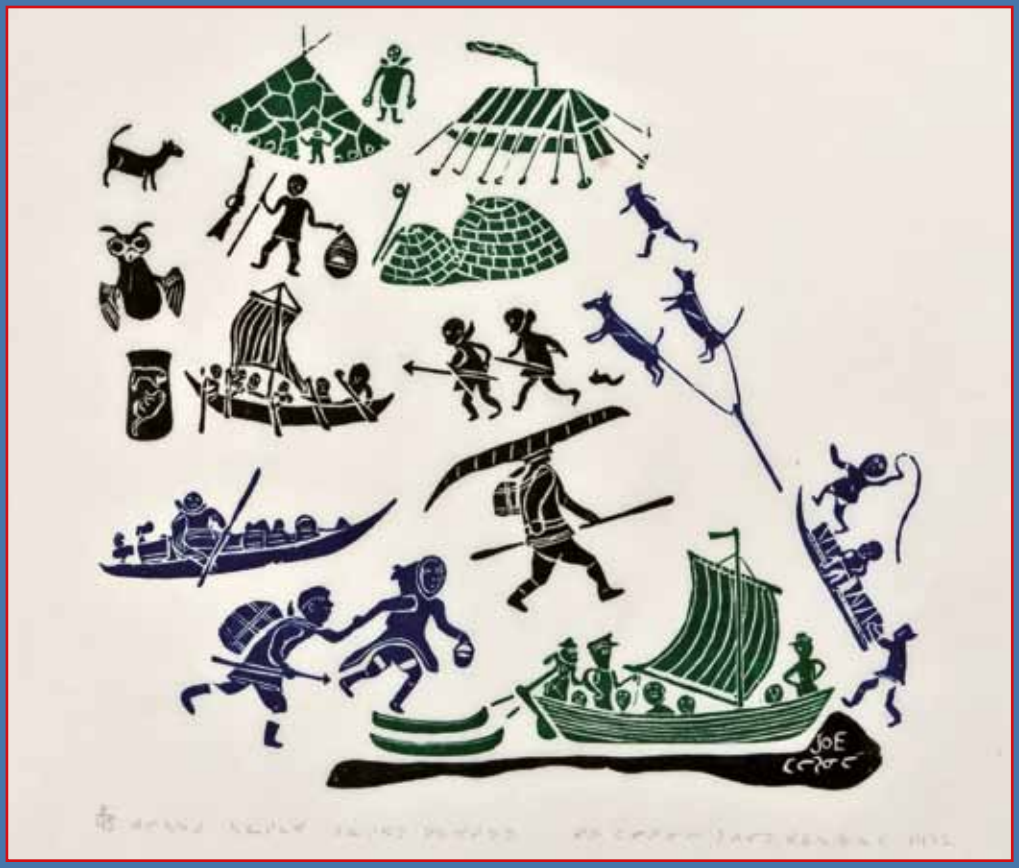
CAROLINE HERVÉ

LE POUVOIR VIENT D'AILLEURS

Leadership et coopération chez les Inuits du Nunavik



MONDES AUTOCHTONES

PUL

MONDES AUTOCHTONES

Collection dirigée par

BERNARD SALADIN D'ANGLURE
SYLVIE POIRIER
FRÉDÉRIC LAUGRAND

Des braves et des guerriers. Les Amérindiens du Québec et la guerre de 1812, Jean-Pierre Sawaya, 2014,

La terre qui pousse. L'ethnobotanique innue d'Ekuanitshit, Daniel Clément, 2014.

Nistassinan - Notre terre, Camil Girard et Carl Brisson, 2014.

Sadyaq Balae ! L'autochtonie formosane dans tous ses états, Scott Simon, 2012.

Innu nikamu – L'Innu chante. Pouvoir des chants, identité et guérison chez les Innus, Véronique Audet, 2012.

Les pêches des Premières Nations dans l'est du Québec. Innus, Malécites et Micmacs, Paul Charest, Camil Girard et Thierry Rodon, 2012.

Le Bestiaire innu. Les quadrupèdes, Daniel Clément, 2012.

Jeunesses autochtones. Affirmation, innovation et résistance dans les mondes contemporains, Natacha Gagné et Laurent Jérôme, 2009.

Autochtonies. Vues de France et du Québec, Natacha Gagné, Thibault Martin et Marie Salaün, 2009.

La nature des esprits dans les cosmologies autochtones / Nature of Spirits in Aboriginal Cosmologies, Frédéric B. Laugrand et Jarich G. Oosten, 2007.

Être Maya et travailler dans une maquiladora. État, identité, genre et génération au Yucatan, Mexique, Marie-France Labrecque, 2005.

LE POUVOIR VIENT D'AILLEURS

Leadership et coopération chez les Inuits du Nunavik

Caroline Hervé

LE POUVOIR VIENT D'AILLEURS

Leadership et coopération chez les Inuits du Nunavik

(Arctique québécois)

Presses de
l'Université Laval

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise du Fonds du livre du Canada pour nos activités d'édition.

Maquette de couverture : Laurie Patry
Mise en pages : In Situ

ISBN 978-2-7637-2559-8
PDF 9782763725604

© Les Presses de l'Université Laval 2015
Tous droits réservés. Imprimé au Canada
Dépôt légal 3e trimestre 2015

LES PRESSES DE L'UNIVERSITÉ LAVAL
www.pulaval.com

Toute reproduction ou diffusion en tout ou en partie de ce livre par quelque moyen que ce soit est interdite sans l'autorisation écrite des Presses de l'Université Laval.

Table des matières

Remerciements . . . . . **XV**

Introduction **1**

Le Nunavik, la « grande terre » 3
Le *leadership* inuit : un objet anthropologique récent 5
Le mystère des « sociétés sans pouvoir » 11
De la catégorie à l'objet anthropologique 15
Le *leadership* inuit comme processus historique 20
Une perspective réflexive et interdisciplinaire 21
Organisation de l'ouvrage 28
L'usage de l'inuktitut 29

PREMIÈRE PARTIE
ENTRAIDE ET INÉGALITÉS

CHAPITRE 1
***Ikajuqattaniq* (le fait d'aider), une valeur constitutive de l'identité inuite** **33**

Aider ceux qui sont privés de nourriture 36
Aider ceux qui n'ont pas de ressources 47
Aider ceux qui sont seuls 54
Aider ceux qui ne savent pas 59
Conclusion 67

CHAPITRE 2
Aider pour survivre **69**

Les différentes façons d'exprimer l'aide 70
Aider pour assurer la cohésion sociale 79
Conclusion 92

CHAPITRE 3
Les privilèges de l'expérience 95
Le pouvoir de l'âge 96
L'aînesse dans le contexte familial 100
La prééminence des anciens au village 108
Conclusion 120

CHAPITRE 4
L'épreuve de la dépendance 121
Servitude et ostracisme 122
L'orphelin (*iliarjuk*), l'archétype du démuni 127
L'idéal de l'autonomie 135
Conclusion 141

CHAPITRE 5
« On ne fait que s'entraider. » 143
Une terminologie du pouvoir indécise 143
Le déni du pouvoir 153
Un pouvoir hétérocentrique 161
Conclusion 174

Conclusion de la première partie 175

DEUXIÈME PARTIE
TRANSFORMATIONS DU POUVOIR AUX NIVEAUX LOCAL ET RÉGIONAL AU NUNAVIK (XX^e^ SIÈCLE-2011)

CHAPITRE 6
Commerçants, missionnaires et gouvernements : de nouveaux pourvoyeurs 179
Baleiniers et commerçants : de la relation de partenariat à l'instauration d'une hiérarchie sociale 180
Les missionnaires chrétiens : secourir ou responsabiliser ? 194
Les gouvernements : l'angoisse du paternalisme 208
Conclusion 226

CHAPITRE 7
Le développement communautaire au Nunavik 229
La théorie 230
Les agents 234
Les outils 244

Les effets 260
Conclusion 269

CHAPITRE 8
Une rencontre difficile avec la responsabilité municipale. 273

Le profil statistique des élus municipaux (1979-2009) 274
Le défi des positions de pouvoir au niveau local 288
Conclusion 295

CHAPITRE 9
La construction du *leadership* inuit au niveau régional. 297

Une nouvelle préoccupation collective 298
Les formations en *leadership* 312
L'effervescence d'un *leadership* inuit. 322
Conclusion 331

CHAPITRE 10
Les défis de l'autonomie politique au Nunavik (1970-2011). . . 333

Un cheminement tortueux vers l'autonomie gouvernementale 334
Les paramètres du jeu politique inuit 341
Une ontologie exprimée au cœur des conflits politiques 350
Conclusion 359

Conclusion de la deuxième partie. 361

Conclusion générale 363

ANNEXES

ANNEXE 1
Deux récits mythiques sur les orphelins 373

ANNEXE 2
Tableau chronologique des différentes institutions mises en place dans les villages du Nunavik 377

ANNEXE 3
Personnel du gouvernement fédéral travaillant dans l'Arctique . . . 381

ANNEXE 4
Mission du Northern Service Officer en 1960 385

ANNEXE 5
Personnel du gouvernement provincial en poste dans l'Arctique 387

ANNEXE 6
Réflexions sur le développement communautaire au sein de la Direction générale du Nouveau-Québec (quatre documents de travail rédigés par Jean-Jacques Simard, non datés) 391

Sources et bibliographie 397

Liste des illustratrions

Illustration 1 : Différentes régions de l'Arctique canadien et communautés inuites. Source : ministère des Affaires autochtones et Développement du Nord Canada.. XVIII

Illustration 2 : Carte du Nunavik. Source : Société Makivik. 3

Illustration 3 : Le village d'Ivujivik est la communauté la plus septentrionale du Québec. Elle comptait autour de 350 habitants en 2009. 25

Illustration 4 : Découpe du bélouga (Ivujivik, mai 2009). 39

Illustration 5 : Préparation du *misiraq* (graisse de bélouga rancie). . 40

Illustration 6 : Après avoir collaboré à la récolte d'œufs d'*appait*, ces hommes se les répartissent. Parfois, les chasseurs sont envoyés par la municipalité pour recueillir des œufs pour tous les habitants du village. Dans ce cas, il faut faire autant de lots qu'il y a de maisons dans le village. (Ivujivik, juin 2009). 45

Illustration 7 : Le plus jeune de l'équipage est placé à l'avant du canot. Il a le rôle de l'*ikajuqti*. On le voit ici tenter de pousser les glaces de ses pieds pour frayer un passage au canot. 74

Illustration 8 : Logo de l'association des jeunes du Nunavik (Saputiit uvikkait katutjiqatigiininga). 78

Illustration 9 : Les hommes d'âge médian grimpent pour recueillir les œufs. 110

Illustration 10 : *Appaq* (guillemot) 111

Illustration 11 : L'aîné, propriétaire du bateau, reste en bas pour superviser le travail. 112

Illustration 12 : Le plus jeune reçoit les seaux remplis d'œufs. 113

Illustration 13 : Tirage au sort lors de la fête du Canada (Ivujivik, juillet 2009). 117

Illustration 14 : L'ostracisme physique passe par le rejet ponctuel, parfois permanent, d'une personne. Ici, la tente d'un jeune homme rejeté par les siens. 125

Illustration 15 : Festin du Canada Day, Ivujivik (2009) 136

Illustration 16 : Pendant que les représentants de la coopérative locale préparent la distribution à la volée, les gens patientent (*Parlaniq*, Inukjuak, 1er janvier 2013). 138

Illustration 17 : Toutes sortes d'objets sont recueillis par les plus rapides : chips, friandises, papier de toilette, vêtements, soupes instantannées (*Parlaniq*, Inukjuak, 1er janvier 2013). 139

Illustration 18 : Affiche de recrutement de l'association des jeunes du Nunavik Saputiit (novembre 2011) 166

Illustration 19 : Lucie accompagne sa grand-mère à la cueillette de bleuets et de camarines noires (Ivujivik, août 2009). 173

Illustration 20 : Capitaines de bateaux de la Compagnie de la Baie d'Hudson et de la compagnie Révillon Frères à bord du *SS Adventure*, à Kuujjuaq (Fort Chimo), en 1909 (Musée McCord). Le port de la casquette devient un symbole associé au titre de capitaine. 187

Illustration 21 : Famille inuite devant sa tente au comptoir de la Compagnie de la Baie d'Hudson, au cap Wolstenholme en 1933. (Crédit photo : Archives de la Compagnie de la Baie d'Hudson) 191

Illustration 22 : Représentation de l'agent de la Gendarmerie royale du Canada (Bureau of Northwest Territories and Yukon Affairs, 1947 : 19). 213

Illustration 23 : Deux jeunes femmes inuites posent devant une affiche visant à expliquer l'objectif des allocations familiales, pendant que le gérant du comptoir de la Baie d'Hudson de Kuujjuaq (Fort Chimo) pèse du lait en poudre. Le cliché a été pris en 1948 (Archives Canada). 220

Illustration 24 : Signature de la *Convention de la baie James et du Nord québécois*, le 15 novembre 1974 (photo reproduite avec l'autorisation de la société Makivik). 338

Illustration 25 : Le « camp du non » s'affirme durant le référendum du 27 avril 2011 (Crédit photo : Harvey Mesher). 357

Figures

Figure 1 : Fratrie biologique de Pita 101
Figure 2 : Fratrie biologique de Minnie 103
Figure 3 : Fratrie biologique d'Annie 105
Composition du conseil municipal d'Ivujivik (1981-2009) 283
Âge des élus municipaux (Ivujivik, 1981-2009) 287

Tableaux

Tableau 1 : Représentation des hommes et des femmes au sein des conseils municipaux (Nunavik, 1979-2009) 276
Tableau 2 : Durée des mandats des conseillers municipaux (Nunavik, 1979-2009) 278
Tableau 3 : Durée des mandats des maires (Nunavik, 1979-2009) 279

Remerciements

Ce livre est une version remaniée de ma thèse de doctorat soutenue en octobre 2013 à l'Université Laval. Réalisée en cotutelle entre l'Université Laval et l'École des hautes études en sciences sociales, cette thèse constitue une aventure à la fois intellectuelle et humaine. La passion, la patience et la détermination m'ont menée jusqu'au bout du chemin. Au-dessus, de bonnes étoiles ont veillé sur moi.

J'exprime toute ma gratitude aux personnes qui ont pris le temps de répondre à mes questions sur le terrain, dans le cadre d'entretiens ou lors d'échanges informels. Ils sont trop nombreux pour être tous nommés, mais les pages qui suivent témoignent de leur générosité. Adamie Qalingo a passé de nombreuses heures à réfléchir avec moi sur certains aspects de mon travail. Les entretiens que j'ai eus avec quelques-uns sont inoubliables : Harry Tulugak, Quitsak Taqriasuk, Pita Kristensen, Johnny Kasudluak, Mary Sivuarapik, Aliva Tulugak, Johnny Tulugak, Annie Kristensen. Peter Murdoch m'a accueillie chez lui, m'a ouvert ses archives et a pris plusieurs journées pour partager avec moi son expérience de vie auprès des Inuits. George Filotas m'a lui aussi ouvert sa maison et ses boîtes et les nombreuses discussions que nous avons eues ensemble m'ont permis de me plonger dans l'histoire fascinante du Nunavik. Je tiens aussi à remercier le père André Dubois, aux Archives Deschâtelets qui, malgré la courte durée de mes visites, a été d'une grande gentillesse avec moi. Je remercie les personnes qui ont accepté de traduire les entretiens en inuktitut : Kaudja Qaunnaaluk, Piatsi Lamoureux, Sarah Tutuktuk Tardiff, Evie Mark, Uttuqi Kadjulik.

Certaines personnes rencontrées au Nunavik ont touché mon cœur par leur gentillesse, leur générosité, leur amitié : Lydia Iyaituk, Leela

Qalingo, Malaya Weetaluktuk, Thomassie Mangiok, Lisie Qinuajuaq, Passa Mangiuq, Lucie Iyaituk, Alacie Saviardjuk, Louisa Kanarjuaq. Les personnes qui m'ont logée ont toujours pris grand soin de moi et mes séjours chez eux restent de merveilleux souvenirs : Emily Angnatuk, ses filles et ses petits-fils, Siaja Kiatainaq, Leela Qalingo et sa petite-fille Kayla, Alacie et Charlie Saviardjuk et leurs filles, Alacie Sivuarapik, Mattiussie et Qumaq Iyaituk, ainsi que Louis-Philippe Brun. *Nakurmat.*

Mes deux directeurs de recherche, Yves Cohen et Frédéric Laugrand, m'ont guidée tout en me laissant la liberté de suivre mes intuitions. Leur confiance a été mon étoile polaire. Frédéric Laugrand a toujours été très présent et prompt à répondre à mes interrogations et à mes besoins. Grâce à lui, j'ai bénéficié d'excellentes conditions de travail pour mener à bien ce doctorat. Il a stimulé ma réflexion en partageant avec moi son regard distancié sur les sociétés inuites et le monde qui nous entoure. Je n'ai pas fini de découvrir tout ce que j'ai appris à ses côtés. Yves Cohen s'est toujours rendu disponible et m'a accompagnée, y compris dans les démarches administratives. Il a vu germer ce projet de thèse et l'intérêt intellectuel qu'il y a porté a été électrisant. Il a veillé à ce que je conserve une posture critique vis-à-vis de mon sujet et nos échanges ont été très inspirants. Enfin, ce livre a bénéficié de la lecture attentive de Louis-Jacques Dorais, pré-lecteur de ma thèse, dont les commentaires m'ont aidée à peaufiner mes analyses et ma réflexion.

Au CIÉRA (Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones), j'ai rencontré des collègues, des personnes expérimentées, des amis à côté desquels j'ai cheminé. Lise Fortin a été une ressource inestimable. Sa bienveillance maternelle a été très précieuse par moment. À l'ÉHESS (École des hautes études en sciences sociales), où j'ai entamé mon doctorat, j'ai suivi des séminaires passionnants qui m'ont nourrie : ceux de Jonathan Friedman (le directeur de mon DEA), d'Yves Cohen, d'Alban Bensa, de Philippe Urfalino, de Luc Boltanski. À l'INALCO (Institut national des langues et civilisations orientales), j'ai prononcé mes premiers mots en inuktitut et j'ai abordé la pensée et la culture inuites. Michèle Therrien, Vladimir Randa et Nicole Tersis ont été de très bons guides. Les échanges et les rencontres avec les membres de l'association Inuksuk ont toujours été enthousiasmants. Les réunions avec les membres du GDR « Mutations arctiques » ont toujours été chaleureuses et son ancienne directrice, Madeleine Griselin, a été un modèle de persévérance.

Je tiens à remercier sincèrement les différents organismes qui ont participé au financement de ces années de recherche. Le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada en est le principal. J'ai également trouvé

du soutien financier auprès de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval (Soutien à la recherche du Fonds Georges-Henri Lévesque), du Département d'anthropologie de l'Université Laval, du Conseil régional d'Ile-de-France et du programme Frontenac. D'autres financements m'ont permis de partir, de séjourner et de mener ma recherche au Nunavik : l'Institut Paul-Émile Victor (France), le CIÉRA, le PFSN (Programme de formation scientifique dans le Nord), et enfin le programme de recherche ARUC « Inuit Leadership and Governance in Nunavut and Nunavik : Life Stories, Analytical Perspectives, and Training », qui m'a également apporté son soutien financier pour la publication de ce livre.

Pour finir, je pense à mes proches et notamment à ma famille. Mes parents, Jacqueline et Pascal Hervé, pleins de confiance et d'amour. Hélène et Maxime, ma sœur et mon frère, qui me font rire. Jeannot et Céline Chiasson, mes beaux-parents, si attentionnés et bienveillants. Ma petite lumière, mon fils Lohan, dont la petite frimousse m'éclaire de joie. Enfin, mon conjoint, Frantz Chiasson a été un soutien inestimable. Il a su comprendre et accepter le rythme du travail de recherche, ses détours, la longueur de la rédaction, les absences sur le terrain. Il a été derrière moi à tous les moments. Enfin, il m'a aidée à concevoir que la thèse avait une fin et qu'une autre aventure se profilait. Ce livre en est déjà une autre.

