Si l'on considère simplement le fait que les vingt-cinq communautés du Nunavut sont sans aucun accès routier et que le seul moyen de rentrer ou de sortir est par avion, par bateau, motoneige ou par des moyens non motorisés, on comprend encore plus la valeur accordée au territoire. Or, la dimension thérapeutique du territoire ne se limite pas au fait qu'il permet de sortir de la communauté. Selon nos répondants, passer du temps sur le territoire répond aux besoins de méditer sur sa situation personnelle (Rosie, Pitsula), relaxer et décompresser (tous), se réenergiser (Rosie, Paul), se reconnecter à soi-même (Rosie), mettre sa vie en perspective (Koovian, Pitsula) :

Going on the land really is also healing and cleansing. It fosters happy thoughts and gratitude. It can be like meditation. [...] [W]elcome break from the cycle of negative experiences and thoughts [...]. (Pitsula, dans Moosa & Pitsula, par. 18-23)

A lot of the time it cleanses our minds and body [...] This wild side of our land is the best piece-of-mind-relaxing thing we've ever had! (Naomi, par. 22-53)

To be out on the land, there is a connection to nature and a connection to our soul. On the land there is beauty: the peace, the stillness, the quietness, the nature, the serenity, the animals and the language, I think they reconnect us to our soul. (Rosie, par. 13)

Pour Paul, l'effet thérapeutique du territoire chez sa clientèle en milieu carcéral peut s'observer concrètement :

[...] [B]ecomes totally different people out there. They are most relaxed, at ease and they're more helpful. [...] they are more energetic, and even their posture changed. Instead of looking down they sit up more and are more energetic. [...] [S]leeping on the ground energized them (Par. 29).

When they are eating more country food, instead of eating all that fast food or deep-fried food at the correctional facility, they feel that their body is being cleansed. It really makes them feel better when we take them out on the land and when they start eating country food. (Par. 29)

Ce deuxième extrait du récit de Paul permet de mettre en lumière que même la consommation de nourriture en provenance du territoire peut avoir un effet thérapeutique qui sert à la relaxation et par extension est favorable à une démarche thérapeutique. Bien qu'il soit le seul répondant à nommer explicitement cet effet thérapeutique, il est amplement documenté dans la littérature. Selon Kirmayer, Fletcher et Watt (2009), « *Inuit recognize a close link between food, blood, and mental well-being, and this counters the tendency in Western biomedical views to separate mind and body in health and illness* » (p. 295). Les travaux de Borré réalisés au Nunavik et dans le nord de l'Île de Baffin, au Nunavut, soulignent le rôle crucial de la nourriture dans la conception de la santé mentale chez des répondants inuits:

[...] [T]he consumption of country foods was closely associated with generalized feelings of health and well-being. When food from the land was not available, people reported that they had feelings of weakness, lassitude, and tiredness, and these extended to emotional states of irritability, uncooperativeness, lack of interest in daily events, indifference toward children, and generalized depression. [...] [A]mong Inuit of Clyde River, [...] [Nunavut], depression was [also] a common occurrence when they were unable to consume seal meat for extended periods of time. In Nunavik elderly Inuit reported a need for beluga whale skin (a highly valued food) with a similar rationale. Eating beluga could also alleviate the feelings of depression experienced by some elderly people when they were no longer able to participate in camp life or in hunting. Consuming beluga rejuvenated them through its effect on the blood and hence on both body and mind (Kirmayer, Fletcher & Watt, p. 292-293).

Ainsi, il faut comprendre que c'est l'interaction des différentes forces du territoire, et non un aspect isolé, qui contribue à son potentiel thérapeutique. « In the work that I do, I see that taking people out on the land is part of healing. [...] This is what we want to offer to our community » (Naomi, par. 19-22). Toutefois, si ces qualités peuvent être bénéfiques et thérapeutiques en soi, les intervenants les mobilisent également dans la relation d'aide. D'une part, les intervenants remarquent que l'effet de relaxation et de décompression amené par le territoire créé un contexte plus favorable à une démarche de guérison :

[...] [A] person can get so much relief from being out on the land that he may decide to talk about something he has always kept inside and never talked about before. "I need to talk about that". Our mind can be so at peace that a part of us that needs healing can come out. When we "accidentally" relax or when we're comfortable with people, we tend to say something about the hurt in us that needs healing (Naomi, par. 23).

[...] [W]hen you're out on the land, it is very natural to start talking and, similarly, the chitchat can naturally lead into counseling. It leads to healing as well (Pitsula, dans Moosa & Pitsula, par. 19).

Afin de permettre au territoire de faire effet, certains intervenants disent même s'abstenir de faire de l'intervention individuelle pendant les premiers jours du séjour. Cela dit, ces premiers moments ne sont pas perdus. Selon Paul, cette période d'acclimatation permet non seulement au développement du lien de confiance sur lequel se base tout travail thérapeutique, mais elle rend aussi la clientèle carcérale plus à l'aise à entreprendre une démarche thérapeutique : « [...] After two or three days into the program, when they are more at ease, open and have more trust in us, that is when we do a lot of counselling » (par. 22-23).

Bref, l'interaction des différentes forces du territoire contribue à sa qualité thérapeutique intrinsèque, et des intervenants affirment puiser à cette qualité, notamment son effet comme lieu de répit, afin de servir un objectif de relation d'aide.

5.4.2.2. Verbaliser ses expériences et exprimer ses émotions

Afin d'engager le processus de la relation d'aide, les intervenants font appel à différentes techniques qui ont comme principal objectif d'aider les participants à verbaliser leurs expériences ou leurs souffrances :

Letting thoughts into words, talking about your issues, your struggles, your every day battles. To me, it is simply talking about how you feel rather than keeping things in your thoughts. It's important to talk about what you feel, what thoughts, struggles and battles you have because when you are in that deep pain, you cannot see even the smallest positive thing. (Rosie, par. 21)

Pour Rosie, le fait de verbaliser a pour effet de briser l'isolement des participants et de développer l'espoir de s'en sortir :

[...] [W]hen they see or meet other people in their group during the land program going through a similar situation, they realize they are not alone and that there are people who care. There is a shift in them, from hopelessness to realizing there is hope, [...] and there are other people who go through these issues (Rosie, par. 25).

Pour aider les participants à verbaliser leurs expériences, Pitsula explique comment elle puise au fait que le territoire porte l'histoire collective et familiale des Inuit (force que nous avons vue plus haut), comme point de départ au counselling :

Sometimes we start off with questions as simple as, « when you were little did you go out on the land? » As we talk, some of our participants may share for example that they lived with other family members, that their parents never took them on the land, or that they didn't have parents to teach them. We gently start like that and before you know it, counselling has already started. (Moosa & Pitsula, par. 20)

Si la dimension émotive rattachée au territoire fait de celui-ci un contexte d'intervention des plus pertinent, le territoire peut éveiller des souvenirs ou souffrances liés au territoire, qui sont également pertinents au counselling.