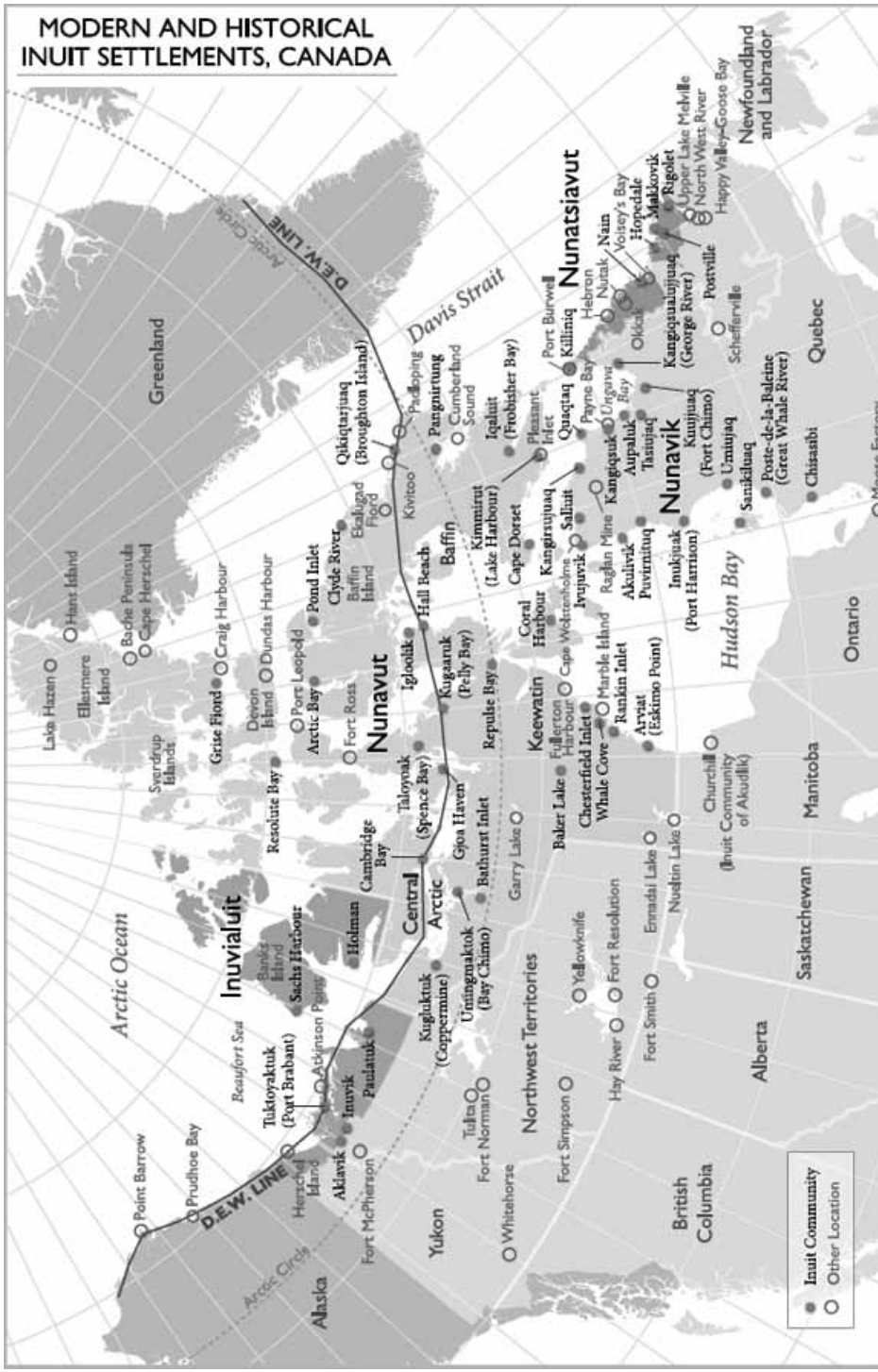


Illustration 1 : Différentes régions de l'Arctique canadien et communautés inuites.
Source : ministère des Affaires autochtones et Développement du Nord Canada.

Introduction

Dans le paysage des luttes menées par les peuples autochtones pour conserver ou reconquérir leurs droits territoriaux et politiques, les Inuits se distinguent puisqu'ils ont réussi, sans pour autant recourir à la violence ou à la guerre, à obtenir leur autonomie politique. Des gouvernements autonomes sont déjà en place dans certaines régions de l'Arctique : *home rule* au Groenland (1979), gouvernement du Nunavut (1999) et gouvernement du Nunatsiavut (2004) au Canada. D'autres sont l'objet de négociations, comme au Nunavik, la région arctique du Québec, où les Inuits cherchent depuis plusieurs décennies à instaurer leur propre autonomie politique. Un accord de principe signé par l'Assemblée nationale du Québec le 5 décembre 2007 ouvre la voie à la création d'un gouvernement au Nunavik dont les parties inuite, provinciale et fédérale ont dessiné les grandes lignes.

Les Inuits sont devenus une source d'inspiration pour de nombreux groupes autochtones. La communauté internationale et les médias nationaux ne cessent de mettre en avant la ténacité de leurs *leaders*, leur habileté à négocier et à engager leur peuple sur la voie de la modernité politique. C'est ici que ce livre prend sa source, dans cette admiration portée envers des personnes qui, depuis quarante ans, se battent pour défendre les droits territoriaux et politiques de leur peuple et pour assurer la survie de leurs particularités linguistiques et culturelles. Mais si le projet initial de cet ouvrage était de recueillir des récits de vie de *leaders* inuits du Nunavik, afin de mieux comprendre leur trajectoire et d'éclairer les racines d'un phénomène historique, celui de l'émergence d'un *leadership* inuit dans les années 1970, plusieurs bouleversements inhérents au processus de recherche ont transformé ce programme. Le premier tire son origine dans la rencontre avec l'historien Yves Cohen. Son travail en histoire comparée sur le sujet du commandement et de la figure du chef l'a amené à montrer que le XX^{e} siècle pouvait être considéré comme le « siècle des chefs », dans

le sens où s'est développé à cette période un discours sur le besoin de chefs dans les sociétés industrielles. Il explique : « Ce n'est pas que le chef ou le commandement n'existaient pas jusque-là, mais ce n'est qu'à ce moment qu'ils sont devenus des problèmes […] » (Cohen 2013 : 12). Il repère ainsi l'énoncé d'une « nouvelle préoccupation collective » et insiste sur l'importance de considérer la notion de *leadership* d'un point de vue historique. Son émergence, chez les peuples autochtones, devrait donc être plutôt comprise comme un processus, une construction historique, plutôt que comme un phénomène *sui generis*. Le deuxième bouleversement qui m'a conduit à reformuler mes questions de recherche est celui, irréversible, du terrain. Au cours de mes premiers séjours dans les communautés du Nunavik, il s'est vite avéré difficile de travailler sur le *leadership* inuit. D'abord, j'avais l'impression que mon sujet faisait peur et que les Nunavimmiut[1] me fuyaient lorsque je leur proposais une entrevue. Même lors de discussions informelles, quand je demandais aux gens de m'énumérer les *leaders* de leur village ou de leur région, ils semblaient embarrassés et ne savaient pas quoi répondre. C'était à se demander si la question avait réellement un sens pour eux. Dans les organismes inuits administrant la région, lieux de fermentation des projets politiques, il était frappant de voir à quel point les responsables inuits étaient toujours doublés d'un conseiller *qallunaaq*[2]. De plus, de nombreuses personnes me rétorquaient qu'il n'y avait pas de « vrais *leaders* » au Nunavik. Enfin, j'avais le sentiment que mes entretiens passaient à côté de quelque chose d'essentiel et qu'ils me menaient tout droit vers un mur, celui de l'authenticité du *leadership*. Celui-ci se révélait dès que je tentais d'identifier les *leaders* inuits, entreprise qui conduisait inévitablement à repérer de « vrais » leaders et donc à essentialiser la question.

Ces bouleversements m'ont en fait permis de réaliser l'importance de poser un regard distancié sur le phénomène du *leadership*. J'ai en effet compris qu'avec le *leadership*, j'imposais une notion façonnée dans un contexte historique et culturel étranger, et qu'il était nécessaire de le déconstruire. Il n'était pas pour autant question de l'abandonner. En effet, malgré la difficulté à travailler sur le sujet, il existe un véritable discours sur le *leadership*, omniprésent du côté des non-autochtones, mais aussi du côté des Nunavimmiut, un discours relayé par les médias et nourri par les administrations et les gouvernements. Ce cheminement a ainsi orienté mes

1. Ethnonyme servant à désigner les habitants du Nunavik. Le suffixe *-miuq* (*-miut* au pluriel) signifie « habitant de ».
2. *Qallunaaq* au singulier, et *Qallunaat* au pluriel, est le terme utilisé par les Inuits pour désigner les Blancs, ou plus exactement toutes les personnes qui ne sont pas des Inuits.

recherches vers l'étude d'un processus historique, celui de la construction du *leadership* inuit et de ses dynamiques contemporaines.

LE NUNAVIK, LA « GRANDE TERRE »

Le Nunavik, signifiant « grande terre » en inuktitut, est une région principalement peuplée par des Inuits (on peut estimer aujourd'hui la population à 12 000 habitants dans cette région[3]) vivant dans 14 villages situés le long des côtes et reliés les uns aux autres par voie aérienne. Le Nunavik est un territoire rattaché à la province de Québec et est, en ce sens, sous la tutelle du gouvernement québécois. La *Convention de la Baie James et du Nord québécois* (1975) a cependant mis en place une administration régionale au Nunavik (Administration régionale Kativik) qui permet aux Inuits de gérer une grande partie de leurs affaires. L'Administration régionale Kativik (ARK)[4], créée en 1978, correspond à une supramunicipalité qui chapeaute les 14 villages de la région.

Illustration 2 : Carte du Nunavik. Source : Société Makivik.

3. Le recensement de 2006 comptait 9 565 Inuits vivant au Nunavik sur une population de 10 784 habitants (source : Statistique Canada, recensement de 2006).
4. En anglais, Kativik Regional Government et en inuktitut, Kativik nunalilimaat kavamanga.

Ses responsabilités sont très larges (infrastructures de transport, service de police, développement économique local et régional, gestion de l'environnement et des parcs, emploi et formation, services à la petite enfance, etc.). L'ARK offre également un soutien technique et juridique aux municipalités. Deux autres organismes publics ont vu le jour à la suite de la convention : la Commission scolaire Kativik et la Régie régionale de la santé et des services sociaux du Nunavik. Un institut culturel (Institut culturel Avataq) a également été créé pour assurer la sauvegarde de la langue et de la culture inuite. La *Convention de la Baie James et du Nord québécois* règle également la question territoriale. En la signant, les Nunavimmiut (habitants du Nunavik) ont renoncé à leurs droits sur leur territoire en échange d'une importante compensation financière et de l'octroi de certains droits sur les terres entourant leurs villages. Certains s'y sont cependant fermement opposés et ont créé une association qualifiée de « dissidente », l'Inuit tunngavingat nunaminni.

Jusque dans les années 1960, le gouvernement fédéral canadien assurait la pleine tutelle sur cette région du Québec. Or dans son élan d'indépendance envers le pouvoir fédéral, le gouvernement québécois a revendiqué l'administration de cette région[5]. Cette situation historique confère au Nunavik une particularité unique au Canada, celle d'être un territoire autonome au sein d'une province, et surtout d'être sous la responsabilité croisée de ces deux paliers de gouvernement. Jusqu'à la *Convention de la baie James et du Nord québécois*, moment où des organismes inuits ont pris en charge la région, une double administration était alors en place (fédérale et provinciale). Cette particularité propre au Nunavik peut se lire également aujourd'hui dans le fait que trois langues y sont parlées et enseignées (l'inuktitut, le français et l'anglais). Mais la présence concurrente entre francophones et anglophones dans la région n'est pas nouvelle. Elle s'incarnait déjà dans la rivalité entre les commerçants de la compagnie Révillon Frères (compagnie française) et de la Compagnie de la Baie d'Hudson (Hudson Bay Company) qui se disputaient le commerce de la fourrure, dès le tout début du XX^{e} siècle. Elle s'est affirmée ensuite lorsque les missionnaires catholiques sont venus, dans le sillage des anglicans, installer leur première mission au Nunavik, à Kuujjuarapik, en 1936.

Le champ d'action de plusieurs acteurs importants évoqués dans cette recherche déborde les frontières du Nunavik, que l'on pense au gouvernement fédéral, à la Compagnie de la Baie d'Hudson, aux missionnaires, etc. Les propos de cet ouvrage engagent donc une réflexion comparative avec

5. La prise en main du Nunavik par le gouvernement du Québec est officialisée en 1981, mais elle était discutée et négociée depuis le début des années 1960.

les autres régions de l'Arctique. Même si les Nunavimmiut vivent dans un contexte historique particulier, ils sont rattachés linguistiquement et culturellement aux autres Inuits peuplant l'Arctique, habitant la Russie, l'Alaska, le Groenland ou d'autres régions du Canada. De nombreuses continuités peuvent ainsi être observées d'un bout à l'autre de l'Arctique. Mais l'entreprise comparatiste reste délicate. Tandis qu'en Alaska, les Iñupiat vivaient auparavant en larges bandes familiales dont la structure hiérarchique était développée, au Nunavik, les Inuits vivaient en groupes moins nombreux ne rassemblant que quelques familles. Au sein d'une même région, des disparités peuvent également apparaître. Les groupes familiaux de la région d'Ivujivik, au Nunavik, rassemblaient moins de membres que les groupes des régions d'Inukjuak ou de Puvirnituq. David Damas a montré comment la différence morphologique de ces groupes pouvait influencer la présence ou non de figures de pouvoir (Damas 1966). Les contextes historiques dans lesquels sont insérés les groupes inuits sont également à l'origine de variations importantes. D'abord, toutes les régions de l'Arctique n'ont pas été colonisées au même moment. Si les frères moraves se sont installés dès le XVIII[e] siècle le long des côtes du Labrador, il a fallu attendre le XX[e] siècle pour que des missions catholiques ou protestantes s'ouvrent dans d'autres régions de l'Arctique. Ensuite, les États-Unis, la Russie, le Canada ou le Danemark ont imposé des structures administratives différentes, créant ainsi des particularités politiques dans les régions arctiques qu'elles administrent.

Le phénomène analysé dans cet ouvrage, à savoir le *leadership*, dépasse lui aussi de loin le cadre du Nunavik. Cette notion est née aux États-Unis dans les écoles de commerce, elle est repensée dans les sphères gouvernementales québécoise et fédérale, réinterprétée par des agents locaux d'univers culturels variés et elle est réappropriée par les Inuits. Elle est constamment l'objet de circulations et révèle en ce sens une réelle pertinence scientifique.

LE *LEADERSHIP* INUIT : UN OBJET ANTHROPOLOGIQUE RÉCENT

Dans les manuels et les essais d'anthropologie politique, les Inuits sont caractérisés par un système sans aucune cohésion politique (Lowie 1935 : 403) et représentent le degré zéro de l'organisation politique sur une échelle qui irait des sociétés apolitiques aux sociétés étatiques (Gluckman 1959 : 65 ; Service 1962 : 99 ; Lapierre 1977 : 77). Dans ce cadre, les auteurs observent une absence de chefs (Fried 1967 : 84 ; Rivière 2000 : 54) ou la présence de chefs sans pouvoir (Lewellen 1992 : 24). Quelques auteurs en

sont même venus à parler de communisme primitif ou anarchique (Rink 1891 : 22 ; Stefansson 1913a : 493-494 ; Hawkes 1916 : 108). Ce lieu commun de l'anthropologie est paradoxal, si l'on considère que les premiers ethnographes spécialisés sur les Inuits observaient déjà la présence de personnes ayant de l'influence sur le groupe (Boas 1901 : 115 ; Jenness 1923 : 93 ; Rasmussen 1927 : 18). La raison pour laquelle les Inuits sont encore décrits comme un peuple sans pouvoir est certainement liée à la difficulté qu'ont eue les ethnologues à comprendre le fonctionnement de leur organisation politique, tant celle-ci est informelle.

Les travaux consacrés à l'analyse des relations de pouvoir chez les Inuits du Canada sont peu nombreux si l'on regarde la quantité foisonnante d'études produites par les anthropologues sur ce peuple[6]. Les premiers à avoir abordé la question sont des anthropologues du droit désireux de percer le mystère des origines du droit occidental dans cette société dont l'organisation sociopolitique leur paraissait simple. Les grands théoriciens de l'anthropologie juridique se sont ainsi presque tous, tour à tour, penchés sur le cas inuit, en réutilisant la plupart du temps des sources de seconde main. Outre les travaux pionniers du juriste allemand König (1923, 1924, 1925, 1927), les premières pistes de recherche sont ouvertes par l'anthropologue américain Hoebel (1941, 1954), l'un des premiers à s'intéresser à l'organisation juridique des peuples autochtones[7]. Il constate alors l'absence d'autorités formelles et de gouvernement chez les Inuits, où deux figures d'autorité semblent néanmoins influentes : le leader de groupe (*headman*) et le chamane. Geert Van den Steenhoven (1958, 1959, 1962) poursuit cette réflexion en se basant, lui aussi, sur l'étude des cas de conflit mais en allant cette fois sur le terrain[8]. Contrairement à Hoebel, il exclut du droit tout ce qui se rapporte à la dimension spirituelle (et donc au chamanisme) et met en garde contre les autorités de type familial (le père de famille) qui, écrit-il, agissent plus souvent sous le couvert de la spontanéité que de la légalité. Il reconnaît néanmoins l'existence d'une figure d'autorité légale en la personne de l'*isumataq* (celui qui pense), dont il

6. Les principales contributions en ce domaines sont les suivantes : Hoebel (1941, 1954) ; Pospisil (1964) ; Graburn (1969a) ; Freeman (1971) ; Lantis (1972) ; Riches (1982) ; Dahl (1985) ; Oosten (1986) ; Rasing (1994) ; Blaisel, Laugrand, Oosten (1999) ; Oosten, Laugrand et Rasing (2001).
7. Celui-ci, en collaboration avec son directeur de thèse, Karl N. Llewellyn, met à profit la méthode des cas, une méthode ayant pour objectif de repérer les normes sociales, et donc la légalité, par une analyse de cas de conflits.
8. Il est embauché à l'été 1955 par le Centre de coordination et de recherche nordique, dépendant du ministère du Nord canadien et des Ressources nationales, et il est envoyé sur la côte ouest de la baie d'Hudson pour mener une recherche sur le concept de légalité.

décrit les caractéristiques : un homme devient *isumataq* à partir du moment où il est père de famille et qu'il ne vit plus à proximité immédiate de ses propres parents ; il est toujours l'homme de la famille le plus âgé et le plus expérimenté, notamment dans le domaine de la chasse et des déplacements sur le territoire. À sa suite, Leopold Pospisil (1964, 1974) se base également sur l'étude de cas de conflits pour comprendre l'organisation politique des Inuits Nunamiut (Alaska). Il distingue plusieurs niveaux sociaux : famille nucléaire, famille étendue, bande, faction de bande. À chacun de ces niveaux correspond, selon lui, une organisation juridique ayant son type d'autorité, ses domaines de compétence et ses sanctions spécifiques. L'anthropologue français Norbert Rouland (1978, 1979) reprend les termes du débat et met en évidence le caractère informel des relations de pouvoir chez les Inuits, ce qui le mène à s'intéresser au rôle joué par les aînés. Le chef, que Rouland qualifie de « maïeute », a un rôle de véhicule et d'interprète de la tradition mais, rappelle-t-il, c'est l'opinion publique qui tranche en dernier ressort. Le *leadership* se dissout ainsi dans la prééminence du groupe et du consensus. L'auteur distingue deux types de « maïeutes » : ceux relevant de l'autorité religieuse (*angakkuq* : le chamane[9]) et ceux relevant de l'autorité civile (*isumataq* : celui qui pense ; *inutuqait* : les aînés ; *umialik* : celui qui possède un bateau).

En cherchant la présence de chefs chez les Inuits, telle qu'ils concevaient la notion à l'époque, les anthropologues du droit ne pouvaient que constater leur absence. De même, en essayant de repérer des institutions politiques telles qu'ils les connaissaient, ils ne pouvaient que conclure au manque de celles-ci. Les travaux s'efforçant de définir le fonctionnement de la société inuit comme un système ont en effet toujours mené à une impasse. Cette situation a poussé plusieurs anthropologues à conclure que l'organisation sociale inuite était caractérisée par la variation (Mauss 2003 [1906]), la flexibilité (Willmott 1968 ; Guemple 1976) ou encore la diversité (Damas 1966, 1968), une analyse pratique mais insuffisante pour comprendre les mécanismes sociaux dans leurs détails (Trott 1982 ; Saladin d'Anglure 1986).

Même si elles ne s'inscrivent pas directement dans les débats de l'anthropologie juridique, les nombreuses études subséquentes utilisent l'analyse des conflits pour étudier les relations de pouvoir chez les Inuits. Certains auteurs se sont par ailleurs interrogés sur la rencontre des systèmes

9. Selon Rouland, le chamane n'a pas pour autant un pouvoir créateur de droit : « politiquement, il n'est pas un "chef", et juridiquement la source du droit est la coutume, donc le groupe » (1979 : 26). Son rôle consiste principalement à rétablir les grands équilibres.

de justice des administrations coloniales avec le droit traditionnel, que ce soit dans l'Arctique canadien (Wenzel 1979 ; Damas 1988 ; Rasing 1993), au Groenland (Kleivan 1971 ; Nooter 1976 ; Petersen 2002) ou en Alaska (Weyer 1967 et Burch 2006). Plus récemment, deux ouvrages (Oosten, Laugrand et Rasing 2001 ; Oosten et Laugrand 2002) ont adopté une approche méthodologique différente qui ouvre la voie à une perspective plus proche du vécu des Inuits. Ces travaux correspondent à la retranscription d'échanges entre des aînés et des plus jeunes qui ont eu lieu dans le cadre d'ateliers de transmission des savoirs[10]. Dans ce contexte, les chercheurs permettent aux concepts vernaculaires d'émerger plus facilement en se concentrant sur les pratiques et les discours sur ces pratiques. La nature flexible et dynamique de celles-ci, ainsi que leur variation dans l'espace et dans le temps, ne peuvent ainsi plus être ignorées (Oosten et Laugrand 2002 : 8). De plus, ils insistent sur l'importance de la dimension cosmologique pour mieux comprendre la question du droit (Oosten, Laugrand et Rasing 2001 : 4). Le rapport aux animaux, au temps, aux ancêtres ou aux esprits est tout aussi révélateur de l'ordre social (Oosten et Laugrand 2002 : 8). L'étude de l'organisation sociopolitique des Inuits ne doit plus être réduite aux dimensions juridiques et politiques, mais elle doit plutôt réintégrer les relations immatérielles. Cette approche a permis de remettre au jour l'influence indiscutée du chamane chez les Inuits, notamment dans le développement de mouvements prophétiques au cours du XX^e^ siècle (Blaisel, Laugrand et Oosten 1999) ou dans le cadre de migrations régionales (Mary-Rousselière 1980) et le rôle prépondérant de certains *leaders* dans le développement d'un renouveau religieux dans l'Arctique canadien (Laugrand et Oosten 2007 ; Stuckenberger 2005 : 63-79 ; Koperqualuk 2011).

En dehors des contributions fournies par l'anthropologie juridique qui s'intéressent surtout aux conflits et aux règles coutumières chez les Inuits, les nombreuses monographies réalisées depuis plus de cinquante ans sur les communautés inuites ont elles aussi permis de mieux comprendre le fonctionnement du pouvoir dans des groupes particuliers. Dans sa monographie portant sur la parenté dans la région d'Iglulik (Nunavut), David Damas présente deux notions qui, selon lui, structurent fortement les relations sociales chez les Iglulingmiut : la notion d'*ungajuq,* qu'il associe à l'affection, et la notion de *nalaaktuq,* qu'il associe à l'autorité/obéissance (Damas 1963 : 48-51). Il montre que la position dans la parenté détermine un certain type de comportement envers les parents. Damas poursuit sa

10. Pour une explication détaillée au sujet de cette méthode de travail, voir Oosten et Laugrand (1999 : 1-5).

réflexion sur le *leadership* dans un article publié en 1966, dans lequel il ajoute que le *leadership* peut être plus ou moins structuré d'un groupe à l'autre, en fonction de facteurs structurels et historiques. Cette perspective est également employée quelques années plus tard par Bernard Saladin d'Anglure (1967a : 131-143) dans sa monographie sur la région de Kangiqsujuaq (Nunavik), dans laquelle il détaille les différents liens de parenté et les types d'obligations sociales que les relations parentales engagent. Il montre que la nature des liens de parenté engage les individus sur la voie de la coopération ou bien dans un rapport hiérarchique. L'anthropologue français a également mis en évidence que le cumul de compétences, qu'elles soient matérielles, techniques, sociales ou encore spirituelles, pouvait amener un individu à occuper une position prééminente (Saladin d'Anglure 1967 : 126-127). Dans sa monographie sur l'ordre social chez les Inuits de la région d'Iglulik (Nunavut), Rasing met lui aussi en parallèle ces deux types de comportements régulant les relations sociales, à travers les concepts de *nagli-* (aimer, protéger, prendre soin des autres) et d'*ilira* (crainte, respect). Ces deux concepts, centraux dans la socialisation des jeunes enfants, ordonnent les relations. Rasing repère les figures de pouvoir en ces individus dotés d'*isuma*, c'est-à-dire expérimentés, qui sont capables de gérer leurs émotions et de subvenir à leurs besoins et à ceux de leur famille (Rasing 1994 : 108-114).

La plupart de ces monographies ont engagé des réflexions sur les transformations des relations de pouvoir au cours du siècle dernier[11]. Dans son étude sur le *leadership* chez les *Kalaallit* (Inuits du Groenland), par exemple, Nooter décrit la façon dont l'introduction de nouvelles technologies de chasse au cours du XX^{e} siècle est à l'origine d'une transformation des relations de pouvoir. Il montre que l'utilisation massive du fusil, du filet ou encore du bateau a engendré la réorganisation des relations de travail et la redéfinition du rôle du « leader ». Il introduit une distinction importante entre *leadership* et *headship*[12]. Pour lui, l'organisation « traditionnelle » de l'autorité chez les *Kalaallit* relèverait plutôt du *leadership,* tandis que l'organisation plus contemporaine du pouvoir, engendrée par le contact prolongé avec les Blancs, devrait plutôt être qualifiée de *headship*, ce terme renvoyant à une organisation caractérisée par l'institutionnalisation des

11. Pour le Nunavik : Honigmann (1952, 1959, 1962) ; Willmott (1961) ; Arbess (1966) ; Guédon (1967) ; Vallee (1967) ; Saladin d'Anglure (1967a) ; Larochelle (1972) ; Dorais (1984c, 2001b). Pour l'Arctique canadien : Damas (1963) ; Honigmann et Honigmann (1965) ; Matthiasson (1967) ; Stevenson (1997) ; Stuckenberger (2005). Pour le Groenland : Nooter (1976).
12. *Headship* est structuré à partir de la base *head,* qui signifie tête. Il peut se traduire par direction.

relations de pouvoir et la présence de titres. Un autre apport de Nooter est d'avoir mis en évidence le caractère éphémère du *leadership* inuit en montrant que l'influence d'une personne peut être limitée dans le temps en fonction des compétences de celle-ci et de la situation donnée (Nooter 1976 : 90).

En dehors des recherches inspirées par l'anthropologie juridique, qui sont plutôt consacrées à l'analyse des règles coutumières et des monographies qui ne concernent que des aires géographiques restreintes et dans lesquelles l'étude du pouvoir ou du *leadership* n'est qu'un élément parmi d'autres, les études qui se fixent explicitement l'objectif d'analyser les relations de pouvoir et les figures de pouvoir chez les Inuits sont rares[13]. Elles sont souvent le fait de contributions isolées. Notons par exemple l'article de Jarich Oosten (1986), dans lequel il tente de vérifier si les théories du *big man* mélanésien peuvent être utilisées pour comprendre le fonctionnement des relations de pouvoir chez les Inuits. Il conclut par la négative en montrant que la figure principale du pouvoir (l'*isumataq* : celui qui pense) ne cherche pas à accumuler du pouvoir personnel ou de la richesse par l'exploitation des autres. Si cette recherche ne constitue pas une synthèse sur la question des figures de pouvoir dans l'Arctique, puisqu'elle est axée sur le Nunavik, elle propose néanmoins de nombreuses comparaisons avec les autres régions de l'Arctique.

Enfin, la création de gouvernements autonomes inuits au Canada ces dernières années a motivé la production de nombreuses études sur les récentes transformations politiques dans l'Arctique. Ces travaux portent principalement sur le contexte et les enjeux politiques de l'autonomie gouvernementale au Nunavut[14], sur les transformations de l'identité (Morin et Saladin d'Anglure 1995 ; Bouchard 2007), sur l'émergence de nouvelles cultures politiques (Henderson 2007), sur la place des femmes dans ces nouvelles structures politiques (Gombay 2000 ; Cancel 2005), sur le développement de néologismes dans le domaine politique (Cancel 2011), ou encore sur la construction de nouveaux espaces politiques inuits au niveau international (Morin 2001). Plusieurs biographies de leaders ont également vu le jour[15], venant illustrer comment certains individus, à travers leur engagement dans la vie politique, économique ou religieuse régionale, ont joué un rôle clé dans l'établissement des gouvernements

13. Van den Steenhoven (1962) ; Damas (1966) ; Nooter (1976) ; Oosten (1986).
14. Voir Purich (1992) ; Légaré (1996, 2000) ; Dahl, Hicks et Jull (2000) ; Abele, Courchene, Seidle et Saint-Hilaire (2009) ; Canobbio (2009) pour ces ouvrages qui sont plutôt le fait de politologues ou de géographes.
15. McComber 2005, 2007, 2008 ; McComber et Partridge 2010 ; McDermot 2008 ; Rodon 2008 ; Laugrand et Oosten 2012.

inuits au Canada. Cette recherche vient donc les compléter en proposant une relecture de l'histoire politique du Nunavik. Elle enrichit également ces travaux puisqu'elle tente de repérer, dans ces récentes transformations politiques, des continuités culturelles et ainsi mettre au jour la persistance d'une ontologie inuite.

LE MYSTÈRE DES « SOCIÉTÉS SANS POUVOIR »

Jusqu'au milieu du XX^e siècle, les anthropologues du politique s'étaient plutôt intéressés aux sociétés présentant des institutions politiques complexes, des stratifications et des hiérarchies identifiables facilement à travers les rituels ou les manifestations symboliques les entourant. Les sociétés n'ayant pas de structures politiques et dans lesquelles le pouvoir et l'autorité ne sont pas institutionnalisés, voire difficilement visibles, comme les Inuits au début du XX^e siècle, étaient laissées dans l'ombre. Si certains y portaient peu d'intérêt, d'autres y voyaient l'absence même de pouvoir et de politique.

Le premier anthropologue ayant développé une réflexion consacrée à ces sociétés où le pouvoir est moins visible, là où la figure du chef est moins prégnante, est l'anthropologue américain Robert Lowie (Lowie 1935, 1948). Partant à la recherche des formes originelles d'autorité coercitive et de solidarité chez les Indiens d'Amérique, il remarque qu'un groupe peut choisir de se mettre temporairement sous l'autorité d'un chef lorsque se fait ressentir un besoin d'organisation. Il distingue deux types de chefs : le *strong chief* et le *titular chief*. Le *strong chief* correspond au chef muni d'une forte autorité coercitive, à la tête d'une organisation politique complexe. Quant au *titular chief*, il est défini par son absence de souveraineté sur le groupe. Sa fonction principale réside alors dans sa mission, qui est de maintenir l'harmonie du groupe. À travers cette distinction, il introduit l'idée que la fonction du chef peut être dépourvue de tout pouvoir coercitif direct, et que le pouvoir peut se manifester sous différentes formes, qui ne sont pas toutes visibles.

En 1940, Fortes et Evans-Pritchard (1970 [1940]) proposent une typologie politique des sociétés humaines. Ils distinguent les sociétés à autorité centralisée (présence d'une administration et de pouvoirs judiciaires ; présence de clivages de richesse, de privilèges et de statuts) et les sociétés sans pouvoir centralisé (absence de machine administrative et d'institutions judiciaires ; absence de stratifications sociales en fonction du rang ou de la richesse). S'ils emploient le terme « equalitarian » pour définir ce dernier système, qu'ils n'étudient d'ailleurs pas, on doit à Fried la première réelle définition de ce qu'est une société égalitaire : « An egalita-

rian society is one in which there are as many position of prestige in any given age-sex grade as there are persons capable of filling them. » (Fried 1967 : 33). La catégorie de société égalitaire se structure ensuite progressivement dans le sillage des réflexions menées sur les sociétés de chasseurs-cueilleurs (Lee et De Vore 1968 ; Woodburn 1982). Les sociétés présentant des organisations du pouvoir moins visibles sont alors étudiées, certains y voyant l'occasion d'explorer les origines mêmes du lien politique et de l'État (Mitchell 1978 ; Cashdan 1980). Nombre d'entre eux ont expliqué l'égalitarisme par la rudesse des conditions environnementales et le difficile accès aux subsistances (Cashdan 1980). Dans ce cadre, les Inuits ont longtemps été classés parmi les sociétés égalitaires[16]. Même si les travaux produits par les anthropologues ont toujours mis en lumière des inégalités frappantes et des rapports de pouvoir évidents chez les Inuits, il n'en demeure pas moins que cette notion de société égalitaire est aujourd'hui encore toujours mobilisée pour les qualifier, notamment dans les manuels d'anthropologie politique.

Les auteurs ont peu à peu noté les incongruités de cette catégorie[17]. Les critiques ont également été nombreuses dès lors que les anthropologues ont pris en compte, d'une part, les tensions internes à ces sociétés – révélant que l'égalitarisme est un équilibre difficile à atteindre et que les rapports de pouvoir n'en sont pas moins importants et, d'autre part, leur inscription dans l'histoire, mettant ainsi l'accent sur leur transformation sociale et politique (Leacock et Lee 1982 ; Strathern 1982 ; Flanagan et Rayner 1988). Pour dépasser ce problème inhérent à la catégorie de société égalitaire, Fried a développé une notion intéressante, celle de mécanismes d'ajustement (*leveling mechanisms*). Cette dernière correspond aux mécanismes qui permettent d'abolir le développement de hiérarchies, de formes de stratifications sociales et de concentration du pouvoir (Fried 1967 : 34). À sa suite, les anthropologues ont cherché à établir, dans la société qu'ils étudiaient, quels mécanismes étaient à l'œuvre[18]. Il est en effet

16. Même si elle n'a été explicitement exprimée que de rares fois (Birket-Smith 1929 : 259-260 ; Layton 1986 : 20 ; Guemple 1987, puisqu'il est publié dans un ouvrage dédié aux sociétés de chasseurs-cueilleurs, et par conséquent aux organisations égalitaires), cette idée est inhérente à la majeure partie des travaux produits sur ce peuple.
17. Begler propose de distinguer des sociétés égalitaires pures et des sociétés semi-égalitaires (Begler 1978 : 584-586). Sahlins affirme, de son côté, que la société égalitaire telle qu'on la conçoit idéalement n'existe pas car cela impliquerait que tous les membres d'un même groupe soient égaux. Or il existe partout des formes d'inégalité ou de hiérarchie liées à l'âge, au sexe ou à la personnalité des individus. Il préconise ainsi d'employer le terme de société stratifiée pour désigner tous les systèmes politiques dont le fonctionnement est basé sur ces trois critères (Sahlins 1958 : 1).
18. La liste de ces mécanismes est longue : Boehm (1993 : 227-228) en propose un panorama exhaustif.

vite apparu que ces sociétés étaient traversées par des relations inégalitaires et qu'il existait parfois des dissonances entre les pratiques et le discours sur ces pratiques.

Cette articulation entre discours sur l'égalité et pratiques égalitaires mérite d'être analysée. Ces dissonances doivent être comprises comme l'expression d'une recherche d'équilibre social et politique. Je reprends ici la notion d'équilibre telle qu'elle a été travaillée par Leach dans son étude sur les peuples Kachin et Chan du nord-est de la Birmanie (1972 : 26-29). Ce dernier, plutôt que de considérer que les sociétés sont régies par des systèmes équilibrés dont il s'agit de montrer le bon ordre, affirme qu'elles sont au contraire en constant déséquilibre, et sont le jeu de forces sociales. Des sociétés comme celles des Inuits, dans lesquelles les pratiques et les discours sur l'égalité sont omniprésents, doivent être analysées de ce point de vue. Cela offre en fait un cadre plus englobant pour observer et penser la réalité sociale dans toute sa complexité.

En plus d'observer la présence d'inégalités, les anthropologues ont relevé l'importance des relations de contrainte, ainsi que la prééminence de certaines figures de pouvoir. La question du *leadership* est ainsi apparue comme un véritable problème scientifique pour l'étude de ces sociétés dites égalitaires. Comment en effet concevoir la présence et le rôle de figures de pouvoir dans un type de société où sont valorisées les relations d'égalité et de coopération ? Il est reconnu que les figures de pouvoir et d'autorité voient leurs moyens de contrainte sur les autres limités et qu'elles ont relativement peu de pouvoir économique (Flanagan et Rayner 1988 ; Knauft 1991). Des auteurs comme Woodburn pensent même que dans ces sociétés, le rôle du *leadership* est de renforcer l'égalitarisme (Woodburn 1982 : 444-445). D'autres encore écrivent qu'on doit y voir la marque de la domination du groupe sur les figures de pouvoir et non l'inverse (Boehm 1993 : 228).

L'anthropologue français Pierre Clastres a tenté de formuler une réponse à cette apparente contradiction dans son étude sur les Amérindiens d'Amazonie. Selon lui, toute étude du pouvoir se fait à partir d'une conception trop étroite de ce qu'est le pouvoir, qui se résumerait à ceci : le pouvoir ne serait qu'une relation de commandement et d'obéissance et il serait exercé par l'exercice et le monopole de la violence. Or pour Clastres, il en va autrement. Pour l'auteur, il est impossible de concevoir que des groupes humains puissent être dépourvus de pouvoir : « il n'y a pas de sociétés sans pouvoir » (Clastres 1974 : 21). Le pouvoir politique est donc partout, mais sous des formes différentes. Si, dans les sociétés à État, il se lit dans les relations de contrainte et d'obéissance, dans les sociétés sans

État, le pouvoir politique possède un caractère non coercitif. Néanmoins, un paradoxe demeure : ce pouvoir est « privé des moyens de s'exercer » (Clastres 1974 : 26). En d'autres termes, il y a du pouvoir, mais il n'y a pas de véritables figures de pouvoir, de « chefs » :

> Toutes [les sociétés indiennes], d'autre part, ou presque, sont dirigées par des leaders, des chefs et caractéristique décisive digne de retenir l'attention, aucun de ces caciques ne possède de « pouvoir ». On se trouve donc confronté à un énorme ensemble de sociétés où les détenteurs de ce qu'ailleurs on nommerait pouvoir sont en fait sans pouvoir, où le politique se détermine comme champ hors de toute coercition et de toute violence, hors de toute subordination hiérarchique, où, en un mot, ne se donne aucune relation de commandement-obéissance. (Clastres 1974 : 11)

L'anthropologue propose une réponse à cette « énigme d'un pouvoir impuissant » (Clastres 1974 : 20) au terme d'une étude structurale. Analysant les modalités de l'échange des femmes, des biens et des mots par rapport à la personne du chef, il constate que la réciprocité ne règle pas leur circulation. Selon Clastres, c'est « dans la relation négative entretenue avec le groupe que s'enracine l'impuissance de la fonction politique » (Clastres 1974 : 38). Ce fonctionnement social aurait une mission bien précise qui serait d'empêcher le développement du pouvoir politique. C'est alors qu'il livre sa conclusion : ces sociétés auraient pressenti le danger inhérent au pouvoir et auraient ainsi développé des moyens pour « neutraliser la virulence de l'autorité politique » (Clastres 1974 : 40). Les théories proposées par Clastres ont été vivement critiquées, notamment par Descola, pour qui il est « impropre de parler d'un chef sans pouvoir, il s'agit plus simplement d'une société sans chef » (Descola 1988 : 822). Il rappelle que le pouvoir n'est pas qu'un simple élément structurant les relations sociales, mais qu'il concerne autant les hommes dans leurs relations entre eux, que dans leurs relations avec le monde des esprits, des défunts ou des animaux[19].