[...] [P]eople can become emotional all of a sudden, at any given place or time while you're out there — even when on a boat. [I]t can be as they are doing an activity they used to do years ago with a parent who is no longer alive. Being out on the land brings back memories, either happy or sad ones. (Pitsula, dans Moosa & Pitsula, par. 21)

Dans la pratique des intervenants, la verbalisation des expériences et des émotions peut se faire autant en individuel qu'en groupe. Cela dit, dans la pratique en milieu carcéral, la progression de séances touche différents sujets :

Over the course of program, we discuss their crime and the reasons for their incarceration. We talk about some of their triggers, why they acted the way they did, and we explore some of the choices they can make in their lives when they head home. That is, if they are heading back to their community. We may discuss their substance abuse problem if they have one and also talk about the way they treat their wife and kids. (Dinos, par. 55)

Les rétroactions de groupe en fin de journée ainsi qu'en fin de programme permettent aux participants de revenir sur les difficultés rencontrées et d'apprécier les apprentissages réalisés :

Later on in the evenings, we have sessions to check in about how their day went. If ever they were not able to solve their problem or issue, we will support them in trying to find another way, trying to settle them down. (Naomi, par. 28)

In the evening, we don't just bring back our catch, eat and play cards. First off, we'll chat about what they learned that day, what their mistakes were if they made some and how they can do things differently. (Dinos, par. 55)

Enfin, les intervenants nous parlent également du potentiel thérapeutique associé aux activités culturelles comme la sculpture de pierre, le travail des peaux et la fabrication d'outils inuit (ex. : ulu). Alors que certains répondants insistent davantage sur la pertinence identitaire et l'intérêt économique des compétences acquises, Rosie et Paul décrivent comment les activités

qui occupent les mains peuvent permettre de faire un travail personnel plus en profondeur. La famille et les relations demeurent ici aussi un thème important dans ces activités.

In addition to working with the skins, the project had other components to it and we talked about many issues. [...] We talked about family issues, of violence and workplace issues. (Rosie, par. 34)

When I get a spousal abuser to make an ulu, I just tell them to make a little one. If it's not a very good-looking ulu once he completed it, I will sit him down and talk to him. I will ask him, « Is this how you view or look at your spouse? Not very good looking? » They start thinking and sometimes they will break down and cry. Then I tell them to make a better one so that « you can show off to the world how much you love her and how good-looking she is. » (Paul, par. 26)

Cette modalité est tout à fait compatible avec ce que propose la littérature. Les études de Fletcher et Denham (2008) en territoire inuit suggèrent que les activités de groupe et plus spécifiquement celles qui occupent les mains sont valorisées parce qu'elles « permettent d'ouvrir l'esprit, de rendre les participants à l'aise et plus disposés à parler de leurs sentiments et de leurs expériences » (Fletcher & Dehnam, 2008, p. 141).

Enfin, la manière dont les répondants entendent mobiliser le territoire pour soutenir leurs participants dans une démarche de relation d'aide est cohérente avec les écrits portant sur les valeurs et techniques des interventions sociales autochtones et inuit. Nous avons vu que la relation d'aide qui se développe lors des séjours sur le territoire ne se limite pas seulement aux discussions réalisées individuellement ou en groupe, comme on le considère généralement dans la pratique du travail social. Au contraire, celle-ci se construit au quotidien, dans le partage d'un milieu de vie – le plus souvent familial, à travers le renforcement des compétences culturelles et linguistiques, tout en s'appuyant sur un ensemble des valeurs inuit et en misant sur le potentiel thérapeutique inhérent au territoire. Parmi les valeurs que notre analyse a fait ressortir, les valeurs familiales, la disponibilité, l'autonomie, l'accueil chaleureux, la compassion, la patience ainsi que le non-jugement sont au cœur de leur pratique. Nous avons également vu qu'il s'agit d'une relation d'aide basée sur une pratique que l'on pourrait considérer comme étant éclectique, tantôt structurée, tantôt informelle, qui vise en grande partie à offrir aux participants des occasions uniques qui favorisent le partage d'expériences personnelles et l'expression des émotions et des souffrances qui y sont parfois associées. Cette perspective rejoint les travaux de

Korhonen & IT (2002) qui reconnaissent le caractère éclectique des techniques de relation d'aide considérées comme efficaces en milieu inuit.

CONCLUSION

Le point de départ de ce projet de recherche était la question des pratiques d'intervention sociale culturellement enracinées chez les Inuit et plus spécifiquement celle des séjours thérapeutiques sur le territoire. Nous étions particulièrement intéressée par la dimension du territoire qui est considérée comme étant une dimension inhérente à l'identité et à la santé des communautés inuit. Devant ce fait, nous avons fait le choix d'étudier un type d'approche où le territoire est compris à la fois comme contexte et élément clé de l'intervention : les séjours thérapeutiques sur le territoire – considérés par les Inuit et chercheurs comme faisant partie des meilleures pratiques potentielles au Nunavut. Ainsi, dans le cadre de ce projet de recherche, nous avons fait le choix d'aborder les séjours thérapeutiques sur le territoire à partir du point de vue des intervenants sociaux inuit qui les mettent en œuvre. Plus précisément, nous avons cherché à savoir comment, à travers l'expérience de vie (professionnelle et personnelle) des répondants, ils articulent leurs pratiques d'intervention au sein des séjours thérapeutiques et en quoi le territoire constitue un élément clé du processus de guérison.

La compréhension des origines collectives des malaises individuels, familiaux et communautaires est inhérente à toute perspective autochtone de la santé et de la guérison. Ainsi, afin de bien cerner notre sujet d'étude, nous avons d'abord situé le contexte social, historique et politique qui a marqué la vie des Inuit du territoire maintenant connu sous le nom de Nunavut, et exploré le contexte actuel des pratiques sociales dans ce territoire. Cette mise en contexte a permis de mieux comprendre la pertinence des approches culturellement enracinées, notamment de la culture et du territoire dans la construction de l'identité et le mieux-être des Inuit. La recension des écrits a également mis en lumière le fait que le territoire est d'emblée envisagé comme un lieu de transmission du savoir inuit et de l'inuktitut, porteur de symbolisme historique et identitaire au sens contemporain, et d'une valeur thérapeutique intrinsèque. D'ailleurs, ce sont toutes ces qualités et bien d'autres qui, nous l'avons vu, rallient les membres des communautés autochtones, notamment les intervenants inuit, lorsqu'il est question de pratiques d'intervention culturellement enracinées qui mobilisent le territoire (Searles, 1998; Takano, 2005a; 2005b).

Cela dit, peu d'études se sont intéressées au point de vue des intervenants inuit sur leur pratique au sein des séjours thérapeutiques sur le territoire.

Devant ces constats, nous avons mené notre étude en optant pour une démarche compréhensive fondée sur un cadre constructiviste. Les lunettes théoriques choisies : l'action historique de Martin (2009), le constructivisme social de Berger et Luckmann (2012), et la dimension axiologique de Guay (2010) ont permis d'étudier le discours des intervenants dans une perspective de construction historique, quotidienne et axiologique. Autrement dit, nous sommes allées à la rencontre de leurs savoirs en nous intéressant aux sens subjectifs qu'ils attachent à leurs actions (Guay, 2010) et à leurs connaissances comme facteurs de changement social, inscrits dans un processus historique continu (Berger & Luckmann, 2012). Ensemble, ces perspectives nous ont offert la possibilité de porter une attention toute particulière au contexte sociohistorique dans le développement de l'approche et au rôle accordé au territoire.

Afin de témoigner du point de vue du praticien « réflexif » qui, comme nous l'avons dit, prend part à une construction « historique », « quotidienne » et « axiologique » de la réalité (Berger & Luckmann, 2012; Guay, 2010; Martin, 2009), nous avons adopté une méthode biographique. Ce choix nous est paru le plus approprié puisque cette méthode a permis de tenir compte du contexte sociohistorique ayant pu influencer la façon dont les intervenants conçoivent leurs pratiques d'intervention sur le territoire (Guay, 2010). De plus, cette approche nous a permis de reconnaître la légitime expertise des intervenants inuit dans leur domaine et de leur accorder la parole directement afin de minimiser les risques de distorsions de leurs discours (Guay, 2010; Guay et & Martin, 2012). Enfin, nous sommes d'avis que cette méthode nous a permis de nous rapprocher du « savoir intime, culturellement et territorialement situé » (Guay & Martin, 2012, p. 305).