Il faut également reprocher à Clastres son utilisation de la catégorie de chef, qu'il ne critique pas. Or en omettant de penser de façon critique cette catégorie, on tombe assez vite dans une impasse : celle de chercher la présence de chefs là où justement la catégorie n'a pas de consistance culturelle. Ainsi, la déconstruction des catégories de chef ou de *leader* est également un préalable nécessaire pour toute étude d'anthropologie politique. Une autre critique qui peut être adressée à Clastres est sa conception de la

19. Pour Descola, l'égalitarisme de ces sociétés n'est en fait pas le résultat d'une conscience du danger du pouvoir coercitif et d'une volonté de s'y opposer, mais plutôt l'effet « d'une destructuration profonde du tissu social, miné par le démembrement démographique, la spoliation foncière, la violence militaire et l'expulsion dans des isolats inhospitaliers » (Descola 1988 : 819).

société comme un acteur collectif qui aurait « senti » le danger imminent de toute accumulation du pouvoir. Cette intentionnalité accordée à la société a fasciné de nombreux penseurs qui ont cherché à poursuivre les réflexions de Clastres, mais qui se se sont perdus dans des dérives ethnocentriques[20]. Accorder à ces sociétés la prescience des dangers du pouvoir, et donc inférer une négativité au pouvoir, reflète plus la réalité historique et sociale de l'auteur – marquée par un anti-autoritarisme latent – que celle des sociétés qu'il étudie. De plus, Clastres se désintéresse des transformations contemporaines des sociétés amérindiennes. S'il avance l'idée que la transformation politique, et donc le développement de l'État, passe par l'affirmation de la nature coercitive du pouvoir, son travail manque de perspective dynamique. D'une manière générale, une grande partie des travaux menés en anthropologie politique sur les sociétés dites apolitiques ou égalitaires sont consacrés à l'étude des formes « traditionnelles » de pouvoir et délaissent les transformations et les dissonances que la contemporanéité apporte. Les travaux en anthropologie politique imprégnés d'une perspective dynamique, telle que travaillée par Gluckman (1956, 1963) ou Balandier (1984 [1967]), concernent principalement les sociétés stratifiées ou possédant des institutions politiques. Or il paraît essentiel de faire appel à une telle perspective pour analyser le rôle des figures de pouvoir dans les sociétés à pouvoir non centralisé.

DE LA CATÉGORIE À L'OBJET ANTHROPOLOGIQUE

Il n'existe pas aujourd'hui, à proprement parler, de champ de recherche précisément destiné à l'étude des figures de pouvoir en anthropologie. Quelques manuels d'anthropologie politique, surtout américains, présentent ce qu'est le *leadership*[21]. De rares monographies y sont consacrées[22], et quelques synthèses régionales ont été publiées[23]. La production écrite sur le sujet est par ailleurs très éparse. De nombreux articles traitent de l'analyse de l'organisation politique de groupes culturels et examinent la place des figures de pouvoir et leur rôle dans les processus de changement social, traitant de façon générale la question du *leadership*[24]. Une grande partie de

20. C'est ce qui se passe notamment lorsque des philosophes du politique s'emparent de cette idée (voir Richir 1987).
21. Lewellen (1992 : 74-75) ; Da Rosa et Lapointe (1999 : 23-25, 47-49) ; Kurtz (2001 : 39-51).
22. Busia (1951) ; Fallers (1955) ; Barth (1959) ; Guiart (1963) ; Rodman (1973) ; Nooter (1976) ; Godelier (1996 [1982]) ; Landau (1991) ; Ramirez (2000) ; Brightman (2007).
23. Pour l'Afrique : Richards (1960) ; pour le Pacifique : White et Lindstrom (1997).
24. Citons parmi d'autres : Read (1959) ; Clastres (1962) ; Pouillon (1964) ; Lemieux

cette littérature, plus souvent ethnographique, a pour objectif de répondre à des questions s'intéressant à des aires culturelles en particulier, et donc de participer à des débats culturellement situés. Quelques auteurs, dans le sillage de la sociologie, se sont plutôt intéressés au phénomène des élites[25]. Il n'existe cependant à ce jour aucune synthèse générale sur la question des figures de pouvoir en anthropologie.

L'absence de synthèse sur la question est étonnante lorsque l'on considère que l'un des plus grands penseurs de la discipline, Claude Lévi-Strauss, écrit que « les chefs et la chefferie existent parmi tous les groupes humains, sous des formes très variées. Il y a indubitablement une fonction de chef » (Lévi-Strauss 1967 : 47)[26]. Max Weber soutient de son côté que « le phénomène du chef est apparu dans toutes les régions et dans toutes les époques historiques » (Weber 2003 [1919] : 122). Cette lacune suscite le questionnement car, dans les disciplines voisines telles que la sociologie et la psychologie, les travaux sur la question du chef ou du *leadership* foisonnent (Cohen 2001, 2007, 2013). De leur côté, les théoriciens du *leadership* affirment haut et fort l'universalité de la fonction de chef et de *leader*. Les anthropologues seraient-ils passés à côté de ce « siècle des chefs » tel qu'il est décrit par l'historien Yves Cohen ?

Si l'étude des figures de pouvoir semble avoir du mal à s'affirmer sur la scène anthropologique, c'est qu'elle est obscurcie par un embarras sémantique. Alors qu'au début du XX^e^ siècle les anthropologues anglais et américains employaient exclusivement le terme de chef (*chief* en anglais) pour qualifier les figures de pouvoir des sociétés qu'ils étudiaient, l'usage de *leader* s'est généralisé dans la seconde moitié du XX^e^ siècle, sans pour autant supplanter le premier. De leur côté, les anthropologues français ont toujours préféré utiliser les concepts de pouvoir ou d'autorité, et donc évacuer la dimension personnelle[27]. Mais plusieurs auteurs soulignent, à juste titre, que chez les peuples autochtones, le titre de « chef » est une catégorie instaurée par les administrateurs coloniaux qui s'est figée dans la pratique (White et Lindstrom 1997 : 8), et que certains autochtones consi-

(1967) ; Barraud (1972) ; Sagant (1978) ; Brown (1979) ; Chowning (1979) ; Errington et Gewertz (1985) ; Devisch (1988) ; Bolton (1998) ; Menget (1993) ; Killick (2007) ; George (2011).

25. Citons par exemple : Vincent (1968) ; Leach et Mukherjee (1970) ; Marcus (1983).
26. Il s'agit ici de ma traduction de son article publié en anglais (Lévi-Strauss 1967 [1944]). La traduction en français de cet article traduit le terme de « chief » par le concept de pouvoir.
27. En France, la tendance est d'ailleurs à opposer autorité formelle (qui relèverait plus du titre ou de la fonction) et autorité personnelle (qui relèverait plus de la personne) (Cohen 2013 : 51).

dèrent aujourd'hui eux-mêmes comme un aspect traditionnel de leur culture. Plusieurs ont insisté sur l'idée que l'usage du terme de chef est souvent inadéquat, car il convoque avec lui toute une série de connotations et de sens sur ce qu'est une figure de pouvoir, en d'autres termes il biaise les données recueillies sur le terrain (Lindstrom 1981 : 901 ; Bensa 2000 : 9).

Tout comme « la science historique a hérité du discours naturalisant sur la hiérarchie » (Cohen 2013 : 13), l'anthropologie a encore de la difficulté à se défaire de celui-ci. Ainsi, une réflexion proprement anthropologique sur les figures de pouvoir ne peut être engagée sans une entreprise préalable de déconstruction des catégories de chef ou de *leader*. Un regard rétrospectif sur la production écrite des anthropologues au cours du siècle dernier permet de saisir à quel point la question du chef/*chief* ou du *leader* en anthropologie émerge dans un contexte très particulier. En effet, tant que les peuples « primitifs » n'étaient considérés que comme des peuples à coloniser ou à assimiler, l'intérêt porté à leur organisation politique était limité. Les ethnographes préféraient recueillir des données sur la culture matérielle, la mythologie, la langue des peuples qu'ils étudiaient. Or à partir du moment où les empires coloniaux connurent des troubles et que les États souhaitèrent réorganiser leur administration coloniale pour qu'elle coûte moins cher en termes financiers et humains, l'anthropologie apparut comme une science pratique. Puisqu'ils confièrent de plus en plus l'administration locale et régionale des colonies aux indigènes, les États coloniaux éprouvèrent la nécessité de mieux connaître le fonctionnement politique et social des peuples qu'ils avaient sous tutelle. L'État prit conscience de l'intérêt de la discipline anthropologique et les anthropologues jetèrent les bases d'une anthropologie dite « appliquée[28] ». C'est dans ce contexte qu'apparurent de nombreux travaux consacrés aux formes politiques des sociétés indigènes et à leurs chefs ou *leaders* (Hervé 2013).

Aujourd'hui, parler de *leader* convoque ainsi un ensemble de présupposés issus de ces contextes historiques et culturels. Les théories du *leadership*, qui se sont développées depuis le début du XX^e^ siècle dans les écoles de commerce américaines, ont circulé depuis le milieu industriel et de gestion américain vers toutes les autres sphères de la société. L'objet central de ces théories, le *leader*, est pris dans un contexte particulier (l'organisation) et dans des relations sociales (relations du *leader* avec le groupe qu'il dirige). Les théories sur le *leadership* tendent à naturaliser la figure du *leader* en affirmant qu'il y aurait eu dans toutes les sociétés, de tout temps,

28. La *practical anthropology* ou *applied anthropology* se développe dans les années 1930 en Angleterre (Malinowski 1929, 1930 ; Mair 1936) et aux États-Unis (Collier 1936 ; Herskovits 1936).

et même chez certaines espèces animales, des *leaders* : « Leadership is a universal phenomenon. » (Bass 1990 : 4). Le *leadership* serait ainsi intrinsèque à la nature humaine et représenterait une caractéristique fondamentale des groupes sociaux[29]. La reprise des termes de chef ou de *leader* par les anthropologues est liée à la grande proximité entre les théories du *leadership* et les sciences sociales. Les spécialistes du *leadership* vont chercher dans les sciences sociales méthodes et théories et s'en nourrissent pour renouveler leurs approches. Les études que les théoriciens du *leadership* mènent sur les *leaders* politiques, les *leaders* d'organisation ou encore les *leaders* des minorités ethniques explorent par exemple les conditions d'accès des minorités aux postes à responsabilités et l'incidence de la culture sur l'appréhension de leur rôle politique. Si l'on retrouve des travaux d'anthropologues en feuilletant un manuel de *leadership*, on peut également repérer des théories propres au *leadership* dans des travaux de chercheurs en sciences sociales[30]. Les théories du *leadership* fournissent des outils, des concepts, des grilles de lecture et ont même la capacité de formuler leurs propres critiques. Elles reposent néanmoins sur un fondement ethnocentrique posant un problème majeur pour l'anthropologue, à savoir que le *leadership* est un phénomène universel. Un tel point de départ n'est pas perméable à la diversité des types d'autorité et des représentations du pouvoir dans des contextes culturels et historiques différents. Les théories du *leadership* mènent rapidement à une quête de l'authenticité du *leadership*, véritable impasse pour toute réflexion anthropologique.

Percevant les dangers de réutiliser, sans les critiquer, ces notions, certains anthropologues ont décidé d'utiliser les terminologies vernaculaires dans leurs études. Cette approche, plus proche du vécu des acteurs, ne doit cependant pas déboucher sur l'évacuation des termes de chef et de *leader,* qui sont aujourd'hui entrés dans le vocabulaire de ces sociétés. Ce choix engendre un autre problème, celui de rendre plus difficile le travail comparatif. D'autres auteurs ont alors choisi de mobiliser une nouvelle terminologie en créant des concepts dans le but de formuler des théories anthropologiques. C'est le cas du concept de *big man* créé par Sahlins (1963), repris dans le cadre de comparaisons internationales (pour les

29. Cependant, les penseurs du leadership, travaillant surtout dans les écoles de commerce, n'ont pas réussi à proposer une définition univoque du leadership. Il y aurait plutôt autant de définitions que de chercheurs travaillant sur le sujet, ce qui fait dire à certains des éminents spécialistes que ces théories tournent en rond.

30. Pour donner un bref exemple qui concerne les études inuites, dans un chapitre que l'anthropologue David Riches consacre aux relations d'autorité chez les Inuits, l'auteur utilise une grille d'analyse basée sur les théories de la contingence (étude des caractéristiques personnelles du leader et du contexte) (Riches 1982 : 134-146).

Inuits : Oosten 1986). Mais ce genre d'entreprise n'échappe pas à la critique : en 1982, Godelier propose le concept de *great man* (Godelier 1996 [1982]) pour contrebalancer celui de *big man*. Les figures de pouvoir résistent à la conceptualisation.

Dans son histoire comparée du commandement et de l'autorité, Yves Cohen rappelle cette diversité des notions liées au pouvoir qu'il invite non pas à évacuer, mais plutôt à analyser, notamment dans leur dimension historique (Cohen 2013 : 41-56). Cette recherche suit donc cette direction. Je prends le parti d'utiliser la terminologie vernaculaire pour mieux rendre compte des catégories mobilisées par les acteurs. Les notions de chef ou de *leader* ne sont par ailleurs pas évacuées, ni employées comme des concepts analytiques. Elles sont considérées d'un point de vue historique, c'est-à-dire comme des catégories utilisées par les acteurs. Ce livre étudie leur circulation depuis les sphères gouvernementales, leur redéfinition par les différents acteurs et leur réappropriation par les Inuits. J'utilise régulièrement tout au long de cet ouvrage le terme de figure de pouvoir, qui me semble plus neutre et peut englober différents types de réalités. Cette notion permet notamment de ne pas séparer les dimensions économiques, politiques ou sacrées du pouvoir. Elle ne focalise pas non plus l'attention sur un titre, mais elle dirige plutôt le regard sur une position sociale qu'il s'agit d'étudier.

De son côté, le pouvoir est l'un des concepts qui a le plus mobilisé les penseurs, toutes disciplines confondues. Il a été défini à maintes époques pour répondre à des interrogations très variées. L'une des questions principales, qui traverse les débats sur le pouvoir en sciences sociales et en philosophie, est celle selon laquelle sa première caractéristique serait l'usage de la force. Pour reprendre les termes de Max Weber, le monopole de la violence constituerait le pouvoir. S'étonnant de ce consensus, Hannah Arendt ouvre la voie à une nouvelle conception du pouvoir selon laquelle le pouvoir n'est pas uniquement une question de commandement ou de domination de l'homme sur l'homme. Analysant différents événements historiques tels que la Révolution française, la Commune de Paris (1870-1871), les soviets ouvriers de Russie, les conseils ouvriers ou militaires nés en Allemagne après la Première Guerre mondiale, elle met en avant une autre dimension du pouvoir, sa dimension collective (Arendt 1972 : 144). Elle oriente le regard vers l'action concertée du groupe et permet de considérer plus facilement des perspectives culturelles différentes du pouvoir, notamment celles des peuples autochtones. S'il n'existe pas véritablement de mot pour traduire le concept de pouvoir en inuktitut, l'observation des jeux de force sur le terrain mène rapidement au constat que la violence n'est pas la seule constituante des rapports sociaux, et que de nombreux

mécanismes assurent au groupe sa capacité à agir en dépit de l'octroi, à certains, de positions de pouvoir. Si des formes individuelles de pouvoir peuvent être repérées chez les Inuits, elles doivent être comprises, à mon sens, du point de vue du collectif. Les Inuits justifient en effet sans cesse le pouvoir personnel en faisant référence au groupe.

LE *LEADERSHIP* INUIT COMME PROCESSUS HISTORIQUE

Cette recherche a pour objectif principal d'analyser un processus historique, celui de la construction de la figure du *leader* politique chez les Inuits du Nunavik. Cependant, il ne peut pas être compris sans le rattacher aux contextes historiques et culturels dans lesquels il est produit, et cet ouvrage en livre les détails. Pour mener à bien ce projet, quatre grands objectifs ont été définis.

Cette recherche s'attache d'abord à comprendre la nature du pouvoir chez les Inuits du Nunavik. Il s'agit de saisir les conceptions vernaculaires du pouvoir et d'en analyser les dynamiques majeures. Ceci permettra de comprendre la place et le rôle des figures de pouvoir aux niveaux local et régional. Quel type de contraintes peuvent-elles imposer au groupe ? Et inversement, comment leurs actions sont-elles contraintes par le groupe ? Comment accède-t-on à une position de pouvoir ? Quels discours entourent la légitimation du pouvoir ? Il est apparu assez vite au cours de cette recherche que les relations de pouvoir se manifestaient principalement à travers les relations de coopération et d'entraide. Il s'agira donc d'étudier l'étendue des relations de coopération ainsi que leur dimension sociale et symbolique afin de voir comment le pouvoir s'y déploie.

Cette démarche débouchera sur l'analyse de la transformation des relations de pouvoir chez les Nunavimmiut. Cela nécessite de prendre en compte les différents acteurs qui sont à l'origine de transformations sociales et politiques (commerçants, missionnaires, agents gouvernementaux). Quelles sont les stratégies développées par les gouvernements du Canada et du Québec pour mettre en place une administration locale au Nunavik, et plus particulièrement pour installer une hiérarchie administrative ? Quelles philosophies fondent l'action de ces gouvernements ? Comment sont-elles interprétées et mises en place localement par les agents gouvernementaux qui travaillent au contact des Inuits ? Comment les Nunavimmiut considèrent-ils ces innovations administratives et comment réagissent-ils face à ces nouvelles conceptions du pouvoir ? Ces questions mèneront alors à l'analyse d'un phénomène historique, celui de la construction du leader. Pour cela, j'étudierai comment les catégories de chef ou de leader ont

circulé dans la littérature anthropologique, mais aussi dans les milieux politiques et sur le terrain, et comment elles ont été réappropriées par les Inuits.

Cette recherche participe à cette discussion au sujet du « pouvoir impuissant » telle que Clastres l'a formulé. Comment ce pouvoir se manifeste-t-il ? Par quels mécanismes sociaux est-il étouffé ? Cette tension dynamique entre l'exercice du pouvoir et son contrôle par le groupe sera analysée à travers l'étude des actions des individus, et surtout des discours de légitimation du pouvoir. L'étude des relations de coopération et d'entraide fournira le cadre de cette analyse. Comment les Inuits qui se présentent eux-mêmes comme un peuple partageur et coopérateur envisagent-ils la différenciation des statuts ? Comment, chez un peuple qui privilégie les dimensions collectives et égalitaires, envisage-t-on la fonction de figures de pouvoir ? L'analyse du déploiement du pouvoir au sein des relations de coopération offrira une nouvelle perspective renversant cette impasse du pouvoir impuissant.

Les ethnographes qui travaillent auprès de peuples autochtones aujourd'hui n'ont plus d'autre choix que de s'impliquer personnellement aux niveaux local ou régional, voire de prendre parti dans les luttes territoriales ou politiques menées par ces peuples ou dans des projets à portée identitaire (Bensa 2006 : 197-216 ; Jérôme 2010 : 116-120). Dans le cadre de cette recherche, il s'agit ainsi de mettre au jour tout un pan de l'histoire des Inuits du Nunavik qui est mal connu, une histoire qui tente de redonner une place à leurs points de vue. Il s'agit également de fournir des éléments de réflexion et une expertise dans le but de favoriser la création d'institutions politiques culturellement plus harmonieuses et respectueuses des différences. En analysant l'histoire politique des cinquante dernières années, je serai en mesure d'identifier quelques nœuds, et ainsi mieux comprendre pourquoi les Nunavimmiut peuvent avoir du mal à se détacher de la tutelle de l'État, ou encore pourquoi l'accès à l'autonomie politique, bien que désirée, n'est pas si évidente.

UNE PERSPECTIVE RÉFLEXIVE ET INTERDISCIPLINAIRE

Les relations entre un anthropologue et la société qu'il étudie ne sont pas exemptes d'un jeu de pouvoir, voire d'une dimension politique. De ce fait, l'anthropologue du politique, dont l'objet même est le pouvoir, gagne à cultiver une attitude réflexive envers les relations dans lesquelles il est engagé. Il entreprend ainsi une plongée directe au cœur même de son objet d'étude. L'anthropologie réflexive, incitant le chercheur à concentrer son regard, non pas uniquement sur le groupe qu'il étudie, mais également sur

les relations qui le lient à ce groupe et la position qu'il y occupe, a servi de boussole méthodologique tout au long de cette recherche.