Afin de bien comprendre comment les intervenants conçoivent et définissent leurs pratiques, nous avons exploré la compréhension approfondie qu'ils ont des réalités sociales, enjeux et forces de leurs communautés – une étape qui nous permis de saisir que l'érosion des liens au territoire est un thème central à leur analyse et se retrouve très souvent en amont des problématiques sociales qu'ils décrivent.

L'analyse du discours des intervenants fait ressortir plusieurs aspects importants de la pratique des séjours thérapeutiques sur le territoire et du contexte dans lequel ces séjours

s'inscrivent. Parmi ces éléments figure celui de répondre aux besoins des Inuit, mais surtout de contrer les difficultés rencontrées par la population qui découlent de la sédentarisation et de l'érosion des liens territoriaux, notamment l'éloignement intergénérationnel, la perte de l'héritage culturel, le malaise identitaire, l'instabilité familiale et la perte graduelle des habilités linguistiques en inuktitut. À cet égard, les intervenants inuit rencontrés dans le cadre de cette étude sont conscients des enjeux et besoins prioritaires de leurs communautés. Préoccupés par le fait que plusieurs groupes au sein de la population inuit sont à risque de ne pas avoir accès au territoire, ils considèrent qu'il est nécessaire de développer des approches culturellement enracinées. Pour ce faire, elles doivent être portées par et pour les Inuit et renforcer le lien au territoire.

L'appartenance au milieu, le fait d'être un membre à part entière de la communauté, mais aussi la connaissance intime du milieu et plus spécifiquement du territoire constituent d'autres éléments importants de l'approche des séjours sur le territoire. En effet, c'est à partir d'une importante position de proximité avec le milieu (appartenance à la communauté) et de leur expérience de vie personnelle et familiale sur le territoire que les intervenants en arrivent non seulement à une analyse fine des problématiques sociales qui affectent leur communauté, mais aussi à légitimer leur propre expertise. D'ailleurs, c'est aussi à partir de cette même position de proximité que les répondants se sentent interpellés pour agir et intervenir auprès des leurs et envisagent des actions afin de répondre aux besoins de leurs communautés. Autrement dit, cette appartenance et cette connaissance intime du milieu sont déterminantes puisque ce sont elles qui dictent la plupart des choix que font les intervenants dans le cadre de leur pratique (Guay, 2010).

Une des particularités de la pratique des intervenants inuit que nous avons rencontrés est sans aucun doute le fait qu'elle se construit à partir des forces et vertus thérapeutiques que les intervenants reconnaissent au territoire. Riche de significations pour la société inuit contemporaine, le territoire est à la fois un lieu d'identité, d'expression du savoir et de valeurs culturelles inuit, de survie, de partage intergénérationnel, d'apprentissage de l'inuktitut et de réappropriation des pratiques culturelles. Le territoire est également un levier de développement de la personne, et d'apprentissage de rôles socialement valorisés. Bien que nous ayons, aux fins de l'analyse, décrit de manière distincte les différentes forces inhérentes au territoire, il faut comprendre que c'est leur synergie qui participe à la qualité thérapeutique intrinsèque et qui fait du territoire un contexte très significatif pour entreprendre une démarche de mieux-être ou de

relation d'aide. Bref, c'est parce que les intervenants mobilisent ces forces et en tirent profit, qu'ils arrivent à développer une pratique d'intervention culturellement sensible et en adéquation avec les besoins et réalités des membres de leur communauté. Rappelons-nous également que les retombées positives dont nous parlent les intervenants sont observables non seulement sur le plan individuel, mais aussi, sinon plus, sur celui de la collectivité – ce qui est tout à fait cohérent avec la conception culturellement enracinée de la personne.

Si la pratique des séjours sur le territoire se construit à partir des qualités intrinsèques du territoire, il n'en demeure pas moins que les intervenants mobilisent également le territoire afin d'amorcer et d'établir une relation d'aide avec les individus qui participent à ces séjours sur le territoire. À cet effet, nous avons vu que la pratique des intervenants se fonde sur des valeurs communes, telles : la disponibilité, le respect de l'autre et de son propre rythme, la patience et les valeurs familiales. Cette dernière se reflète dans la façon dont certains répondants entrevoient leur rôle d'intervenant et la manière de faire l'intervention. Nul doute que cette valeur donne une couleur tout à fait singulière à la pratique des séjours sur le territoire notamment par le fait qu'elle comprend la présence des intervenants en couple, mais aussi parce qu'elle permet une ouverture à la participation familiale (celle des membres de la famille des intervenants tout comme celle des participants).

La pratique des intervenants rencontrés est composée de plusieurs stratégies et modalités d'intervention. Parmi celles-ci, le répit qu'offre le territoire est sans aucun doute une stratégie très importante. Ce répit est envisagé non seulement comme thérapeutique en soi, mais les intervenants reconnaissent aussi que l'effet de relaxation et de décompression qui en découle crée un contexte plus favorable à une démarche de guérison, ce qui sert à la relation d'aide.

Bref, la relation d'aide qui se développe lors des séjours se construit au quotidien, dans le partage d'un milieu de vie – le plus souvent familial – à travers le renforcement des compétences culturelles et linguistiques tout en s'appuyant sur un ensemble des valeurs inuit et en misant sur le potentiel thérapeutique inhérent au territoire. La relation d'aide se caractérise également par une pratique éclectique (verbaliser ses expériences et exprimer ses émotions, rétroactions en groupe, activités culturelles qui occupent les mains), tantôt structurée, tantôt informelle, qui vise en grande partie à offrir aux participants des occasions uniques pour favoriser le partage d'expériences personnelles et l'expression des émotions et des souffrances qui y sont associées.

Guidée par un angle constructiviste, nous nous sommes d'abord intéressée aux connaissances qu'ont les répondants inuit de la réalité de leur vie quotidienne (Berger & Luckmann, 2012). Au terme de notre analyse, nous pouvons affirmer que les intervenants inuit compris comme « acteurs sociaux » ont développé et construits un ensemble de connaissances à partir d'une importante « position sociale » de proximité avec le milieu. Dans les faits, leur compréhension de la réalité quotidienne – connaissance intime du territoire et de ses forces, des enjeux et besoins prioritaires de leur communauté contemporaine – peut être envisagée non seulement comme faisant partie d'un stock social de connaissances qui se loge « au cœur de la dialectique fondamentale de la société » (Berger & Luckmann, p. 128), mais également comme « produit social » (Berger & Luckmann, p. 155). Ainsi, puisque les intervenants puisent à cette connaissance commune et la mobilisent afin de mettre en oeuvre des stratégies et modalités pour construire leur pratique quotidienne, nous considérons aussi que ces connaissances sont des facteurs importants de changement social, inscrits dans un « processus historique continu » (p. 180) au sens où l'entendent Berger et Luckmann (2012).

Il importe ici de souligner que ce processus historique est bien plus qu'un concept théorique. De toute évidence, l'Histoire joue un rôle significatif dans la construction de la pratique des intervenants. À cet effet, rapellons-nous que tous les récits analysés comportent une certaine dimension réflexive et critique de l'histoire (passé), des réalités quotidiennes et des besoins de leur communauté (présent) et des objectifs visés par les programmes (futur). Étant donné que leur discours portant sur leur pratique s'inscrit manifestement dans une perspective de changement social, c'est-à-dire qu'elle vise à contribuer au mieux-être de leurs collectivités, nous pouvons également qualifier également leur action réflexive « d'action historique » (Martin, 2008 ; 2009).

En effet, on comprend qu'en facilitant la réappropriation de pratiques culturelles et d'activités socialement valorisées (fabrication d'outils de conception inuit, chasse et pratiques de distribution de la nourriture), le changement social qui est visé par les intervenants n'est pas de reproduire le passé (Guay & Martin, 2008 ; Martin, 2009) et d'enseigner comment vivre sur le territoire de façon traditionnelle. Les choix que font les intervenants sont plutôt pragmatiques et ancrés dans une conception inuit contemporaine du territoire car, de toute évidence, les pratiques inuit se renouvellent et s'actualisent comme celles de toutes les sociétés du monde. Cela

s'observe sur plusieurs plans, notamment celui des pratiques inuit liées au territoire, qui incorporent à la fois les éléments des traditions plus anciennes et des éléments des technologies contemporaines (motoneige, gps, mode de communication modernes, etc.). Il s'agit d'un processus dynamique qui, pour emprunter les paroles de Martin (2009), « est le résultat d'un important travail de la société autochtone sur elle-même » (p. 447).

Ainsi sous l'angle de l'action historique, le baggage compréhensif que les intervenants cherchent à transmettre sur le territoire est non seulement important pour son aspect pratique et d'actualité (ex. : savoir voyager en sécurité), mais aussi pour toutes les attitudes et les forces intérieures que l'on tente de renforcer et d'inculquer chez les participants (fierté culturelle, autonomie, connaissance de soi, responsabilité, travail d'équipe, générosité, patience, etc.). Ainsi, nous sommes d'avis que l'action des intervenants est historique parce que ce qui anime les intervenants, c'est de permettre aux participants de se réapproprier des aspects importants de leur héritage non seulement pour les transposer et les actualiser dans la vie quotidienne d'aujourd'hui, mais aussi pour contribuer à ce que le futur de leur communauté s'inscrive dans la continuité de leur passé. Leur action est d'autant plus historique qu'elle participe à la construction de pratiques d'intervention sociales culturellement enracinées dont l'existence même au quotidien contribue au maintien et à la pérennité des valeurs inuit jugées fondamentales (inuktitut, valeurs familiales, rôles des Aînés, lien au territoire, éthique du lâcher prise et attitude de non-jugement). Bref, puisque ce sont en grande partie ces valeurs qui orientent la pratique des intervenants rencontrés, nous pouvons également qualifier l'action de ces intervenants « d'action axiologique » au sens où Guay (2010) l'entend. En effet, la pratique construite par les intervenants est historique « non pas parce qu'elle poursuit un objectif historique précis, mais plutôt parce qu'elle aspire à perpétuer des valeurs » (Guay, 2010, p. 503) dans le temps.

Chose certaine, les sept intervenants sociaux inuit que nous avons interviewés dans le cadre de ce projet de recherche ont partagé avec nous de riches récits d'expériences. Comme nous avons dû limiter notre recherche à un nombre restreint d'intervenants du sud-est de la région Qikiqtaaluk, principalement à Iqaluit, nous rappelons que nous présentons ici seulement un aperçu des séjours thérapeutiques sur le territoire dans le milieu inuit. Compte tenu de l'étendue du territoire du Nunavut, ce portrait mériterait d'être enrichi par d'autres recherches de

ce type. Considérant que nous vivons dans un monde où la démonstration scientifique de l'efficacité d'une approche va souvent de pair avec l'accès au financement, il est souhaitable que des projets de recherche se penchent davantage sur les retombées des séjours thérapeutiques sur le territoire. À cet égard, nous sommes encouragée par les nouveaux projets de recherche sur les séjours sur le territoire mis sur pied par QHRC, l'organisme nunavois de recherche basé à Iqaluit.

Cela dit, nous croyons que notre mémoire a permis d'enrichir la réflexion de langue française sur les approches d'intervention sociale culturellement enracinées. Plus spécifiquement, notre recherche a le potentiel d'enrichir les connaissances dans le domaine de l'éducation et de la thérapie par l'aventure, particulièrement grâce au fait que nous soulignons l'importance du fait que les programmes en milieu autochtone reposent sur une conception locale du territoire en impliquant des intervenants appartenant à la communauté et possédant une connaissance intime des réalités sociales et du territoire. Ainsi, nous souhaitons que nos efforts pour documenter les grandes balises et fondements des séjours thérapeutiques en contexte inuit puissent, en toute humilité, servir aux praticiens autochtones et particulièrement inuit, mais aussi participer à l'éducation des professionnels allochtones quant à l'importance de céder la place aux pratiques culturellement enracinées ou de soutenir leur mise en œuvre.

RÉFÉRENCES

- Akavak, M., Tikivik, D. & Nuyalia, P. (s.d.). *Ikajuqtauviup - Learning and retaining survival skills*. Ministère de la Justice, Gouvernement du Nunavut.: Iqaluit, Nu.
- Akiwenzie-Damm, K. (1996). We belong to this land : A view of cultural difference. *Journal of Canadian Studies*. 31(3) 21-28.
- Archibald, L. & Grey, R. (2004). *Evaluation of models of health care delivery in Inuit regions*. Ottawa, ON : Inuit Tapiriit Kanatami.
- Arnaquq-Baril, A. (Productrice), Konowal, C. (Producteur) & Walker, J. (Producteur, écrivain). (2013). *Arctic Defenders* [Documentaire]. Canada : Unikkaat Studios & John Walker Productions.
- Arnakak, J. (2002). Incorporation of Inuit Qaujimaqatugangit, or Inuit Traditional Knowledge, into the Government of Nunavut, *The Journal of Aboriginal Economic Development*, 3(1), 33-39.
- Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador. (2014). *Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador*. Repéré à www.cssspnql.com/docs/default-source/centre-de-documentation/francais_web.pdf?sfvrsn=2
- Berger, P. & Luckmann, T. (2012). *La construction sociale de la réalité*, Paris, FR : Armand Colin.
- Bertaux, D. (1980). L'approche biographique : sa validité méthodologique, ses potentialités, *Cahiers internationaux de sociologie*, 69, 250-267.
- Bertaux, D. (1983). Récit de vie ou récits de pratiques ? Dans J. Poirier et al., : les récits de vie : théorie et pratiques. Paris, FR: Presses Universitaires de France.
- Bertaux, D. (1986). Fonctions diverses des récits de vie dans le processus de recherche, dans D. Desmarais, & P. Grell (Éds.), *Les récits de vie : théorie, méthode et trajectoire type* (pp. 21-34). Montréal, QC : Édition Saint-Martin.
- Bertaux, D. (2005). *L'enquête et ses méthodes : le récit de vie*. Paris, FR : Armand Colin.
- Billson, J.M. (2001). Inuit Dreams, Inuit Realities : Shattering the Bonds of Dependency, *American Review of Canadian Studies*, 31(1-2), 283-299.
- Bonifacio, H. (2008). A healing tradition : reclaiming the seal hunt in the face of colonization and melting ice. Dans Global Forum for Health Research & the Lancet (Éds.), *Young Voices in the Research for Health: Climate change and health: research challenges for vulnerable populations*, (pp.49-52). Repéré à http://announcementsfiles.cohred.org/gfhr_pub/assoc/s14887e/s14887e.pdf

Bousquet, M.-P. (2005). Les jeunes Algonquins sont-ils biculturels? Modèles de transmission et innovations dans quelques réserves. *Recherches amérindiennes au Québec*, 35(3), 7-17.

Chandler, M. J., & Lalonde, C. E. (2004). Transferring whose knowledge? Exchanging whose best practices? : On knowing about indigenous knowledge and aboriginal suicide. Dans J. White, P. Maxim, & D. Beavon (Eds.), *Aboriginal Policy Research: Setting the Agenda for Change*, 2 (pp.111-123) Toronto, ON: Thompson Educational Publishing.

Chandler, M.J. & Lalonde, C. (1998). Cultural Continuity as a Hedge Against Suicide in Canada's First Nations, *Transcultural psychiatry*, 35(191), 1-30.