À ce sujet, l'ouvrage d'Olivier Leservoisier (2005) a récemment rappelé l'importance d'étudier la position sociale de l'ethnographe sur le terrain dans l'optique de comprendre l'organisation des relations de pouvoir au niveau local. La réalité hiérarchique, selon lui, apparaît à toutes les étapes de l'enquête de terrain :

> […] de l'arrivée sur le lieu de recherche où l'ethnologue se voit assigner un « statut » et doit négocier sa place, jusqu'au retour de l'information, qui pose la question des usages sociaux des savoirs, en passant par le recueil des données et le travail d'écriture, lesquels doivent prendre en compte la pluralité des positions défendues. (Leservoisier 2005 : 21)

La monographie de Marc Abélès, *Le lieu du politique* (1983), est également un bel exemple de l'utilité de l'anthropologie réflexive dans le cadre de l'étude des relations de pouvoir. Dans cet ouvrage, l'auteur relate les circonstances d'une « gaffe » dont il est le responsable et en tire des informations riches sur l'organisation du pouvoir dans le village[31]. En plaçant l'anthropologue lui-même dans le champ d'observation, ces réflexions méthodologiques ouvrent la voie à l'approfondissement de l'expérience de terrain. Développer une réflexivité permanente lors d'un séjour dans une communauté engage de fait le chercheur dans une observation directe et participante. Dans cette perspective, mon journal de terrain a été mon principal allié. Je n'hésitais pas à y consigner toutes mes observations, mais aussi tous mes états d'âme, mes sentiments de bonheur, d'étonnement, de colère, de peur et de frustration. L'analyse réflexive devient alors un recours nécessaire afin de dépasser ces difficultés et transformer les sentiments d'angoisse et de culpabilité en une expérience riche de nouvelles connaissances. Chaque fois, ces traces sensibles laissées sur le papier ouvraient une nouvelle piste, engageaient de nouvelles réflexions. Surtout, l'expression secrète de mes frustrations et de mes colères parvenait toujours à ouvrir, quelque part, une porte dont je n'avais auparavant pas deviné la présence. Si j'avais au départ le sentiment que mes premiers séjours sur le terrain ne remplissaient pas les objectifs que je m'étais fixés, le travail d'auto-analyse m'a finalement permis à bien des égards d'accueillir un autre type d'informations (Hervé 2010).

L'objet de ma recherche n'a pas seulement été mis à distance critique par la réflexivité, mais également par le recours à l'histoire. J'ai ainsi engagé cette recherche dans l'interdisciplinarité en croisant méthodes historiques et anthropologiques. Les tentatives pour faire travailler ensemble l'histoire

31. Voir également l'excellente critique qu'en fait Jean Jamin (1986).

et l'anthropologie ont été nombreuses au siècle dernier. Il en a résulté la constitution de différentes écoles de pensée ayant exploré, chacune à leur manière, les bénéfices et les problèmes du travail interdisciplinaire. Les deux principales écoles qui ont orienté ma démarche sont celles de l'anthropologie historique et de l'ethnohistoire.

L'un des grands intérêts de l'anthropologie historique est d'avoir réfléchi à l'articulation entre structure et temps. Développé en France au sein des études médiévales dans les années 1970, ce champ de l'histoire prend ses racines dans les réflexions méthodologiques et théoriques des historiens de l'École des « Annales », et utilise des concepts issus de l'anthropologie sociale et culturelle. Elle se manifeste au départ par des initiatives individuelles et indépendantes de tout programme scientifique, et aboutit à la production de monographies historiques dédiées à l'étude d'objets variés. L'intérêt porté à l'anthropologie encourage en effet les historiens à tourner leur attention vers des sujets qu'ils avaient jusque-là très peu explorés : la parenté, les mythes, les rituels, les manifestations symboliques, etc. (Burguière 1978). Mais l'apport principal de l'anthropologie à l'histoire se lit dans sa récupération du concept de structure. Les historiens tirent en effet grand profit à chercher, dans les remous du passé qu'ils exhument, des structures qui leur permettent de dégager les règles implicites du fonctionnement social. L'anthropologie ouvre également l'histoire vers l'étude du sens des actions, c'est-à-dire la variété de leurs registres symboliques et leur inscription dans une ontologie (Schmitt 2008 : 16). À part la contribution de Schmitt (2008), il n'existe pas encore de grande proposition théorique relative à ce champ de l'histoire qui s'avère être finalement un terrain exploratoire du point de vue méthodologique.

De son côté, l'ethnohistoire, discipline née principalement aux États-Unis dans les années 1950 dans le cadre des études dédiées aux sociétés amérindiennes, correspond au départ à la tentative de mettre au jour l'histoire des peuples autochtones, des peuples dits « sans Histoire », avec une attention toute particulière pour les Amérindiens[32]. Celle-ci vise à combiner

32. Pour reprendre la définition minimaliste de Sturtevant, elle est l'histoire des peuples normalement étudiés par les anthropologues (Sturtevant 1966 : 6-7). Mais de nombreux désaccords subsistent quant à sa mission, ce qui se traduit par l'apparition, au cours des cinquante dernières années, de multiples dénominations (*ethnohistory*, *social history*, *cultural history*, etc.). Progressivement, de nombreux ethnohistoriens affirment que cette méthode est plutôt destinée à mettre au jour les versions autochtones de l'histoire. L'enthousiasme pour l'étude des phénomènes d'acculturation dans les années 1980 fait connaître à l'ethnohistoire un vif succès, qui ne s'est pas vraiment démenti jusqu'à aujourd'hui, malgré les différentes remises en question et les nombreux problèmes méthodologiques auxquels elle est confrontée. Comme le fait remarquer

les outils méthodologiques de l'histoire et de l'anthropologie, c'est-à-dire à recourir aux sources écrites, ainsi qu'aux témoignages oraux et au travail de terrain. L'un des apports fondamentaux de cette méthode est de décentrer le point de vue de l'historien vers une interprétation du passé plus fidèle à l'expérience des peuples à l'étude, vers l'exhumation de la « vision des vaincus » (Wachtel 1971). Cela passe par l'exploitation critique des sources écrites qui sont produites la plupart du temps par les sociétés dominantes. L'ethnohistoire a déjà été mise à profit pour mettre à jour certains pans de l'histoire des Inuits (Kleivan 1966 ; Van Stone 1967 ; Lantis 1970 ; Trudel 1987a, 1987b, 1990 ; Fienup-Riordan 1991, 1998 ; Csonka 1995 ; Laugrand 1997 ; Lévesque 2008).

Anthropologie historique et ethnohistoire n'ont jamais cessé de s'interroger sur la cohérence et l'unité de leurs productions et sur leurs frontières mouvantes. Mais la réflexion sur le rapprochement entre anthropologie et histoire ne se limite pas à ces deux écoles. À partir des années 1980 particulièrement, de nombreux anthropologues ont cherché, individuellement, à réintroduire une dimension diachronique dans leurs études afin de sortir de l'essentialisme ou de l'orientalisme qui leur était reproché. Ils ont instauré un dialogue avec la discipline historique en développant leur propre usage de l'histoire (Fabian 2006 ; Thomas 1998)[33]. Quelques anthropologues ont par exemple tenté de repenser la question du temps et des transformations sociales dans le cadre d'analyses structurales (Sahlins 1989 ; Wachtel 1990). Il s'agit selon moi de traditions méthodologiques complémentaires qui ne sont que la manifestation des particularismes d'une grande science sociale pas encore réunifiée.

La collecte des données de cet ouvrage s'est faite en plusieurs temps et en plusieurs lieux. La première étape a été l'enquête de terrain. C'est là que j'ai découvert et que je me suis laissée imprégner par la façon dont les Nunavimmiut vivent et envisagent leurs relations sociales. C'est également à l'épreuve du terrain que mon objet d'étude s'est déconstruit et reconstruit, que mes hypothèses et questions de recherche se sont précisées, que mon regard sur la réalité qui m'entourait s'est affiné. Plusieurs séjours ont été effectués dans différentes communautés du Nunavik : Ivujivik, Puvirnituq, Kuujjuaq, Kangiqsujuaq, Inukjuak et Kangiqsualujjuaq[34], avec des passages éclair dans le village de Salluit. Deux séjours (celui à Kangiqsua-

Carmack, l'ethnohistoire est plus une méthode qu'une discipline en tant que telle (Carmack 1972 : 230).

33. Voir notamment Naepels (2010) pour un compte rendu sur le sujet.
34. Voir le détail de ces séjours au Nunavik dans la rubrique « Bibliographie et sources » de cette thèse.

lujjuaq en 2010 et celui à Inukjuak en 2011) ont été réalisés dans le cadre des activités scientifiques de l'ARUC « Inuit Leadership and Governance in Nunavut and Nunavik : Life Stories, Analytical Perspectives, and Training ». Compte tenu que les ateliers organisés avaient pour thème le *leadership*, ils ont été l'occasion d'observations et d'échanges instructifs. Les séjours dans les villages de Kangiqsujuaq (2010, 2011 et 2012) et d'Inukjuak (2012 et 2013) ont été réalisés dans des conditions différentes. J'étais d'abord dans ces villages pour vivre avec mon conjoint qui travaillait sur place comme policier. Je n'avais alors pas l'objectif de faire du terrain. J'y vivais, tout simplement, comme une *Qallunaaq*, sans pour autant me défaire de mon regard d'anthropologue. Mon expérience de terrain la plus significative s'est déroulée dans le village d'Ivujivik. La grande partie des données de cet ouvrage y a été recueillie. C'est également dans ce village que mon travail a été le plus difficile à mener, mais aussi qu'il a été le plus instructif (Hervé 2010). Mes séjours dans le village de Puvirnituq, même s'ils étaient courts, ont été très riches. Alors que je faisais face à la suspicion à Ivujivik, mon intérêt pour l'histoire politique de la région, notamment celle de la coopérative locale et du mouvement de dissidence politique Inuit tunngavingat nunaminni, m'a permis d'y réaliser de nombreux entretiens passionnants.

Illustration 3 : Le village d'Ivujivik est la communauté la plus septentrionale du Québec. Elle comptait autour de 350 habitants en 2009.

J'ai beaucoup appris en écoutant l'expérience de nombreux *Qallunaat* vivant sur place et en observant leur façon de s'intégrer à la communauté, voire en partageant mon quotidien avec eux. Contrairement à cette norme qui persiste dans le milieu de la recherche sur les Inuits, il ne me paraît pas toujours utile de « choisir son camp », c'est-à-dire de s'isoler de la communauté des *Qallunaat*. Cela constitue en effet un *a priori* selon lequel n'est digne d'observation que ce qui se manifeste ou s'expérimente du « côté inuit », le problème étant d'emblée de définir ce qui fait partie de ce « monde inuit ». Or les Inuits et les *Qallunaat* sont sans cesse en interaction les uns avec les autres et, pour saisir cette dynamique, je me devais justement de ne pas m'enfermer dans un camp. J'ai donc, durant mon séjour, voyagé entre ces deux mondes. En ce sens, j'adhère à la proposition de Barbara Glowczewski pour qui « une anthropologie critique ne saurait faire l'économie de ce "point de vue des dominants", trop souvent occulté au nom d'une solidarité de bon aloi avec les dominés » (Abélès et Glowczewski 2010).

Cette expérience bouleversante du terrain, aux points de vue scientifique, culturel et émotionnel, constitue le préalable à mon entrée dans les archives. Celle-ci a ainsi été préparée, façonnée et c'est ce qui explique la façon dont je présente les résultats de cette recherche, et l'organisation même de cet ouvrage. Il n'en demeure pas moins que les archives m'ont à leur tour déstabilisée par leur langage administratif, bureaucratique, par leurs silences. J'ai donc tenté d'intégrer dans la présentation des résultats autant les concordances que les divergences exprimées par ces lieux et temps de collecte divers.

Aux Archives nationales du Canada, j'ai consulté des documents appartenant au fonds du ministère du Nord canadien et des Ressources nationales et du subséquent ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada, notamment le fonds « Administrator of the Arctic ». Ces archives sont le produit d'administrateurs fédéraux et reflètent de ce fait les préoccupations du gouvernement fédéral en matière de politique nordique et de gestion des populations inuites. Elles relèvent les différents « problèmes » rencontrés par le gouvernement fédéral dans le développement d'une administration nordique. En regardant de plus près ces « problèmes », j'ai bien souvent pu mettre le doigt sur des résistances de la part des Inuits au développement administratif.

Les archives de la Direction générale du Nouveau-Québec (DGNQ), organisme responsable d'assurer la responsabilité du gouvernement provincial québécois sur sa région arctique de 1963 à 1978, sont de même nature. Y sont conservés des documents rédigés par les agents locaux relatant

souvent des problèmes administratifs et des courriers et des rapports internes concernant l'organisation de la DGNQ et ses politiques nordiques.

Les archives de l'Institut culturel Avataq, organisme qui a la mission de conserver la mémoire et les traditions des Inuits du Nunavik, sont parfois difficilement accessibles. Les archives de l'association Inuit tunngavingat nunaminni (ITN) et de nombreux enregistrements audio de réunions politiques organisées au cours des années 1970 et 1980 y sont conservés, mais je n'ai pas pu y avoir accès. C'est fort dommage, car je pense que ces archives sont un véritable trésor culturel pour mieux comprendre l'histoire politique des Inuits du Nunavik.

À la Fédération des coopératives du Nouveau-Québec (FCNQ), j'ai exploré la bibliothèque générale, qui rassemble principalement de la littérature institutionnelle qui ne présentait pas véritablement d'intérêt pour cette recherche. De plus, les minutes des assemblées générales de la FCNQ et du comité exécutif n'y sont pas disponibles. J'ai eu la chance de pouvoir les consulter chez Peter Murdoch, qui les a conservées[35].

Aux archives des oblats de Marie-Immaculée, j'ai consulté les documents relatifs à la mission d'Ivujivik, notamment le *Codex historicus* des années 1940 à 1961, ainsi que des correspondances entre le missionnaire et ses supérieurs ou avec d'autres acteurs travaillant dans le Nord. Ces documents révèlent certaines tensions intéressantes à l'époque entre les missionnaires et les commerçants.

J'ai eu la chance de pouvoir faire parvenir à l'Université Laval, par prêts entre bibliothèques, quelques bobines de la Compagnie de la Baie d'Hudson. Celles-ci rassemblaient les journaux du poste de Wolstenholme, proche d'Ivujivik, que j'ai consultés pour les années 1909 à 1920.

Les archives des différents organismes et institutions inuits du Nunavik sont souvent très lacunaires, dispersées et en fait non classées. Lorsque j'ai demandé à accéder aux archives des conseils municipaux ou des coopératives, on m'a souvent répondu qu'elles avaient malheureusement disparu ou été perdues au cours de déménagements ou d'incendies[36]. Mais de nombreux Inuits ne comprenaient pas toujours ce que je cherchais, le mot « archives » (en français ou en anglais) n'étant pas toujours connu, ou bien la personne ne savait pas où ces vieux papiers se trouvaient, ou ne souhaitait tout simplement pas les chercher. En insistant un peu à Ivujivik, j'ai

35. Elles sont aussi disponibles aux Archives nationales du Canada au sein du fonds du Conseil des Arts.

36. Un état des lieux que dresse également Jean-Jacques Simard (1982 : 85).

découvert que les archives du conseil communautaire consistaient en quelques cahiers de comptes (bingo, vente de pierre pour sculpter, paye du personnel, etc.), ce qui ne présentait que peu d'intérêt pour mon travail. À l'Administration régionale Kativik, il n'existe aucun service d'archives. Chaque département a la responsabilité de ses archives et la nature de leur conservation dépend bien souvent de l'intérêt que les personnes du service leur attribuaient.

Une autre source écrite que j'ai exploitée dans le cadre de cette thèse est Internet, et notamment Facebook. Les interventions de mes « amis Facebook » inuits sur leur page personnelle étaient parfois riches d'enseignements, mais deux forums de discussion ont particulièrement retenu mon attention : « Your voice on Nunavik issues » et « Nunavik and the Nunavik Regional Government ». Le premier est un groupe ouvert qui comprend 1354 membres originaires principalement du Nunavik, Inuits et non-Inuits, intéressés à ce qui se passe dans la région[37]. Les discussions concernent des sujets politiques, sociaux ou culturels et reflètent des points de vue très variés. Média très populaire au Nunavik, cette page Facebook rassemble des contributions de tous types de personnes, jeunes et moins jeunes, hommes et femmes, mais également de tous types de milieux sociaux. Le deuxième forum qui m'a intéressée a été créé le 21 février 2011 par un groupe de personnes originaires d'Inukjuak souhaitant offrir un espace de discussion à l'approche du référendum du 27 avril 2011[38]. Les sujets abordés dans ce groupe de discussion de 908 membres[39] sont principalement politiques et concernent les questions d'autonomie politique et de gouvernance. La mission première de ce groupe est d'attirer les jeunes ou les personnes moins intéressées par les sujets politiques à poser des questions, à discuter et à donner leur avis. Ce forum se réclame d'être aujourd'hui un véritable lieu de transmission des savoirs[40] qu'il serait d'ailleurs intéressant d'étudier. Je garde anonymes toutes les interventions publiées sur Facebook qui sont reproduites dans ce travail.

ORGANISATION DE L'OUVRAGE

La première partie de ce livre offre une plongée au cœur des relations sociales qui se tissent aujourd'hui dans les villages du Nunavik. Les dyna-

37. Chiffre relevé le 21 août 2012.
38. Référendum proposant aux résidants du Nunavik l'acceptation de l'accord final visant la création d'un gouvernement régional au Nunavik.
39. Chiffre relevé le 21 août 2012.
40. Déclaration de Johnny Kasudluak, publiée sur le site internet Qanuuk, consulté le 26 novembre 2011 : <http ://www.qanuuk.com/>.

miques du pouvoir y sont saisies dans l'intimité sociale des interactions quotidiennes, et plus particulièrement au sein des relations de coopération. Les deux premiers chapitres présentent l'étendue de ces pratiques de coopération, dessinent leurs contours et révèlent leurs significations profondes pour les Nunavimmiut. Les deux chapitres suivants poursuivent cet examen, mais en scrutant les inégalités qui se manifestent à travers elles et malgré elles. Ils révèlent les tourments des situations de dépendance alimentaire, matérielle, sociale et immatérielle et exposent l'importance de la compétition. Se défile alors progressivement le canevas des relations de pouvoir, et notamment de celles engendrées par l'âge et l'expérience de vie. Le chapitre 5 vient boucler cette première partie en révélant finalement les caractéristiques et la mise en scène du pouvoir personnel, en montrant comment il est étouffé sans cesse au profit du groupe.

À la lumière de cette nouvelle lecture des relations de pouvoir, la deuxième partie de ce livre propose de parcourir l'histoire politique du Nunavik du siècle dernier. Les chapitres de cette partie explorent la façon dont les Inuits ont concilié leurs propres pratiques et représentations du pouvoir avec les nouvelles exigences imposées par les *Qallunaat*, depuis la période des premiers contacts avec les commerçants et les missionnaires (XIX^{e} siècle et début du XX^{e} siècle), en passant par l'installation des gouvernements fédéral et provincial à partir des années 1960, et jusqu'au développement des projets de gouvernement autonome au cours des dernières décennies. On y suit l'apparition de cette préoccupation envers le développement d'un *leadership* inuit et son entrée progressive dans le discours et les pratiques des Nunavimmiut.

L'USAGE DE L'INUKTITUT

À l'Institut national des langues et civilisations orientales, à Paris, j'ai suivi des cours d'inuktitut pendant quatre années. Arrivée sur le terrain, j'ai poursuivi mon apprentissage de la langue. Ne la maîtrisant pas parfaitement, je n'ai pas été en mesure de mener seule des entretiens en inuktitut. J'ai donc conduit des entretiens dans les trois langues : inuktitut (lorsque j'avais un traducteur), anglais ou français. Je laissais à mon interlocuteur le soin de choisir la langue dans laquelle il se sentait à l'aise pour parler. Parfois, celui-ci passait d'une langue à l'autre au cours de la discussion. J'ai donc retranscrit dans cette thèse les entretiens dans la langue utilisée au cours de l'entretien. Les traductions de l'inuktitut vers le français sont le fruit de mon travail et, dans le cas contraire, j'ai précisé le nom du traducteur.

PREMIÈRE PARTIE

ENTRAIDE ET INÉGALITÉS

Les méandres du lien politique chez les Inuits du Nunavik

Lors de mon premier long séjour dans le petit village d'Ivujivik, situé sur la pointe septentrionale du Québec, au printemps 2009, j'avais pris l'habitude d'aider l'aînée qui me logeait, Siasi[1], dans les tâches quotidiennes de la maisonnée. J'étais impressionnée de voir avec quel empressement et quelle dévotion ses petites-filles l'assistaient et prenaient soin d'elle. Elles lavaient le sol de sa maison ou faisaient sa lessive. Elles lui servaient une tasse de café et des biscuits, l'accompagnaient faire les courses ou chercher de l'eau à la source. Elles chassaient les petites mouches qui voltigeaient autour de l'aînée. Constatant le sérieux que chacune accordait à cette relation d'entraide, je commençais à imiter ses petites-filles. Siasi en était ravie et elle ne cessait de me féliciter devant les uns ou les autres, ce qui me poussait toujours à plus d'assiduité. Mais au bout d'un certain temps, cette volonté de rendre service à Siasi s'était transformée en contrainte, celle d'aider mon aînée. Une relation de pouvoir s'était installée. Ce fut là un tournant dans ma recherche. Je commençais alors à observer comment le pouvoir se déployait au cœur même des relations de coopération entre les personnes qui m'entouraient. J'entrepris donc de débusquer le pouvoir dans l'intimité des relations sociales, comme Damas (1963) et Rasing (1993) ont pu le faire chez les Inuits de la région d'Iglulik, au Nunavut. L'objectif était de comprendre comment l'entraide et les relations de pouvoir pouvaient coexister et voir comment une société qui tend à privilégier les comportements égalitaires laisse émerger des figures de pouvoir.