Chansonneuve, D. (2005). *Retisser nos liens : Comprendre les traumatismes vécus dans les pensionnats indiens par les Autochtones*. Ottawa, ON : Collection recherche de la Fondation autochtone de guérison. Repéré à <http://www.fadg.ca/downloads/reclaiming-manual.pdf>

Coates, L. & Powell, J. (1989). *The Modern North : People, Politics and the Rejection of Colonialism*. Toronto, ON : James Lorimer.

Desgagnés, S. (2009). Le concept de recherche collaborative : l'idée d'un rapprochement entre chercheurs et praticiens enseignants. *Revue des sciences de l'éducation*, 23(2), 371-393.

Desmarais, D. (2009). L'approche biographique, Dans B. Gauthier, B. (Éd.), *Recherche sociale, de la problématique à la collecte des données*, (pp.360-389). Québec, QC : Presses de l'Université du Québec.

Emberley, J. (2008). Skin : An Assemblage on the Wounds of Knowledge, the Scars of Truth, and the Limits of Power. *English Studies in Canada* 34(1), 1-9.

Fletcher, C. & Denham A. (2008). Cheminer vers la guérison : Étude de cas au Nunavut. Dans J.B. Waldram (Éd.). *La guérison autochtone au Canada : Étude sur la conception thérapeutique et la pratique*. (pp.113-158). Ottawa, ON : Collection recherche de la Fondation autochtone de guérison. Repéré à <http://www.fadg.ca/downloads/la-guerison-autochtone.pdf>

Fook, J. (2002). Theorizing from Practice : Towards an Inclusive Approach for Social Work Research. *Qualitative Social Work*, 1(1) 79-95.

Gargano, V. (2009). *Les retombées du cours collégial « Plein air expérientiel » aux plans personnel et interpersonnel*. Mémoire de maîtrise inédit, Université du Québec à Chicoutimi, QC. Repéré à <http://constellation.uqac.ca/115/1/030125897.pdf>

Gearheard, J. (2007). *Rapport d'activités final*. Document inédit, Société Iisiasivik, Clyde River : NU.

George, J. (2011, Avril). *Nunavut's plan for treatment centres stalls RFP for addictions healing centres in Iqaluit*, Cambridge Bay now "on hold, Nunatsiaq News (NN). Repéré à http://www.nunatsiaqonline.ca/stories/article/010411_Nunavuts_plan_for_territorial_treatment_centres_stalls/

- Goudreau, G., Weber-Pilwax, C., Cote-Meek, S., Madill, H. & Wilson, S. (2008). Hand Drumming: Health-Promoting Experiences of Aboriginal Women from a Northern Ontario Urban Community. *Journal of Aboriginal Health*, 4(1), 22-83.
- Gouvernement du Nunavut, Nunavut Tunngavik (NTI), Embrace Life Council (ELC) & Royal Canadian Mounted Police (RCMP). (2010). *Stratégie pour la prévention du suicide au Nunavut*. Repéré à : http://www.gov.nu.ca/sites/default/files/files/NSPS_final_English_Oct%202010.pdf
- Guay, C. (2010). *La rencontre des savoirs à Uashat mak Mani Utenam: regards des intervenants sociaux sur leur pratique*. (Thèse de doctorat inédite). Université du Québec en Outaouais : Gatineau, QC.
- Guay, C. & Martin, T. (2012). Libérer les mots : pour une utilisation éthique de l'approche géographique en contexte autochtone. *Éthique publique*, 14(1), 305-331.
- Guay, C. (accepté). La prise en compte des discours narratifs autochtones dans le développement des connaissances, *Recherches amérindiennes*.
- Healey, G., K. & Meadows, L. (2008), Tradition and Culture : An Important Determinant of Inuit Women's Health. *Journal of Aboriginal Health*, 4(1), 22-33.
- Healey, G. (2006). *An exploration of the determinants of Health for Inuit Women in Nunavut*. (Mémoire de maîtrise inédit). University of Calgary : Calgary, AB.
- Healey, G. & Tagak, A. Sr. (2014). Piliriqatigiinniq : Working in a collaborative way for the common good' : A perspective on the space where health research methodology and Inuit epistemology come together. *International Journal of Critical Indigenous Studies*. 7(1), 1-14.
- Henderson, A. (2003). *Suicide and Community Wellness in Nunavut : a report prepared for the Nunavut Task Force on Suicide Prevention and Community Healing*. <http://assembly.nu.ca/library/GNedocs/2003/000235-e.pdf>
- Hicks, J. (2007). *The social determinants of elevated rates of suicide among Inuit youth*. *Indigenous Affairs*, 4(7), 30-37.
- Hicks, J. (2009). Towards a more effective, evidence-based suicide prevention in Nunavut. Dans F. Abele, J. Thomas, J. Courchene, L. Seidle & F. St-Hilaire (Éds.). *Northern Exposure: Peoples, Powers and Prospects in Canada's North*. (4) (pp. 467-495) (s.l.), *The Institute for Research on Public Policy (IRPP)*.
- ITK & NRI (2007). *Negotiating Research Relationships with Inuit Communities : A guide for researchers*. Dans S. Nickels, J. Shirley & G Laidler (Éds.). Ottawa, ON & Iqaluit, NU, 1-43.
- ITK (2007). *Inuit-specific Approaches to Healing from Addiction and Trauma*. Second Mamisarniq Conference. Ottawa : ON. Repéré à <https://www.itk.ca/publication/inuit-specific-approaches-healing-addiction-and-trauma>

Jaccoud, M. (1995), L'exclusion sociale et les autochtones. *Lien social et Politiques*, 34(automne), 93-100. Repéré à URI: <http://id.erudit.org/iderudit/005130ar>

Kaufmann, J.-C. (2004). *L'entretien compréhensif*, Paris, France : Armand Colin.

Kirmayer, L. Simpson, C. & Cargo, M. (2003). Healing traditions : culture, community and mental health promotion with Canadian Aboriginal peoples, *Australasian Psychiatry*, 11(supplement), 15-23. Repéré à <http://www.ncwcanada.com/ncwc2/wp-content/uploads/2014/03/Statement-Kirmayer-Healing-Traditions.pdf>

Kirmayer, L. J., Brass, G. M. & Tait, C. L. (2000). The mental health of Aboriginal peoples : Transformations of identity and community. *La Revue canadienne de psychiatrie*, 45(7), 607-616.

Kirmayer, L.J. & Valaskis, C.G. (Éds.) (2009). *Healing Traditions : The Mental Health of Aboriginal Peoples in Canada*, Vancouver, BC : UBC Press.

Kirmayer, L. J., Fletcher, C., Watt, R. (2009). Location the ecocentric self. Dans L.J. Kirmayer, & G.G. Valaskakis (Éds.), *Healing Traditions : The Mental Health of Aboriginal Peoples in Canada*. (pp.289-314). Vancouver, BC : UBC Press.

Korhonen, M. & Inuit Tuttarvingat (IT). (2002). *Helping Inuit clients : cultural relevance and effective counselling*, Ottawa, ON : National Aboriginal Health Organization. Repéré à http://www.naho.ca/documents/it/2004_Helping_Inuit_Clients.pdf

Korhonen, M & Inuit Tuttarvingat (IT). (2009). *Ikajurniq: Basic Counselling Skills : Inuit Voices, Modern Methods*. (2^e éd.). Ottawa, ON : National Aboriginal Health Organization. Repéré à www.naho.ca/documents/it/2009_Ikajurniq_Counselling.pdf

Kral, Michael J. (2003). *Unikkaartuit : Meanings of Well-Being, Sadness, Suicide, and Change in Two Inuit Communities : Report submitted to National Health Research and Development Programs*, Health Canada. Repéré à <http://nb.cmha.ca/files/2012/04/Unikkaartuit.pdf>

Kral, M.J., Wiebe, P.K., Nisbet, K., Dallas, C., Okalik, L., Enuaraq, N. & Cinotta, J. (2009). Canadian Inuit community engagement in suicide prevention. *International Journal of Circumpolar Health*. 68(3). 292-308.

Laliberté, J. & Ottawa, U. (2009). Promoting Traditions. *Australasian Psychiatry*, 17(1).

Laugrand, F. & Oosten, J. (2002). Qaujimajatuqangit and Social Problems in Modern Inuit Society : An Elders workshop on angakuuniq. *Études Inuit*, 26(1).

Laugrand, F. & Oosten, J. (2009). Transfer of Inuit Qaujimajatuqangit in Modern Inuit Society. *Études Inuit*, 33(1-2), 115-152.

Phaneuf, G., Dudding, P. & Arreak, J. (2011). *Examen des services sociaux du Nunavut :*

rapport final. Ottawa, ON : Ligue pour le bien-être de l'enfance du Canada.

Priest, S. & Gass, M. A. (Éds.) (2005). *Effective Leadership in Adventure Programming*. Second Edition. Champaign, IL : University of New Hampshire.

Martin, T. (2003). *De la banquise au congélateur. Mondialisation et culture au Nunavik*, Québec, QC : UNESCO & Presses de l'Université Laval.

Martin, T. (2005). Modernité réflexive au Nunavik. *Globe : revue internationale d'études québécoises*, 8(1), 175-206.

Martin, T. (2009). Pour une sociologie de l'autochtonie. Dans N. Gagné, M. Salaün & T. Martin (Éds.), *Autochtonies : vues de France et du Québec*. (pp. 431-454). Québec, QC: Presses de l'Université Laval.

Martin, T. (2001). Solidarités et intégration communautaire. Le projet Grande Baleine et le relogement Inuit de Kuujuarapik à Umiujaq. Thèse de doctorat, Université Laval, QC. Repéré à www.chaireconditionautochtone.fss.ulaval.ca/documents/pdf/These-Thibault-Martin-2001.pdf

McIlroy, A. (2006, December). A global crusade to save the Great White North. *Globe and Mail*, p. A3.

McIvor, O., Napoleon, A. & Dickie, K.M. (2009). Language and Culture as Protective Factors for At-Risk Communities, *Journal of Aboriginal Health*, 5(1), 6-25.

Mercure, C. (2009). La programmation d'aventure en milieu scolaire au secondaire : une étude de cas réalisée au Saguenay. Mémoire de maîtrise inédit, Université du Québec à Chicoutimi, QC. Repéré à http://camps.qc.ca/files/9314/2687/6234/Memoire_christian_mercure_La_programation_daventu_re_en_milieu_scolaire_au_secondaire.pdf

Mike, J. (2015, septembre). Lettre d'opinion : Nunavut org president's remarks were "hurtful and discriminatory". Nunatsiaq News (NN). Repéré à http://www.nunatsiaqonline.ca/stories/article/65674nunavut_org_presidents_remarks_were_hurtful_and_discriminatory

Ministère de la Justice. (2005). Examen du Programme de justice communautaire du Nunavut: Rapport final de la recherche et de la statistique. Gouvernement du Canada. s.l. : NU. Repéré à http://www.justice.gc.ca/fra/pi/rs/rap-rep/2005/rr05_7/rr05_7.pdf

Ministère de la Justice. (Sans date). *Ikajuqtauviup - Learning and retaining survival skills*. Gouvernement du Nunavut.

Ministère de la Culture, de la Langue, des Aînés et de la Jeunesse. (MCLAJGN) (2003). Youth Identity Development Strategy. Gouvernement du Nunavut. s.l. : NU. Repéré à http://www.tunnngavik.com/wp-content/uploads/2011/02/youth-identity-development-strategy_english.pdf

- Ministère de la Santé et des Services sociaux. (MSSSGN) (2010a). Community voices : A Report from the Regional Community Health and Wellness meetings. Gouvernement du Nunavut. s.l. : NU. Repéré à <http://gov.nu.ca/sites/default/files/files/Final%20Community%20Voices%20Report%20English%20pdf.pdf>
- Ministère de la Santé et des Services sociaux (MSSSGN). (2010b). À notre sujet. Repéré à : <http://www.gov.nu.ca/fr/health/information/%C3%A0-notre-sujet>
- Morin, E. (2005). *Introduction à la pensée complexe*. Paris, FR : Seuil.
- New Economy Development Group (NEDC). (2000). *Piliriqatigiinniq : Working together for the common good, Health Integration Initiative project in Nunavut*. Ottawa, ON : Auteur. Repéré à www.nunavuteconomicforum.ca/public/files/library/healthy/Integrated%20Health%20Initiative.pdf
- Nunavut Arctic College. (NAC). (2015). Piqqusilirivvik component. <http://www.arcticcollege.ca/piqqusilirivvik/component/k2/item/2-winter-2015-program>.
- Nunavut Bureau of Statistics. (2014). Nunavut Quick Facts. Government of Nunavut. Repéré à <http://www.stats.gov.nu.ca/en/home.aspx>.
- Nunavut Tunngavik (NTI). (2005). Iniksaqattiarniq Inuusiqattiarniq : Rapport Annuel 2003-2005 sur la situation de la culture et de la société inuites. Service de développement social et culturel. s.l. : NU.
- Nunavut Tunngavik (NTI) (2012). Rapport annuel, 2010-2011 sur la situation de la culture et de la société inuites, Le statut des enfants et jeunes Inuits au Nunavut. s.l. : NU.
- Nuttall, M. (1992). *Arctic Homeland, Kinship, Community and Development in North-West Greenland*, Toronto, ON : University of Toronto Press.
- Nutarak, J. (2002). Standing Committee on Culture, Education and Health : Report on the 1999-2000 Six-Month Departmental Progress Updates, Iqaluit, NU : Government of Nunavut.
- Pauktuutit Inuit Women of Canada. (PIWC) (2004). Analysis Report : Inuit Healing in Contemporary Inuit society : Nuluaq Project : National Inuit Strategy for Abuse Prevention. Ottawa, ON : Pauktuutit Inuit Women of Canada.
- Pauktuutit Inuit Women of Canada (PIWC), Rasumussen, D. & Guillou, J. (2012). Developing an Inuit-Specific Framework for Culturally Relevant Health Indicators Incorporating Gender-Based Analysis. *Journal de la santé autochtone*, 8(2), 24-35. Repéré à http://www.naho.ca/jah/english/jah08_02/08_02_inuit-specific-framework.pdf
- Pineau G. et Le Grand, J.L. (1993). *Les histoires de vie*. Collection Que sais-je? Paris, FR:

Presses Universitaires de France.

Poirier, J. & Clapier-Valladon, S. (1980). Le concept d'ethnobiographie et les récits de vie croisés. *Cahiers internationaux de Sociologie : Nouvelle série : Histoire de vie et vie sociale*, 69, 351-358.

Poirier, J., Clapier-Valladon, S. & Raybaut, P. (1983). *Les récits de vie, théorie et pratique*. (3^e éd.). Paris, FR: Presses Universitaires de France.

Qaujigiartiit Health Research Centre (QHRC). (2010). *Needs Assessment of Child and Youth mental Health Services in Nunavut*. Iqaluit, NU : Auteur.

Qikiqtani Inuit Association (QIA). (2010). *QTC Final Report : Achieving Saimaqatigiingiq*. Iqaluit, NU : Qikiqtani Inuit Association.

Richmond, C. & Ross, N. (2009). The determinants of First Nations and Inuit health: A critical population health approach, *Health & Place*, 15(2), 403-411.

Ritchie, S. D., Wabano, M. J., Young, N., Schinke, R., Peltier, D., Battochio, R. & Russell, K. (2010). Developing a Culturally Relevant, Outdoor Leadership Training Program for Aboriginal Youth. *Journal of Experiential Education*, 32(3), 300-304.