1. La liste des informateurs, dont certains noms sont des pseudonymes, se trouve dans la rubrique Bibliographie.

Dans son *Essai sur le don*, Mauss s'interroge sur le lien entre le pouvoir et la coopération dans les « sociétés primitives ». Il note alors le rôle intermédiaire du chef dans la circulation des dons (Mauss 2003 [1923-1924]). Dès 1937, alors qu'elle entreprend une étude des relations de pouvoir en URSS, Margaret Mead remarque la complémentarité de ces deux pôles : « Both competitive and cooperative habits must coexist within the society » (Mead 1937 : 460). Depuis, de nombreux anthropologues se sont évertués à repérer les mécanismes d'ajustement entre ces deux pôles (*leveling mechanisms*), concept proposé par Fried (1967 : 34). Ces derniers permettent à une société de maintenir un équilibre entre, d'un côté, une tendance des membres du groupe à coopérer les uns avec les autres et à privilégier des formes d'égalité entre les individus et, de l'autre, une tendance à laisser émerger des figures d'autorité dominantes et à accepter le développement de relations inégalitaires. Même si elle a fait l'objet de quelques travaux, cette dimension politique de la coopération est mal connue chez les Inuits[2]. Or coopération et pouvoir apparaissent comme deux pôles structurants complémentaires qui permettent de comprendre l'organisation sociopolitique d'une société.

2. Il s'agit d'une lacune déjà notée par Stevenson (1993 : 4).

CHAPITRE 1

Ikajuqattaniq (le fait d'aider), une valeur constitutive de l'identité inuite

Taamusi Qumaq[3], l'un des grands penseurs du Nunavik et auteur du seul dictionnaire unilingue en inuktitut, ne manque pas de noter l'importance de l'entraide dans sa culture. Dans les textes qu'il a laissés derrière lui, il affirme à de nombreuses reprises que le fait d'aider quotidiennement les autres, *ikajuqattaniq*, doit être considéré comme l'une des caractéristiques principales de la culture inuite[4]. Le fait d'aider est indispensable au maintien de l'harmonie sociale et c'est, selon lui, ce qui a assuré la pérennité du peuple inuit jusqu'à aujourd'hui. Dans son ouvrage de référence sur la culture inuite *Sivullita piusituqangit*, Taamusi Qumaq précise que le fait d'aider est l'un des enseignements fondamentaux des aînés, et il définit ainsi les différentes dimensions de l'aide :

> Les aînés des Inuit avaient l'habitude d'enseigner aux jeunes, à leurs enfants et à leurs proches. Ils leur demandaient d'être polis lorsqu'ils devenaient adultes et ils leur demandaient d'aider leurs compagnons. Ceux qui n'ont pas de ressources ou de moyens de se déplacer. Ceux qui sont privés de l'aide des chiens, de *qajaq*, de traîneaux, les hommes et les femmes âgés, ceux qui sont privés de nourriture. Ils leur demandaient de bien s'occuper de ceux qui sont privés de femme, de ceux qui n'ont pas de mère, de ceux qui n'ont pas de père, de ceux-là, c'est ce qu'ils avaient l'habitude d'enseigner. Ils leur demandaient de pouvoir aider en toute occasion. Et, en hiver, ils aidaient ceux qui ne

3. L'autobiographie de ce chasseur, pêcheur et grand penseur inuit, a été publiée (Qumaq 2010). Taamusi Qumaq y raconte son enfance, les difficultés qu'il a rencontrées au cours de sa vie, ainsi que ses divers engagements communautaires et politiques au sein du mouvement des coopératives, notamment.
4. Voir principalement Qumaq (1988 : 3, 10-11) ; Qumaq (1992 : 354-355). Cité également par Dorais (1995 : 274).

> pouvaient pas construire leur propre *illu* de neige. C'est ainsi qu'ils faisaient. Les Inuit avaient l'habitude de suivre ce qui leur était dit.
>
> Et même aujourd'hui, ils restent prêts à aider. Les Inuit n'attendent pas d'être payés pour cela, ils l'ont pour coutume. Et dès qu'ils se marieront, les aînés leur demandent de bien s'occuper de leur femme et de l'affectionner. Et ils feront de leurs enfants des adultes accomplis. Ce sont les choses qu'ils doivent faire. Et tu t'abstiendras de te séparer de ta femme et de ne pas être séparé d'elle par la mort. Nos ancêtres n'avaient pas l'habitude de se séparer, ils étaient très peu nombreux à le faire, et pourtant ils avaient parfois de bonnes raisons de se séparer.
>
> Et les jeunes femmes, dès qu'elles prenaient un mari, elles devaient le servir. Et ensuite, les aînées enseignaient à leurs jeunes, à leurs filles ou à leurs petites-filles ces règles lorsqu'ils commençaient à comprendre la langue. Les aînés ne les écrivaient pourtant pas, mais ils les disaient aux jeunes, c'est ainsi qu'elles n'étaient pas oubliées. Ces règles ne sont pas différentes aujourd'hui, elles sont constantes pour les Inuit. Les Inuit ne disparaîtront pas tous à partir du moment où leurs descendants ne s'en sépareront pas. (Qumaq 1988 : 10-11, ma traduction)

Cet enseignement, laissé par Taamusi Qumaq, est une remarquable synthèse de ce que représente l'entraide aujourd'hui pour les Nunavimmiut, et les pages suivantes en explorent les différentes dimensions. L'importance primordiale de l'entraide dans la présentation de la culture inuite est finalement quelque chose de banal au Nunavik. Et c'est en buvant ma tasse de thé avec une amie et en laissant promener mon regard sur un sac à terre que je découvre l'inscription suivante :

> Inuit illirijangit : Amirqaaqatigiinniq, nakursaniq, asiminik ikajursiniq, pinasuaqatigiinniq, imminirsiqatigiinniq, saatatsiagunnaniq, katutjiqatigiinniq, naammagijaugunnaniq.
>
> Valeurs inuites fondamentales : le partage, la gratitude, la réalisation de choses pour les autres, la collaboration, l'harmonie de l'interdépendance, la responsabilisation, la coopération et l'acceptation.

Ce que nous nommons ici l'entraide, et qui renvoie directement au terme *ikajuqtuq* (traduit communément par aider), employé ici par Taamusi Qumaq pour qualifier l'une des valeurs fondamentales de la culture inuite, renvoie à ce que d'autres anthropologues ont identifié à travers les termes de partage, de réciprocité, de coopération, d'échange, d'alliance ou encore de partenariat. Tous ces actes sociaux, qui tendent à assurer l'égalitarisme entre les membres du groupe, ont été explorés et analysés dans les sociétés inuites dans des travaux qui concernent des sujets très variés : le partage de la nourriture (Van de Velde 1956a et b ; Damas 1972a ; Wenzel 1995 ; Kishigami 2004 ; Gombay 2010) ; les rela-

tions de parenté (Damas 1963 ; Balikci 1970 : 99-100 ; Burch 1975 ; Saladin d'Anglure, 1967a, 1998) ; la division du travail (Guédon 1967). Les nombreuses monographies produites sur les Inuits ont quant à elles mis en évidence d'autres relations de nature égalitaire telles que les partenaires de jeux (*illuriik* ; voir Petit 2011 : 337-349), les partenaires de chant (Laugrand et Oosten 2010 : 334-338), les « partenaires de partage » du gibier (Van de Velde 1956a : 5-8). Par ailleurs, l'échange des femmes (Mauss [1906] 2003 ; Freuchen 1997 : 125-126 ; Guemple 1961 ; Saladin d'Anglure 1989), la transmission des noms (Guemple 1965 : 327), mais également les pratiques d'adoption (Balikci 1970 : 124 ; Saladin d'Anglure 1988b), ont également été expliquées en ayant recours à une perspective utilitariste et en mettant en relief leur fonction centrale dans l'affirmation du groupe sur la personne. Les auteurs ont bien décrit le fonctionnement de ces pratiques dans tout l'Arctique en révélant leurs caractéristiques sociales, économiques et culturelles. Un problème réside cependant. Elles sont toutes présentées de façon éclatée dans les recherches, laissant penser qu'elles ne sont pas liées les unes aux autres. Quelques anthropologues ont cependant tenté de combiner certaines de ces approches : Damas (1963) et Balikci (1970) ont mis en parallèle les relations de parenté et les relations de production, montrant ainsi que la coopération entre les membres d'un groupe suivait en général l'ordonnancement des liens de parenté. De son côté, Saladin d'Anglure, constatant que toutes les pratiques liées à la fabrication de la parenté ont été analysées de façon trop éclatée chez les Inuits, a proposé une analyse holiste et ternaire de l'adoption, de la transmission des noms et de l'échange des conjoints (Saladin d'Anglure 1989, 1998). Bien que restant dans le champ de la parenté, Saladin d'Anglure a ouvert la voie à une perspective beaucoup plus englobante de la coopération chez les Inuits, et il indique la nécessité de repenser, à l'aune de l'*Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos* de Mauss (1906), l'interdépendance entre communisme et individualisme dans toutes les sociétés humaines (Saladin d'Anglure, 1989 : 64). Enfin, Barbara Bodenhorm a analysé des « réseaux de partage » chez les Iñupiat (population inuite du nord de l'Alaska) au sein desquels circulent de la nourriture, de l'entraide mutuelle, du matériel, de l'espace, des enfants, du soutien politique, etc. (Bodenhorn 1988, 1989, 1990, 2000a et b). C'est ce que nous invite à faire Taamusi Qumaq lorsqu'il résume sous un même terme (*ikajuqtuq*) le fait de partager la nourriture, du matériel, des connaissances et des services.

Les pages suivantes s'engagent ainsi sur cette voie en accueillant la variété des pratiques égalitaires inuites et en les observant sous l'angle d'un « système de prestations totales » (Mauss 2003 [1923-1924] : 151), dont Mauss a établi les points cardinaux :

> De plus, ce qu'ils échangent [dans les sociétés de type archaïque], ce n'est pas exclusivement des biens et des richesses, des meubles et des immeubles, des choses utiles économiquement. Ce sont avant tout des politesses, des festins, des rites, des services militaires, des femmes, des enfants, des danses, des fêtes, des foires dont le marché n'est qu'un des moments et où la circulation des richesses n'est qu'un des termes d'un contrat beaucoup plus général et beaucoup plus permanent. (Mauss 2003 [1923-1924] : 151)

Ce chapitre vérifie l'étendue de ces pratiques égalitaires au niveau local, dans les villages du Nunavik aujourd'hui. Mon but, ici, n'est pas de fournir une analyse du partage et de la circulation des différents biens chez les Inuits puisque, nous le rappelons, les anthropologues l'ont déjà fait pour les biens alimentaires et matériels notamment. De plus, mes données n'ont pas été recueillies en ce sens. L'objectif, ici, est plutôt de fournir une lecture générale des formes que prend cette entraide. Il s'agit en fait de changer d'échelle par rapport aux études déjà réalisées, non pas cette fois en scrutant de plus près les éléments, mais en les analysant d'un peu plus loin[5]. C'est à cette condition qu'il devient possible de révéler la présence et la nature du lien politique qui sous-tend ces pratiques.

AIDER CEUX QUI SONT PRIVÉS DE NOURRITURE

> *« […] ils leur demandaient d'aider leurs compagnons.*
> *Ceux qui n'ont pas de ressources ou […] ceux qui sont privés de nourriture. »*
> *(Qumaq 1988 : 10)*

Des pratiques complexes et déjà bien décrites

Forme de coopération la plus documentée chez les Inuits, l'entraide alimentaire est documentée depuis que les voyageurs en provenance de l'Europe décrivent les coutumes des peuples arctiques. Les explorateurs et ethnographes du XIX^e^ siècle et du début du XX^e^ siècle ont souvent noté l'attention que les Inuits portaient au partage de la nourriture issue de la chasse ou de la pêche[6]. Les anthropologues de la seconde moitié du XX^e^ siècle ont quant à eux bien décrit et révélé les mécanismes d'un tel système, notamment la découpe et le partage des grands animaux marins[7]. De

5. C'est ce mouvement de réduction d'échelle que Maurice Godelier adopte dans son analyse sur les *great men* (1996 : 253-290), ce qui lui permet de montrer que la figure du *big man* n'est qu'une variation des figures de *great men* et non pas un modèle type.
6. Lyon (1824 : 301) ; Peary (1898 : 493) ; Boas (1901 : 116) ; Stefansson (1913b : 176-177) ; Jenness (1922 : 87) ; Rasmussen (1932 : 106-107).
7. Van de Velde (1956a et b), Damas (1972a), Wenzel (1995), Kishigami (2004) pour

manière générale, la distribution des ressources alimentaires est une pratique courante au cours du XX[e] siècle dans toutes les régions polaires : chez les Yupiit et les Iñupiat de l'Alaska (Fienup-Riordan 1983 ; Bodenhorn 1988, 1989), chez les Inuits de l'Arctique central canadien (Damas 1972a ; Wenzel 1995, 2000), chez les Inuits du Nunavik (Turner 1979 [1894] : 233 ; Saladin d'Anglure 1967 ; Kishigami 2004 ; Gombay 2010), chez les Inuits du Groenland (Nuttall 1991). Mais, comme dans les autres aires culturelles, l'une des tendances de ces travaux est d'analyser les logiques économiques qui sous-tendent ces pratiques de partage alimentaire. Les auteurs ont remis en question le concept de réciprocité généralisée, tel que Sahlins l'a défini (1972), afin de vérifier s'il reflétait la nature des pratiques inuites[8]. Ils ont expliqué que chez les populations de chasseurs-cueilleurs, le partage alimentaire ne passe pas seulement par l'échange, mais également par la redistribution et le don. Ainsi, Kishigami (2004) propose une nouvelle typologie du partage alimentaire au Nunavik en distinguant le don, l'échange et la redistribution, d'une part, et en distinguant le partage basé sur des règles, le partage volontaire et la demande de partage. Cela le mène à proposer neuf types de partage offrant la possibilité de mener des analyses approfondies de cette pratique et de les comparer avec d'autres régions.

Les pratiques de partage alimentaire varient d'une région à l'autre, voire d'un camp à l'autre. Burch note, par exemple, que l'avarice était de mise chez les Inuits de l'Alaska au XIX[e] siècle, région où les groupes inuits étaient plus populeux (Burch 1988 : 109). Emile Imaruittuq, un aîné d'Iglulik (Nunavut), insiste même sur la variation des pratiques de distribution alimentaire d'un camp à l'autre (Oosten, Laugrand et Rasing 2001 : 134). Certains auteurs ont également montré comment ces pratiques de partage de nourriture se transformaient au cours du siècle dernier, notamment avec l'introduction de l'économie monétaire, des emplois salariés et des marchandises en provenance du Sud, sans pour autant décliner (Kishigami 2000).

Dans la plupart des communautés du Nunavik, les pratiques de partage alimentaire sont encore très importantes aujourd'hui. La majeure partie des activités cynégétiques se fait cependant plutôt individuellement.

---

l'Arctique canadien ; Bodenhorn (1989, 2000) pour l'Alaska ; Nuttall (1991) pour le Groenland.

8. Sous l'impulsion de la critique que Woodburn (1982) adresse à ce concept – considérant que le fait de donner de la nourriture est obligatoire dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs et que cet acte est indépendant du droit d'en recevoir –, plusieurs anthropologues ont cherché à mieux saisir la nature du partage alimentaire chez les Inuits.

Et même si deux chasseurs décident de partir chasser ensemble, ils disposeront individuellement des produits de leur chasse. Pour ces activités, les chasseurs décident selon leur bon vouloir s'ils gardent les prises pour leur consommation personnelle ou s'ils en distribuent à leur entourage selon des liens de solidarité bien précis qui reflètent souvent les relations de parenté. Cependant, dans le cas où un chasseur a profité des équipements de chasse de son partenaire, une partie des prises est souvent remise à celui qui possède le matériel. Les morceaux qu'on partage au retour de chasse avec des parents ou des amis sont, la plupart du temps, laissés à même le *tursuuk*, dans l'entrée de la maison. Ceux qui reçoivent ces parts ne savent pas toujours de qui elles proviennent quand ils les découvrent. J'ai demandé à plusieurs reprises dans les maisons où j'ai séjourné de qui venaient les pièces de gibier ou les poissons déposés dans l'entrée. Mes interlocuteurs me répondaient souvent qu'ils ne connaissaient pas l'identité du donneur et, à l'indifférence qui s'affichait sur leur visage, je comprenais que ça n'avait pas toujours d'importance. Cette primauté du don et de la redistribution (plutôt que de l'échange direct entre deux personnes) au Nunavik serait directement liée à l'influence toujours forte des liens de parenté dans l'organisation sociopolitique (Kishigami 2004 : 354).

À Ivujivik, pour la chasse collective, au moins la chasse au bélouga, des règles de partage sont encore bien définies et les aînés veillent, lors de la découpe de l'animal, à ce qu'elles soient bien respectées[9]. Adamie Qalingo, un Ivujivimmiuq, explique que, lors d'une chasse au bélouga (*qilalugaq*), celui qui a tué l'animal possède un certain pouvoir décisionnel quant au partage de l'animal. Il lui revient par exemple de décider à quel endroit couper la queue du bélouga, *amirquq* et *sarpik*, ou les nageoires, *taliruuk*, parts qui seront donc plus ou moins grosses selon sa générosité et qui sont destinées à sa femme et aux proches de celle-ci, ainsi qu'aux aînées du village. Celles-ci font généralement un festin ensemble avec ces morceaux[10]. Quant au reste du bélouga, il est séparé en autant de morceaux qu'il y a de maisons dans le village. Chacune reçoit donc une part égale de viande, de graisse et de *mattaq* (peau).

9. Kishigami note qu'à Akulivik, le village le plus proche d'Ivujivik, les règles de découpe du bélouga n'existent plus (Kishigami 2004 : 349).
10. Marie-Françoise Guédon, dans sa monographie sur Ivujivik, fait référence également à ces festins communautaires réservés aux femmes. Elle écrit que la partie caudale du bélouga est réservée à la femme du chasseur qui a tué l'animal, qui invitera toutes les « maîtresses de maison » à un repas collectif dans les jours qui suivent (Guédon 1967 : 200). Graburn y fait aussi référence pour Salluit (1969b : 69).

Illustration 4 : Découpe du bélouga (Ivujivik, mai 2009).

Toute nourriture est un bien collectif

L'importance de partager la nourriture est omniprésente dans le discours des Nunavimmiut aujourd'hui. Ce discours est tenu par les aînés qui ont appris à partager dès leur plus jeune âge :

> C'est comme ça que nous faisions dès que quelqu'un ramenait du gibier, et pas seulement du phoque. Nous mettions toujours un peu de côté pour les autres. Et dès que des gens étaient affamés, ceux qui rentraient victorieux de la chasse allaient leur apporter un peu de leurs prises. C'était toujours ainsi, ils leur apportaient un peu de leur nourriture. (Saviarjuk Usuarjuk, Ivujivik, 12 août 2009)

Siaja Anirniq Qalingo se souvient qu'autrefois, lorsqu'un chasseur revenait du magasin de la Compagnie de la Baie d'Hudson avec quelques provisions qu'il avait pu échanger contre des fourrures qu'il avait trappées, il les partageait avec tout le monde[11]. Ce discours est également relayé chez les jeunes qui souhaitent transmettre encore aujourd'hui ces valeurs :

> Since we are young, we are taught to share equally or for example if I go out hunting and if I catch something and the other person doesn't, we encourage to give away to the person who didn't catch. […] if [my mother] knows that

11. ICA, Sarah Anirniq Qalingo, Oral History Project, Ivujivik (3 et 4 juillet 1985).

somebody needs food, she gives away but it is usually when we go out, we share with the people that we are with. But if we cut enough, we share with other people if we know that there is a house that doesn't have much, we give them some food. (Lucassie, Ivujivik, 4 mai 2010)

Illustration 5 : Préparation du *misiraq* (graisse de bélouga rancie).