Ritchie, S. D., Wabano, M. J. & Young, N. L. (2010). *Promoting Resilience and Well-Being through an Outdoor Adventure Leadership Experience (OALE) Designed for First Nations Youth: A Collaborative Research Report on a Community-Based Positive Mental Health Promotion Program (Intervention)*. Wikwemikong, ON: Nahndahweh Tchigehgamig Wikwemikong Health Centre. (Research Report). Repéré à [http://www.ihrdp.ca/media/docs/lega4e54fed7cf30c-promoting%20resilience%20and%20well-being%20through%20an%20outdoor%20adventure%20leadership%20experience%20\(oale\)%20designed%20for%20first%20nations%20youth.pdf](http://www.ihrdp.ca/media/docs/lega4e54fed7cf30c-promoting%20resilience%20and%20well-being%20through%20an%20outdoor%20adventure%20leadership%20experience%20(oale)%20designed%20for%20first%20nations%20youth.pdf)

Rocher, G. (1992). Extraits du chapitre IV: Culture, civilisation et idéologie, de GUY ROCHER, Introduction à la Sociologie Générale. Première partie: L'ACTION SOCIALE, chapitre IV, (pp. 101-127). Montréal, QC : Éditions Hurtubise HMH ltée, troisième édition.

Saint-Arnaud, P. & Bélanger, P. (2005). Co-crédation d'un espace-temps de guérison en territoire ancestral par et pour les membres d'une communauté autochtone au Québec. *Drogues, santé et société*, 4(2), 141-176.

Saint-Gelais, J.-P. (1997). La construction du savoir d'expérience chez les enseignants expérimentés : une analyse de récits de pratique. Mémoire de maîtrise inédit, Université du Québec à Chicoutimi, QC. Repéré à <http://constellation.uqac.ca/1098/1/10983028.pdf>

Saladin d'Anglure, B. (2004). La toponymie religieuse et l'appropriation symbolique du territoire par les Inuits du Nunavik et du Nunavut. *Études Inuit*, 28(2) 107-131. Repéré à <http://id.erudit.org/iderudit/013199ar>

- Savoie-Zajc, L. (2009). L'entrevue semi-dirigée. Dans Gauthier, B. (Éds.), *Recherche sociale, de la problématique à la collecte des données*. (pp. 337-360). Québec, QC : Presses de l'Université du Québec.
- Searles, E. (1998). The crisis of youth and the poetics of place : juvenile reform, outpost camps, and Inuit identity in the Canadian Arctic. *Inuit Studies*, 2(2), 127-155.
- Searles, E. (2010). Placing Identity: Town, Land, and Authenticity in Nunavut, Canada, *Acta Borealia: A Nordic Journal of Circumpolar Societies*, 27(2), 151-166.
- Smith, L.T. (1999). *Decolonizing Research Methodologies*. London, NY: Zed books.
- Stairs, A. (1992). Self-image, world-image : Speculations on identity from experiences with Inuit. *Ethos*, 20(1), 116-126.
- Stairs, A. & Wenzel, G. (1992). I am I and the environment: Inuit hunting, community and identity. *Journal of Indigenous Studies*, 3(2), 1-12.
- Takano, T. (2005a). Connections with the land : Land skills courses in Igloolik, Nunavut. *Ethnography*, 6(463-486). doi: 10.1177/1466138105062472
- Takano, T. (2005b). The meaning of 'bonding with the land' : An attempt in Igloolik, Nunavut, University of Edinburgh. Repéré à www.cst.ed.ac.uk/2005conference/papers/Takano_paper.pdf
- Tester, F.J. et Irniq, P. (2008). *Inuit Qaujimagatuqangit: Social History, Politics and the Practice of Resistance*. 61(1), 48-61.
- Wachowich, N, Awa, A. A., Katsak, R. K. & Katsak, S.P. (1999). *Saqiyuq: Three Stories of the Lives of Inuit Women*. Montréal, QC: McGill-Queen's University Press.
- Waldram, J.B. (2008). Les modèles et les métaphores de la guérison. Dans J.B. Waldram (Éd.), *Études sur la conception thérapeutique et la pratique*. (pp.1-10). Fondation autochtone de la guérison.
- Wesley-Esquimaux, C. (2007). The intergeneration transmission of historic trauma and grief. *Journal of Indigenous Affairs*, 6-15.
- Wilson, K. (2003). Therapeutic landscapes and First Nations peoples : An exploration of culture. *Health and Place*, 9(2), 83-93.
- Wilson, A. (2005). Living well : Aboriginal women, cultural identity and wellness. *Centres of Excellence for Women's Health Research Bulletin*, 4(2), 6-8.
- Yelle, C., Mercier, L., Gingras, J.-M., & Beghdadi, S. (2009). *Les histoires de vie : un carrefour de pratique*. Québec, QC: Presses de l'Université du Québec.

ANNEXE I

Schéma d'entrevue

Étant donné la nature d'un récit de pratique, le présent schéma d'entrevue est construit de façon à guider la narration de nos intervenants-experts.

Avant de débiter l'entrevue, il importe de revenir sur le contenu du formulaire de consentement afin de répondre à toutes les questions et de s'assurer de faire signer le formulaire de consentement.

Introduction :

Expliquer brièvement l'objectif de la recherche et le thème général sur lequel portera la rencontre.

Je cherche à décrire et à comprendre comment, à travers votre propre expérience de vie (professionnelle et personnelle), s'articule votre pratique au sein des séjours thérapeutiques intégrant le territoire comme élément clé du processus de guérison.

Sachez que vous avez pleine liberté quant au contenu que vous souhaitez partager avec moi et dans la mesure du possible, je tenterai d'être le moins directive possible. Notre rencontre portera principalement sur vos expériences personnelle et professionnelle. De façon générale, j'aimerais savoir comment ces différentes expériences ont influencé et continuent d'influencer aujourd'hui votre pratique d'intervenant(e) social(e) au sein de séjours thérapeutiques sur le territoire intégrant le territoire comme élément clé du processus de guérison.

Voici les thèmes que je souhaiterais aborder avec vous (présenter les trois grands thèmes et des exemples de sous thèmes pour initier le récit). Les sous-thèmes ne sont pas exhaustifs, vous pouvez en rajouter ou même décider de ne pas aborder certains d'entre eux:

De vous (d'où je viens?) :

Âge, lieu de naissance, lieu où vous avez grandi, langues parlées à la maison (celle(s) des parents);

Rang dans la famille ;

Conception de la spiritualité dans la famille, religion ;

Type d'éducation familiale ;

Valeurs, normes les plus importantes véhiculées dans la famille ;

Idees véhiculées à l'égard de la société non autochtone.

De vos expériences personnelles (qui je suis?)

Groupes d'appartenances les plus significatives (communauté culturelle, nationalité, occupation/profession) ;

Votre parcours de vie (péripéties qui ont jalonné votre vie) ;

Votre expérience personnelle sur le territoire ;

Des éléments de la trajectoire personnelle (deuil, succès, réalisation, voyages, etc.) ;

Des moments ou personnes importants et significatifs dans votre vie ;

Des événements significatifs qui ont marqué les personnes de votre entourage ;

Des événements significatifs qui ont marqué votre collectivité d'appartenance ;

Valeurs, normes, croyances auxquelles vous adhérez maintenant ;

Vos idées sur la société en générale, sur la famille, l'éducation, la réussite sociale, le devenir de votre communauté, du territoire du Nunavut, etc.

De votre expérience professionnelle (comment je définis, décris ma pratique dans les séjours thérapeutiques sur le territoire)?