Depuis leur plus jeune âge, les enfants sont ainsi encouragés à partager leur nourriture avec ceux qui les entourent. Cet apprentissage est particulièrement manifeste dans le cadre d'un rituel de la première fois (*pijariurniq*), au cours duquel les jeunes garçons doivent donner à l'accoucheuse qui les a mis au monde leur première prise (Saladin d'Anglure 2000 ; Pernet 2014). Ce type de rituel est encore très présent aujourd'hui, au Nunavik, dans les communautés. Les personnes radines sont moquées et un certain nombre de croyances bannissent ces comportements[12]. Les Nunavimmiut expliquent que tout le monde peut venir chez eux demander de la nourriture, et qu'eux-mêmes peuvent en demander à tout le monde. Même si, dans les faits, ce sont surtout les réseaux de solidarité qui fonctionnent et que le partage se fait principalement entre les membres d'une même famille, il reste que dans le discours, les biens alimentaires sont des biens collectifs. Dans les différentes maisons où j'ai résidé (à Kuujjuaq, à Ivujivik et à Puvirnituq), j'ai toujours pris soin, en plus de payer un loyer (qui comprenait la nourriture), de faire régulièrement de petites courses que je rapportais à la maison. J'avais l'impression de participer un peu, moi aussi, au fait de remplir les placards de la cuisine, à défaut de remplir le congélateur. À partir du moment où je posais la nourriture dans la cuisine, elle ne m'appartenait plus en propre, elle devenait une propriété du groupe, ce qui ne manqua pas de m'étonner au départ. Mon geste était considéré comme un don. Cette différence de perspective quant à la propriété des produits alimentaires est souvent à l'origine d'incompréhensions entre les *Qallunaat* et les Inuits. Les premiers se sentent facilement « pillés » lorsqu'ils se retrouvent dans une telle situation, et les seconds trouvent les premiers individualistes et radins (*minnitujuq* : quelqu'un qui refuse de prêter ses affaires ou qui les garde jalousement pour lui).

Les produits alimentaires achetés au magasin entrent également dans le partage alimentaire (Kishigami 2004 : 352)[13]. J'ai observé à Ivujivik comme à Puvirnituq que ce ne sont pas uniquement des morceaux de viande ou des poissons qui sont laissés dans le *tursuuk* (porche d'entrée), mais parfois des sacs de provisions provenant directement du magasin. Ces pratiques concernent même d'autres sortes de produits, comme du sham-

12. Au Nunavut, dans la région d'Igloolik, les Inuits pensent qu'une personne radine n'aura pas de succès à la chasse (Oosten, Laugrand et Rasing 2001 : 136).

13. La même observation est faite à Clyde River (Nunavut), où Wenzel a affirmé que le système de partage de nourriture peut s'étendre à des produits en provenance du Sud, comme la farine, le thé et le sucre (Wenzel 1991 : 50-51). Il cite Brody, qui écrit que ces produits sont aujourd'hui considérés à Clyde River comme de la nourriture inuite (Brody 1975, *The People's Land : Eskimos, Whites and the Eastern Arctic*. New York, Penguin).

poing, du papier hygiénique, etc., des produits qui coûtent relativement cher dans le Nord. Il faut néanmoins noter une petite exception. Quelques produits, comme les canettes de Coca-Cola, les sachets individuels de chips ou de bonbons ainsi que l'alcool et la drogue sont souvent jalousement gardés pour la consommation individuelle. L'emprunt ou le vol de ces produits est souvent l'objet de vives disputes. Selon un informateur, les fournisseurs de drogue qui sont localisés dans les métropoles du Sud donnent aux revendeurs inuits une petite quantité de cette substance pour leur consommation personnelle. Le revendeur décide alors de la vendre ou de la partager. Cette petite quantité est souvent l'objet d'un partage au sein du réseau familial ou d'échange direct avec d'autres personnes contre tout type de service. Un revendeur de drogue ou d'alcool qui vend trop cher ses produits, ou qui ne partage pas avec son entourage proche, risque d'ailleurs de se faire dénoncer à la police. La pérennité d'un revendeur de drogue au Nunavik tient en effet grandement à sa capacité à en distribuer gratuitement autour de lui.

L'entraide alimentaire s'opère également aujourd'hui par le biais des institutions. Au niveau local, les coopératives organisent régulièrement des collectes de nourriture pour ceux qui en ont besoin, les différentes églises mettent en place des campagnes de dons de nourriture et de vêtements dans les villages. Des personnes ouvrent de petites épiceries, parfois clandestines, dans le but de donner accès à des produits en dehors des heures d'ouverture des magasins. Il s'agit souvent de personnes qui possèdent d'ailleurs un statut important dans le village (Charlie Arngak à Kangiqsujuaq ; Mark Kadjulik à Salluit). Si ces épiceries génèrent de l'argent pour leur propriétaire, elles sont aussi ouvertes dans l'intention d'aider la communauté. Dans chaque village du Nunavik, le Hunter Support Program (HSP)[14] finance des expéditions de chasse et achète parfois à certains chasseurs le résultat de leur chasse pour le mettre à disposition de tous gratuitement. Chacun peut alors se servir en tout temps dans le congélateur municipal. Kishigami a été le premier à relever l'importance du HSP dans la circulation des produits alimentaires[15]. Si, dans certains

14. Le Hunter Support Program (HSP), ou plus exactement le Hunting Fishing and Trapping Support Program, est un programme administré par l'Administration régionale Kativik, qui a été instauré au début des années 1980. Il s'agit en fait d'un chapitre de la section 29 de la *Convention de la baie James et du Nord québécois* (CBJNQ) qui a été renégocié, car il ne satisfaisait pas les Inuits. Il a abouti à un nouveau texte : *Act Respecting the Support Program for Inuit Beneficiaries of the James Bay and Northern Québec Agreement for their Hunting, Fishing and Trapping Activities*. Il vise à encourager localement la chasse et la couture dans une optique d'autosubsistance.
15. C'est l'objet de son article publié en 2000. Voir également Gombay (2010 : 116-127).

villages comme Inukjuak ou Kangiqsujuaq, les Inuits sont fiers de dire qu'un congélateur municipal offre du gibier ou du poisson aux nécessiteux, dans d'autres villages, cette initiative est interprétée différemment. À Ivujivik, où le congélateur municipal est très petit comparé à celui d'autres villages, les habitants critiquent vivement l'idée que les chasseurs soient payés pour approvisionner le congélateur. Ils considèrent ainsi que ce n'est pas de l'échange tel qu'ils l'ont toujours fait, mais du commerce. Mais les choses semblent changer dans ce village où, lors de mon dernier passage en 2012, j'ai observé que le congélateur avait été rénové afin de le rendre plus fonctionnel. L'usage du congélateur n'altère pas pour autant les pratiques de partage (Kishigami 2000 ; Gombay 2010). Ainsi, à Puvirnituq, certains chasseurs vendent une partie de leurs prises et en réservent une autre pour leur consommation personnelle et pour le partage (Gombay 2010 : 120, 140).

L'entraide alimentaire ne se limite pas aux échanges entre personnes de la même famille ou du même village. Elisapie Inukpuk, Daniellie Weetaluktuk et Josephie Nalukturuk, trois aînés d'Inukjuak, se souviennent que, lorsqu'ils étaient jeunes et qu'ils rendaient visite aux personnes d'un autre camp, ils emportaient toujours en guise de présent des petites poches dans lesquelles ils avaient mis auparavant de la farine et du sucre séparés par quelques sachets de thé (Inukjuak, mars 2011). Taamusi Qumaq, dans sa biographie, raconte :

> Un caribou abattu était partagé entre tous les campements des environs. Si quelqu'un en entendait parler, il partait en chercher une part pour sa famille ; sinon, ceux qui avaient abattu la bête en envoyaient aux gens dans le besoin. Les Inuit partageaient la nourriture dans ces temps-là. La loi inuit, que nous tenions de nos ancêtres, était de s'aider les uns les autres. (Qumaq 2010 : 60)

Des produits de la chasse ou de la pêche circulent d'un village à l'autre : Siasi, qui vit à Ivujivik, reçoit régulièrement des colis en provenance de Puvirnituq, où vit l'un de ses fils qui chasse régulièrement, et elle y envoie elle-même des produits qui y sont plus rares, comme des œufs d'*appaq* (guillemot) [16]. Cette circulation se fait également du nord vers le sud du Canada : de nombreuses familles ont des parents vivant à Ottawa, Montréal ou Québec et préparent souvent des colis chargés de viande de caribou ou de poisson ; ces colis sont remis à des proches qui prennent l'avion et descendent vers le sud. Le Hunter Support Program permet aussi l'entraide entre les différents villages. Lorsque l'un d'entre eux manque de gibier, comme du bélouga ou du caribou, il peut demander à d'autres villages

16. Cette habitude de partager la nourriture avec des parents vivants dans des villages plus éloignés n'est pas nouvelle. Elle a été signalée par Damas (1963 : 148).

ayant des surplus de lui en vendre. Au cours de l'été 2011, les responsables du congélateur municipal de Kangiqsujuaq ont dû fermer les portes de ce dernier pour mettre de côté du *mattaq* (peau de bélouga) qu'ils vendaient à la municipalité de Kangiqsualujjuaq.

Les débats contemporains sur l'inégalité de l'accès aux ressources alimentaires

Si, en surface, l'entraide est une évidence, tout paraît plus compliqué lorsque l'on observe ce qui se passe dans les villages. Considérer les ressources alimentaires comme des biens collectifs n'est pas sans poser problème aujourd'hui. Cette obligation de partager est parfois vécue comme un poids. Des aînés m'ont par exemple confié leur difficulté à voir leurs placards sans cesse dévalisés par leurs enfants et leurs petits-enfants, toujours de plus en plus nombreux. À tel point que, dans des maisons moins riches, les placards de la cuisine sont volontairement vides. Pour ne pas être dévalisé, il ne faut rien avoir. Certes, une cuisine démunie en produits alimentaires provenant du magasin cache parfois un congélateur plein de gibier ou un réseau de solidarité solide qui permet aux personnes d'être approvisionnées régulièrement. Mais des aînés confient qu'ils n'ont pas d'autre choix que de cacher des produits. Les jeunes qui n'ont pas de travail, et qui ne sont pas détenteur ou producteur d'une certaine richesse dont la communauté pourrait jouir, sont considérés comme ne prenant pas leurs responsabilités envers la société (Kishigami 2000 : 185).

D'une manière générale, les pratiques de partage de la nourriture sont porteuses de nombreuses inégalités. Ce phénomène n'est pas nouveau, et il a pu être observé dans d'autres régions de l'Arctique[17]. Alors que le partage des gros animaux marins se faisait auparavant entre quelques familles selon des règles particulières, il doit maintenant se faire au sein de villages qui peuvent atteindre plus de 1000 habitants. De plus, un système de quotas par village empêche les Nunavimmiut de chasser à leur guise. Ces nouvelles conditions engendrent de nombreux débats sur l'égalité de l'accès à la nourriture. Adamie Qalingo explique qu'il ne voit plus l'égalité telle qu'elle se pratiquait lorsqu'il était jeune :

> You won't see equality now like I witnessed as a youth in the late 50's and early 60's. One apple was cut up into 6 equal pieces for 6 Inuit, both old and young alike. A cup full of tea was passed around among the children, to be shared. One child sipped the cup and passed it to the next child. It went around in a "circle" until it was gone. A *panirtitaq* (bannock) was cut up into

17. Stefansson (1919 : 60) ; Van de Velde (1956a : 13-14) ; Birket-Smith (1959 : 146) ; Burch (1988 : 102).

> equal pieces with an *ulu*. It didn't matter who the people were – sharing was sharing. The seals were cut up according to custom. All the time, it had to be shared among those who were at the floe edge. Each man got his share – no matter who he was. It was understood that sharing (equality) was the norm. I tend to do it, even now. (Adamie Qalingo, communication personnelle)

Partager ses ressources alimentaires est une norme sociale très forte, mais qu'il est parfois difficile de respecter, surtout dans le contexte de grandes communautés.

Illustration 6 : Après avoir collaboré à la récolte d'œufs d'*appait*, ces hommes se les répartissent. Parfois, les chasseurs sont envoyés par la municipalité pour recueillir des œufs pour tous les habitants du village. Dans ce cas, il faut faire autant de lots qu'il y a de maisons dans le village. (Ivujivik, juin 2009)

L'un des points de discorde les plus forts est celui du partage des gros mammifères marins, particulièrement le bélouga. Adamie Qalingo en explique l'enjeu :

> It is a very sensitive topic, especially in the belouga, more than any other animals because it is so rare to get one. You can not please everybody, so you get a lot of resistance or argument. There is really no equality even though that is the way you wish it could be but some people actually get more than others. If you have one woman in one house, she is getting the same size [of *mattaq*] as a family of thirteen. And the piece is the same size. But you see what I mean. There is that element to it now whereas the argument never

> used to exist, now there are starting to debate that system now. And it is hard to arrive to a solution. (Adamie Qalingo, Ivujivik, 3 août 2009)

Le *mattaq* est en effet un bien de consommation très précieux. Des communautés, comme celle d'Ivujivik, ont la chance d'être une zone où les bélougas sont nombreux[18]. Dans d'autres communautés où le quota est plus bas, les Inuits développent des stratégies pour avoir accès plus facilement à cet animal convoité. À Kangiqsujuaq, un village de plus de 800 habitants, par exemple, pour échapper à la pression du partage du bélouga au village, de nombreuses personnes construisent des abris à Akulivik, un camp de chasse situé un peu plus loin de la communauté, où ils ne sont plus contraints de partager l'animal tué :

> Maintenant, le partage se fait là-bas. On a des camps, donc on peut faire sécher notre baleine là-bas, on peut faire sécher la viande de baleine là-bas pour en faire du *nikku* [viande séchée], et quand on revient dans la communauté, ce n'est pas écrit sur le front qu'on a eu une baleine. Aujourd'hui, de plus en plus de gens ont des congélateurs, donc ils vont congeler leur nourriture. Et on tend même à cacher des prises. C'est malheureux, mais… […] Les villages grossissent, la viande chassée diminue, donc le partage n'est plus ce qu'il était. Ça crée des divisions dans la communauté. (Jean, Kangiqsujuaq, 27 juillet 2011)

Cette situation engendre une pratique assez nouvelle chez les Nunavimmiut : certains se mettent à vendre, à un prix relativement fort, leur part de *mattaq* à d'autres familles ou dans d'autres communautés moins bien pourvues en bélouga. Cette pratique choque la majorité des Inuits et elle est vivement critiquée lors de discussions à la radio locale par exemple, mais elle subsiste néanmoins. Par contre, la question de la vente de la nourriture locale n'est pas seulement liée au *mattaq*. Certains Inuits vendent, au lieu de donner, le produit de leur chasse, ce qui leur permet d'obtenir de l'argent. Cette pratique se fait principalement en dehors de leur réseau de parenté, et plutôt en direction des *Qallunaat* ou bien du Hunter Support Program, et elle n'est pas toujours bien vue. Si certains défendent cette pratique comme étant le moyen d'accéder à de l'argent, d'autres le critiquent, expliquant qu'elle altère le partage de la nourriture et par là l'une des pratiques culturelles fondamentales des Inuits[19].

---

18. Pour la saison de pêche 2011, le quota pour un village de 350 personnes comme Ivujivik est de 25 bélougas, alors qu'il est de 30 pour une communauté beaucoup plus grosse comme Puvirnituq, qui compte plus de 1 200 habitants (annonce entendue à la radio Tarqamiut Nipingat Inc., décembre 2010).
19. Pour une analyse détaillée sur la façon dont les habitants de Puvirnituq perçoivent l'introduction du Hunter Support Program dans leur communauté, voire Gombay (2010 : 116-127).

Plusieurs tentatives de commercialisation et d'exportation des produits de la chasse ont été effectuées au Nunavik, notamment pour l'omble arctique et le caribou. Des entreprises de pêche commerciale se sont montées dans plusieurs villages. De son côté, la société Makivik a tenté de lancer un programme de commerce entre les communautés. Mais ces programmes ont eu du mal à faire face aux régulations fédérales liées à la vente de gibier, ainsi qu'aux importants coûts de transport. De plus, les chasseurs avaient du mal à fournir le marché tant ils étaient tenus par l'obligation morale de redistribuer leurs prises à la communauté (Gombay 2010 : 91-92).

AIDER CEUX QUI N'ONT PAS DE RESSOURCES

> *« […] ils leur demandaient d'aider leurs compagnons. Ceux qui n'ont pas de ressources ou de moyens de se déplacer, ceux qui sont privés de l'aide des chiens, de qajait, de traîneaux […]. » (Qumaq 1988 : 10)*

Si la littérature ethnographique du début du XX^e^ siècle regorge d'informations sur la culture matérielle des Inuits, il existe peu de traces sur l'entraide matérielle. L'entraide matérielle a principalement fait l'objet d'analyses au sein de travaux portant sur le partage de la nourriture au Nunavut (Wenzel 1995 : 50-51 ; 2000), les activités de chasse et de pêche ou encore sur la notion de propriété en Alaska (Burch 1988). Dans son article, Burch repère des « degrés de propriété » : certains objets sont possédés en propre, d'autres par le couple, d'autres encore sont partagés exclusivement avec les membres d'une famille domestique, d'une famille étendue, tandis que d'autres le sont avec tout le groupe. L'entraide matérielle prend donc des configurations différentes en fonction de la nature du matériel concerné, mais aussi en fonction de la nature de la relation qui unit deux personnes ou deux groupes de personnes. Il faut noter que l'aide matérielle peut consister à prêter un objet ou encore à prêter assistance (prêter son véhicule à celui qui en a besoin ou offrir le transport). Les auteurs qui se sont penchés sur l'étude de la propriété chez les Inuits (Dowling 1968 ; Burch 1988) montrent que le partage des biens matériels n'est pas aussi évident qu'on le pense. Il serait en effet abusif de dire que tout appartient à tout le monde, car il y a des « degrés de propriété ». Les biens d'un individu sont accessibles aux autres en fonction de leur proximité relationnelle. Dorais parle, de son côté, de « services domestiques », et il inclut à la fois le prêt ou le don d'objets domestiques et l'aide manuelle. Il écrit qu'au cours des années 1960, la majeure partie de ces services

domestiques se rendaient principalement au sein du groupe parental (Dorais 1984c : 129-130).

L'importance sociale de posséder du matériel et l'obligation de prêter

Ce qui paraît incroyable lorsque l'on séjourne au Nunavik, c'est de voir le nombre impressionnant de véhicules de toutes sortes dans de si petits villages : trottinettes, vélos, scooters, motocyclettes, voitures, quatre-roues, motoneiges et désormais poussettes sillonnent, à longueur de journée, les quelques rues. Tant et si bien que la pollution sonore a obligé certains villages à édicter des règlements municipaux imposant un couvre-feu. Les personnes qui travaillaient au Nunavik dans les années 1960 se souviennent qu'à l'époque où il n'y avait presque pas d'engins à moteur, les villages, alors en pleine éclosion, étaient surpeuplés de chiens, si bien qu'on comptait souvent plus de chiens que d'habitants. Les moyens de locomotion sont très importants pour les Inuits, un peuple anciennement semi-nomade dont la survie dépendait de sa capacité à suivre le gibier. La possession d'un traîneau, d'un attelage ou encore d'une embarcation était vitale et considérée comme une grande richesse. Dans les villages du Nunavik, posséder du matériel investit le propriétaire d'une importance sociale, et les Inuits n'hésitent pas à afficher cette richesse. Les familles aisées se repèrent vite à l'accumulation de moyens de transport devant leur maison. Aujourd'hui, presque chaque enfant a son vélo, les adolescents les plus gâtés ont un scooter, voire une motocyclette. Elisapie se souvient que, lorsqu'elle était plus jeune, elle a été la première à avoir un scooter à Ivujivik, une possession qui a fait bien des envieux. Elle a vite été imitée par sa cousine, puis par d'autres jeunes du village dont les parents avaient les moyens financiers pour faire un tel achat. Chaque famille qui en a les moyens possède un quatre-roues, une motoneige et éventuellement un bateau. L'engouement pour la voiture est aujourd'hui flagrant puisque, chaque été, de nouvelles voitures arrivent par cargo dans les petits villages.