Votre motivation (pourquoi avoir choisi de devenir intervenant(e) social(e)?) et les raisons ou personnes qui ont influencé ce choix ;

Votre parcours académique et professionnel (formation, emplois occupés, projets);

Votre motivation à développer une pratique intégrant le territoire comme élément-clé du processus de guérison ;

Ce qui est important pour vous dans votre pratique quotidienne ;

Comment définissez-vous les besoins de votre communauté ;

Quels sont les objectifs des séjours thérapeutiques sur le territoire dans lesquels vous intervenez ;
 Dans quelle mesure le territoire est un élément-clé du processus de guérison?
 Les activités pratiquées lors des séjours thérapeutiques et leurs rôles ;
 Les membres de la communauté avec lesquels vous intervenez ;
 Votre rôle d'intervenant(e) ;
 Votre relation avec les membres de la communauté avec lesquels vous intervenez ;
 La place accordée à la culture, à l'Inuktitut, aux échanges intergénérationnels et à l'Inuit Qaujimajatuqangit (savoir autochtone) dans votre pratique ;
 La place accordée à la famille, à la communauté dans votre pratique ;
 Exemples concrets qui illustrent votre pratique (description, situations) ;
 Exemples de bénéfices remarquables, de changements que vous avez accompagnés, témoignés chez les membres de la communauté avec qui vous intervenez (anecdotes) ;
 Les difficultés auxquelles vous avez et êtes confronté(e)s dans votre pratique quotidienne et les moyens utilisés pour faire face aux difficultés ;
 Votre conception de l'intervention sociale dans un contexte inuit vs un contexte non inuit (Y a-t-il une différence?) ;
 Les stratégies pour harmoniser votre pratique d'intervention aux besoins, à la culture, aux traditions des membres de la communauté dans laquelle vous intervenez ;
 Ce que vous pensez qui pourrait être fait pour que la pratique de l'intervention sociale soit plus cohérente avec la culture, les valeurs et le mode de vie des membres de votre communauté.

Conclusion

Y a-t-il d'autres éléments que vous aimeriez partager avec moi?

Je vous rappelle que le formulaire de consentement contient mes coordonnées ainsi que celles de ma directrice si vous avez des questions concernant cette recherche. Je prendrai contact avec vous dans les mois qui vont suivre pour commenter la transcription de nos entretiens. Vous pourrez alors décider de modifier, ajouter ou enlever quelques informations que ce soit.

Merci de votre collaboration.

ANNEXE 2

Formulaire de consentement

Titre du projet de recherche :

Les séjours thérapeutiques sur le territoire : regard des intervenants inuit sur une pratique intégrant le territoire comme élément-clé du processus de guérison.

Chercheure : Maxine Carroll

Carroll.maxine@gmail.com, (867) 979-3971, (867)222-8754

Directrice de recherche : Christiane Guay

Christiane.Guay@uqo.ca, (819) 595-3900 poste 2343

Nous sollicitons par la présente votre participation à la recherche en titre, qui vise à mieux comprendre comment s'articule votre pratique au sein de séjours thérapeutiques intégrant le territoire comme élément clé du processus de guérison. Ce projet de recherche ayant reçu l'approbation du Comité d'éthique de la recherche de l'UQO, a pour objectifs d'explorer et de décrire cette pratique sociale, à partir du point de vue des intervenants inuit qui sont impliqués, afin de mieux comprendre comment celle-ci s'est construite. Elle vise également à tenir compte de l'importance du contexte sociohistorique qui a joué un rôle dans le développement de l'approche et d'explorer le rôle accordé au territoire.

Basée sur l'approche biographique, notre méthode de recherche vise à donner la parole aux interlocuteurs interviewés et de s'assurer que leur voix soit transmise avec le moins de distorsions possible. Dans cette optique, il s'agira de réaliser votre récit de pratique, soit un récit de vie centré sur vos pratiques individuelles et plus particulièrement votre vécu professionnel au sein des séjours thérapeutiques sur le territoire. Cela dit, votre participation à ce projet de recherche consiste à la base, d'une ou deux entrevues individuelles, enregistrées au cours des mois d'avril, mai ou juin 2012. Nous vous inviterons par la suite à valider la retranscription de votre récit de pratique et si vous le souhaitez, à enrichir, à modifier le contenu ou enlever des informations de ce dernier.

Outre cela, il n'y a aucune exigence spécifique quant au nombre et à la durée des rencontres et celles-ci pourront varier tout dépendamment de votre intérêt à approfondir votre récit. Les entrevues se dérouleront idéalement au sein de votre communauté, dans un lieu privé de votre choix et pourront nécessiter une ou deux rencontres d'environ 2 heures.

Afin de que vous puissiez définir les paramètres de votre participation, et protéger vos savoirs tout en assurant la reconnaissance de votre contribution à l'avancement des connaissances, vous pouvez consentir ou non à être identifiés et cités dans la recherche. Advenant le cas que vous décidez que votre participation à cette étude demeure entièrement confidentielle (aucune identification possible) votre confidentialité sera assurée avec un nom fictif. Votre nom n'apparaîtra pas sur les cartes mémoires ni sur les transcriptions, elles ne seront identifiées que par un code. La liste des personnes interviewées avec les codes, ainsi que les cartes mémoires et

les transcriptions seront gardées de façon séparée et mise sous clés dans mon bureau à mon domicile. Seules Maxine Carroll et Christiane Guay auront accès à ces données. Elles seront détruites 5 ans après la recherche et ne seront pas utilisées à d'autres fins que celles décrites dans le présent document.

Les résultats préliminaires de la recherche seront diffusés via des articles, des présentations dans des colloques ainsi que lors d'une présentation publique tenue à Iqaluit à l'automne 2012. De plus, des copies de tous les articles résultant du mémoire de recherche de l'étudiante vous seront envoyées.

Votre participation à cette étude se fait sur une base volontaire. Vous êtes entièrement libre de participer ou non, et de vous retirer en tout temps sans préjudice. Les risques associés à votre participation sont minimaux et la chercheuse s'engage à mettre en œuvre les moyens nécessaires pour les réduire ou les pallier. Le seul inconvénient est le temps passé à participer au projet, soit environ 5 heures. La contribution à l'avancement des connaissances au sujet des séjours thérapeutiques intégrant le territoire comme élément-clé du processus de guérison est le bénéfice direct anticipé. Aucune compensation d'ordre monétaire n'est accordée.

Si vous avez des questions concernant ce projet de recherche, communiquez avec Maxine Carroll au 867.979.3971 ou par courriel à carroll.maxine@gmail.com. Si vous avez des questions concernant les aspects éthiques de ce projet, communiquez avec André Durivage, président du Comité d'éthique de la recherche de l'Université du Québec en Outaouais, au 1800.567.1283 poste 1781 ou bien par courriel à andre.durivage@uqo.ca.

Votre signature atteste que vous avez clairement compris les renseignements concernant votre participation au projet de recherche et indique que vous acceptez d'y participer. Elle ne signifie pas que vous acceptez d'aliéner vos droits et de libérer les chercheurs ou les responsables de leurs responsabilités juridiques ou professionnelles. Vous êtes libre de vous retirer en tout temps de l'étude sans préjudice. Votre participation devant être aussi éclairée que votre décision initiale de participer au projet, vous devez en connaître tous les tenants et aboutissants au cours du déroulement de la recherche. En conséquence, vous ne devez jamais hésiter à demander des éclaircissements ou de nouveaux renseignements au cours du projet.

Après avoir pris connaissance des renseignements concernant ma participation à ce projet de recherche, j'appose ma signature signifiant que j'accepte librement d'y participer. Le formulaire est signé en deux exemplaires et j'en conserve une copie.

Nom du participant : _____

Signature du participant : _____ Date : _____

Nom de la chercheuse : _____

Signature de la chercheuse : _____ Date : _____