Avoir un moyen de locomotion est en effet considéré comme un signe d'autonomie individuelle et la condition pour devenir un homme ou une femme et fonder une famille. Dans sa biographie, Taamusi Qumaq écrit : « En 1939, je suis devenu indépendant. J'avais mon propre *qajaq* [kayak] dont je me servais chaque été. J'avais un attelage et un *qamutiik* [traîneau]. » (Qumaq 2010 : 62). Saladin d'Anglure rapporte qu'auparavant, l'obtention d'un *qajaq* marquait la fin de l'adolescence (Saladin d'Anglure 2000 : 29). Si les hommes cherchaient à prendre une femme avant de posséder un tel bien, ils étaient ridiculisés. On leur disait alors qu'ils avaient

ce *qajaq* pour épouse, et donc implicitement qu'ils faisaient le choix d'une relation sexuelle et conjugale hors de la norme. Le fait d'être démuni de moyen de transport peut en effet être mal vécu. Qulliq, une jeune fille dans le début de la vingtaine, m'explique qu'elle ne peut plus, à son âge, demander à ses parents de lui acheter un vélo. Elle doit se le procurer par elle-même. En revanche, sa petite sœur de onze ans pourrait en réclamer un. En demandant à Qulliq pourquoi elle n'a pas de motoneige ou de voiture, celle-ci s'impatiente devant mes questions et me demande de changer de sujet (Kangiqsujuaq, 24 juin 2011). J'ai compris par la suite que ce sujet l'embarrassait, puisque je lui renvoyais le fait qu'elle ne pouvait pas se procurer par elle-même de moyen de locomotion.

L'entraide matérielle s'avérait autrefois vitale et reste aujourd'hui très importante. Taamusi Qumaq considère le prêt de biens matériels comme essentiel à la vie sociale. J'ai constaté ces relations d'entraide car j'étais moi-même démunie et dépendais, à bien des égards, des autres, notamment en ce qui concerne le transport. Les moyens de locomotion sont considérés comme des biens familiaux, même s'il y a toujours une personne désignée comme étant le propriétaire (qui veillera d'ailleurs souvent sur les clés du véhicule). Les villages du Nunavik sont relativement petits (de 300 à 2 500 habitants), et les maisons sont regroupées de telle sorte qu'un trajet à l'intérieur des villages ne prend souvent pas plus de 15 minutes à pied. Or il est très fréquent de se faire offrir le transport par une personne en motoneige, en scooter ou en voiture.

La plupart du temps, le prêt de matériel ou l'assistance matérielle se fait à l'intérieur de réseaux bien précis. C'est surtout la position dans la parenté qui engendre une obligation de prêter[20]. En théorie, les plus jeunes (fils ou fille, jeune frère ou jeune sœur, neveu ou nièce, petit-fils ou petite-fille) doivent prêter et n'ont pas le droit de refuser à leurs aînés. Les parents plus âgés (grands-parents, parents, oncles et tantes ou cousins plus âgés) peuvent refuser de rendre le service. Lorsque l'emprunteur et le prêteur sont des parents éloignés, l'obligation est moins forte, mais là encore elle suit le même principe. Dans le cas où les deux personnes sont de la même génération ou du même âge, la contrainte disparaît et laisse place à une entraide mutuelle et plus égalitaire.

Cette importance de s'entraider matériellement se lit également au niveau de l'organisation communautaire et municipale. Ceux qui possèdent des moyens de locomotion ont également la possibilité d'offrir le transport ou de prêter de l'équipement à leurs proches. Mais certains

20. Mes observations vont dans le sens de l'analyse Damas sur l'échange des équipements de chasse (Damas 1972b).

offrent aussi depuis peu la possibilité de louer leur matériel. Quelques familles disposent ainsi d'un « parc » de véhicules qu'elles choisissent ponctuellement de rendre disponibles, en location, à l'ensemble du village ; un moyen également de se faire un peu d'argent. Il s'agit là d'une pratique qui tend à se développer au Nunavik. Les membres de familles riches peuvent également s'associer pour acheter du gros matériel comme des bateaux. Dans ce cas, l'obligation de rendre à la communauté est importante : la pêche est redistribuée. Aliva Tulugak, à Puvirnituq, explique :

> We have a family boat. It is a 45 foot long. Our first one was an old wooden one from 1984. But in 2002 we change that to the last one.
>
> *It belongs to your family ?*
>
> Yes, me, my brothers, our wives and some of our uncles and aunts made the investment in it too. But it was mostly under my name to get a loan. But since my father, whatever load that you bring back, whether it is walrus or *mattaq* of the whale, you never sale it but share your catch with everybody.
>
> *Mainly with your family ?*
>
> With the all community. […] Our family work together like a cooperative. […] It was based on Inuit way of sharing the catch so every time those boats came back, there was a big community feast. Everybody was invited. That was when we had joy in the community. It was better than Christmas when the boat came back with a successful hunt. (Aliva Tulugak, Puvirnituq, 8 avril 2010)

L'entraide matérielle est même aujourd'hui institutionnalisée. Les nombreux organismes inuits qui ont des bureaux dans les villages, comme Makivik, la Commission scolaire Kativik, l'Administration régionale Kativik, la coopérative ou bien d'autres organismes fournissent à leurs employés principaux un véhicule de fonction. Les municipalités possèdent elles aussi de nombreux véhicules qu'elles laissent à leurs employés pour leurs besoins personnels. Elles mettent également à la disposition des aînés un minibus qu'ils peuvent utiliser gratuitement pour se déplacer dans le village. Ce camion porte le nom de *Usijiit*, qui signifie le véhicule, et il est conduit par un employé de la municipalité. Les aînés n'ont qu'à appeler le conducteur pour que celui-ci vienne les chercher. L'usage de ce minibus est strictement réservé aux aînés de plus de soixante ans. Dans la plupart des villages, les aînés bénéficient également d'un canot qu'ils peuvent utiliser à leur gré. Le Hunter Support Program (HSP) fournit lui aussi de l'assistance matérielle et financière aux bénéficiaires de la *Convention de la baie James et du Nord québécois* qui sont démunies. Le HSP revend par exemple à moindre coût du matériel de chasse ou de couture (traîneaux, harpons, couteaux, munitions, fourrures, cuir, etc.) et propose des rabais de 35 à

50 %[21] sur l'essence. Il achète en outre des produits manufacturés par les Inuits du village, tels que des *pualuit* (mitaines), *atigiit* (parkas), *nasait* (bonnets), *uluit* et *saviit* (couteaux) qu'il revend par la suite. L'entraide est donc un aspect central dans l'organisation locale du HSP. Cette volonté d'aider les gens n'apparaît cependant pas comme telle dans le texte de loi voté en 1983 : « The objectives of the program shall be to favour, encourage and perpetuate the hunting, fishing and trapping activities of the beneficiaries as a way of life and to guarantee to the Inuit communities a supply of the produce from such activities[22]. » Ainsi, le but de ce programme est d'encourager la chasse et l'autosubsistance des Nunavimmiut, de dynamiser l'économie locale afin de minimiser les besoins de transferts financiers en provenance du Sud. Michael Barrett, l'un des négociateurs de cette loi pour la partie inuite, explique ceci :

> La chose importante, c'était de donner aux communautés les moyens d'avoir des financements pour les activités et de ne pas demander au gouvernement pour aller chasser dans une direction ou acheter du matériel, faire du sauvetage, engager du monde, acheter de la viande et faire de la transformation. (Michael Barrett, Kuujjuaq, 1er septembre 2008)

Localement, cette loi est cependant réinterprétée très différemment et prend tout son sens dans une rhétorique de l'entraide. Dans le discours des Nunavimmiut, la mission du HSP revient plutôt à fournir des équipements essentiels à la vie dans l'Arctique à ceux qui sont démunis de moyen de transport, de matériel, de relations sociales, de travail, d'argent. À Kangiqsujuaq, le HSP met également à disposition des chasseurs des véhicules de transport : deux motoneiges ; un bateau consacré aux opérations de sauvetage (*search and rescue boat*) ; un canot ; et un chalutier qui permet durant l'été d'organiser de grosses sorties de pêche dont toute la communauté profite (baleines, coquilles Saint-Jacques, oursins, etc.). Les motoneiges sont avant tout destinées aux chasseurs dépourvus de moyen de transport ou dont le matériel est brisé : « It helps people who break down their skidoo. » (Kitty, Kangiqsujuaq, 11 juillet 2011). Ces motoneiges sont également mises à disposition des aînés lors des deux sorties de pêche annuelles que le HSP organise spécifiquement pour eux.

L'entraide matérielle s'observe même au niveau régional. Les bélougas ne fréquentent pas les eaux de tous les villages côtiers du Nunavik. Certains, comme Ivujivik, sont plus chanceux que d'autres. Ainsi, des municipalités peuvent décider d'organiser des sorties de pêche dans des villages voisins.

21. Rabais en vigueur à Kangiqsujuaq en juillet 2011.
22. *Act Respecting the Support Program for Inuit Beneficiaries of the James Bay and Northern Québec Agreement for their Hunting, Fishing and Trapping Activities.*

Il n'est pas rare par exemple de voir des chasseurs de Quaqtaq venir entreprendre des chasses au bélouga à Kangiqsujuaq. Dans ce cas, le HSP de Kangiqsujuaq tente d'accommoder au maximum les chasseurs du village voisin en leur prêtant du matériel. Les organisations régionales favorisent elles aussi le bien-être matériel des Inuits. L'Administration régionale Kativik a par exemple mis en place des programmes pour aider les personnes démunies à acquérir des moyens de locomotion.

Les tensions contemporaines liées à l'obligation de prêter

L'obligation de prêter du matériel se lit très fortement aujourd'hui dans les communautés. Elle apparaît notamment dans les discussions quotidiennes et elle peut être une source de conflits comme pour Alupa et Charlie, deux cousins dans la vingtaine, qui ont réglé leurs différends sur Facebook. Alupa souhaite partir chasser mais sa motoneige n'est pas en état de marche. Et sans motoneige, il ne peut pas se procurer de gibier. Il demande alors à son cousin Charlie, plus jeune d'une année, s'il peut emprunter le sien. Or Alupa pense que son cousin ne veut pas lui prêter sa motoneige, mais seulement la lui louer, et il lui reproche d'être cupide. Pour se défendre, Charlie n'hésite pas à lui rappeler sa situation de dépendance matérielle : « Are you angry because your hunting depends on me ? » lance-t-il à son cousin. Toute l'argumentation des deux cousins est basée sur la question de l'entraide. Alupa reproche vivement à son cousin de ne plus aider et de vouloir se faire de l'argent sur le dos des autres : « all u want is money now forgetting about helping others », lui lance-t-il. Quant à Charlie, qui souffrirait fortement s'il laissait penser qu'il n'aide pas les autres[23], il se défend en disant qu'il fait tout pour aider en prêtant ou en donnant des biens ou de l'argent :

> I am very angry at you right now, I have helped how ever I can and stuff and gave money. Now Alupa says all I want is money ? Fuck ! I work so hard to create jobs while you say bad things about me, it makes me feel that I should not care about trying to help. Why should I do it if someone will keep on thinking this way ?

Charlie finit par retourner le reproche à Alupa en lui disant que celui-ci ne lui a pas fourni d'aide (physique) lorsqu'il en avait besoin. La discussion animée des deux cousins laisse transparaître finalement très clairement cette obligation morale de l'entraide matérielle et la pression à laquelle les individus possédant ces ressources sont soumis.

23. Communication personnelle, Ivujivik, 8 juin 2010.

Même s'il répond à une norme sociale, l'acte de prêter n'est pas si évident. Les stratégies de contournement et les justifications pour se dérober à cette contrainte sont nombreuses. Le iPod, par exemple, est aujourd'hui un objet très convoité par les jeunes. Il est considéré comme un bien personnel par ceux qui le possèdent, mais ceux qui en sont dépourvus n'hésitent pas à emprunter subrepticement ceux de leurs frères, sœurs ou amis sans en demander forcément l'autorisation, en usant même de leur position d'ascendance ou de séniorité. C'est ce qu'a voulu éviter Jobie, un jeune trentenaire. Il vit chez sa mère et ne possède que peu de biens matériels, si ce n'est son iPod, qu'il conserve près de lui jalousement. Jobie a pu se le payer car il a trouvé une petite activité lucrative : il revend de la drogue. Plusieurs larcins l'ont mené à être condamné par la justice et à passer quelque temps en prison dans le Sud. À la veille de son départ, il cherche quelqu'un susceptible de conserver son précieux objet pendant son absence. C'est au policier du village que Jobie demande de veiller sur son iPod. Il sait que s'il le laisse dans sa chambre ou s'il le confie à l'un des membres de sa famille, il ne le reverra jamais.

La plupart du temps, les maisons sont laissées ouvertes durant la journée, et les chambres sont rarement fermées à clé. Dans certaines maisons, chacun dispose de sa propre chambre, mais celle-ci est souvent un lieu de passage dans lequel les proches ou les parents peuvent entrer facilement. Les personnes décident de fermer leur porte de maison ou de chambre pour deux raisons : soit pour se mettre à l'abri de personnes intoxiquées ou mal intentionnées, soit pour protéger leurs affaires personnelles. Susie, jeune femme dans le milieu de la trentaine, a trois activités professionnelles. Elle travaille à l'aéroport durant la journée, fait le ménage à l'office municipal dans la soirée et fait parfois des gardes au poste de police la nuit. Elle vit dans la maison de sa mère et c'est la seule personne de la famille rapportant un revenu régulier. Elle aide donc tout le monde. Elle bénéficie d'une chambre à elle toute seule où elle accumule de petits objets personnels. Lorsque Susie part quelques jours en vacances dans une autre communauté ou dans le village, elle ferme la porte de sa chambre à clé. Pour cela, elle a dû faire changer la poignée de sa porte pour pouvoir la fermer de l'extérieur. Elle seule conserve la clé de sa chambre, qui abrite son petit monde intime. Le jour où la police a fracassé sa porte, pensant y trouver le frère de Susie qu'ils recherchaient, ce fut le drame. Ses acquisitions personnelles devenaient le bien de toutes les personnes vivant et passant dans la maison.

AIDER CEUX QUI SONT SEULS

> *« Et, en hiver, ceux qui sont dans le besoin ne devront pas construire leur illu tout seul, puisqu'ils les aident. » (Qumaq 1988 : 10)*

Les « transferts de biens sociaux »

Plusieurs mécanismes sociaux se chargent de favoriser les liens de coopération entre les individus. Cette coopération est même inscrite au cœur de la parenté inuite, et plus précisément au cœur des relations électives, qui supporte ce que Saladin d'Anglure nomme des « transferts sociaux de la vie » (Saladin d'Anglure 1988b : 66). Ces relations électives ou choisies constituent chez les Inuits plus du tiers des liens de parenté (Saladin d'Anglure 1998 : 7). Il s'agit de la relation conjugale, de l'adoption ou encore de l'homonymie. Saladin d'Anglure voit dans ces pratiques la « part du social », c'est-à-dire la contribution de chacun à la société :

> Une part sociale de 15 à 30 % des gibiers, des aliments, des enfants et de la sexualité conjugale n'était certainement pas trop cher payer cette assurance pour le futur, contrôlée par les anciens, par ceux qui nomment, qui transfèrent, qui gèrent et qui échangent le capital social et symbolique de la société. (Saladin d'Anglure 1988 : 74)

Même si certains anthropologues ont parlé de domination masculine chez les Inuits (Saladin d'Anglure 1977), la relation conjugale (*nuliariik* ou *aippariik*) a pour fonction de favoriser la coopération entre les individus et les groupes (Rasing 1994 : 82). Les deux époux étant souvent de la même génération, il n'existe pas vraiment de contrainte imposée par l'aînesse sociale ou une position dans la parenté. Au contraire, et il s'agit là d'une pratique déjà notée à la fin du XIX[e] siècle, les deux époux sont considérés comme des partenaires[24]. Alors que l'homme chassait, rapportait du gibier pour sa famille et s'assurait d'avoir un bon logement, la femme s'occupait des affaires plus intérieures, de l'habitation et des jeunes enfants. Louisa Kanarjuaq, d'Ivujivik, détaille ainsi les activités principales des femmes :

> Les femmes cousaient des vêtements à leur mari, des parkas, des gants, des bottes. Et lorsque les hommes partaient à la chasse, elles leur faisaient à manger. Lorsqu'ils revenaient de la chasse, elles leur faisaient du thé, séchaient leurs vêtements. C'est ainsi qu'elles faisaient, elles avaient ces choses-là à faire. (Louisa Kanarjuaq, Ivujivik, 1[er] août 2009)

Tandis que l'amour romantique, véhiculé par les médias, tend à devenir un modèle pour les jeunes générations, les aînés, eux, soulignent encore l'im-

24. Murdoch (1892 : 410) ; Guemple (1986 : 22) ; Rasing (1994 : 80, 82, 200).

portance de la coopération lorsqu'ils s'expriment au sujet de leur relation conjugale. Cette assistance mutuelle entre les deux époux est à la base de sentiments très forts. Lorsque Taamusi Qumaq se souvient de la douleur qu'il a ressentie au moment du décès de sa femme, il évoque à quel point sa femme était un soutien précieux :

> J'étais anéanti, déprimé et je ne savais pas comment j'allais survivre sans elle. Qui allait prendre soin de moi ? Qui allait prendre soin de mes vêtements ? Qui allait me faire à manger ? Qui allait nettoyer la maison ? Ma dépression ne dura pas longtemps, car les Inuit et mes enfants vinrent à mon aide. Je me suis arrangé grâce à leur aide et parce que j'étais en bonne santé.
>
> La mort de ma femme m'a terrassé de douleurs. Une femme est un foyer. Elle préside à tout dans la maison. Elle me manquait profondément. Une maison silencieuse est sans joie, et l'on n'a pas de plaisir à y rentrer. (Qumaq 2010 : 130)

La dimension utilitariste de la relation conjugale se reflète bien dans cette ancienne pratique de l'échange de conjoints telle qu'elle a été repérée au Nunavik, comme au Nunavut (Guemple 1979 ; Saladin d'Anglure 1988b). Ces échanges pouvaient se faire dans un cadre privé (deux hommes qui échangent temporairement leur épouse) ou dans un cadre public (échange généralisé des partenaires lors de séances rituelles imposées par le chamane). On ne sait pas exactement si ces pratiques étaient généralisées au Nunavik, mais elles l'étaient dans d'autres régions de l'Arctique canadien. Le premier était relativement fréquent et répondait à des nécessités pratiques. Un homme pouvait par exemple échanger sa femme avec un autre homme si celle-ci était plus apte à l'aider dans certains travaux ou le suivre à la chasse. Au-delà de la nécessité de répondre à des besoins individuels, l'échange de conjoints engendre le rapprochement de deux unités conjugales et le développement de la coopération. Un homme pouvait également avoir plusieurs femmes s'il en avait besoin. La polygamie, et plus précisément la polygynie (un homme ayant plusieurs épouses), était une pratique très fréquente durant la première moitié du XX^e^ siècle au Nunavik. Turner mentionne l'exemple d'un homme très influent de la région de Kuujjuaq qui possédait cinq femmes (Turner 1894 : 189). Même si la polygynie est rare, elle est encore attestée dans les années 1960 dans la région (Graburn 1969b : 172).

L'adoption est une pratique très courante chez les Inuits. Presque chaque famille compte un enfant adopté et un enfant donné en adoption. L'enfant est un bien social qui circule au sein d'un réseau de parenté. Bernard Saladin d'Anglure qualifie d'ailleurs l'adoption de « transfert social » (Saladin d'Anglure 1988b : 66). Elle constitue une pratique à travers laquelle deux couples resserrent leurs liens en échangeant un

enfant[25]. De plus, l'adopté apporte du soutien à la famille adoptive[26]. Pour ces deux raisons, l'adoption est considérée comme favorisant la coopération (Guemple 1979 ; Rousseau 1979). Un enfant peut également être placé durant un temps chez ses grands-parents ou chez un membre proche de la famille. Cela répond parfois à des besoins précis : des grands-parents souhaiteront par exemple être responsable de l'un de leurs petits-enfants pour avoir de l'aide à la maison. Saladin d'Anglure parlait à ce sujet de « prêt d'enfant » (Saladin d'Anglure 1998 : 14).

Certaines « extensions de la parenté », comme la transmission des noms, peuvent être également lues dans le même sens. Les Inuits attribuent aux nouveau-nés plusieurs noms de personnes décédées ou vivantes, de parents ou d'amis. Saladin d'Anglure explique que lorsque plusieurs personnes portent le nom d'un même éponyme, « ils sont les parties d'un même tout et se désignent entre eux par le terme "avvaq" (moitié). Leur vie durant ils se prêtent assistance et compétitionnent pour savoir lequel d'entre eux réincarne le mieux l'éponyme » (Saladin d'Anglure 1998 : 19). Par ailleurs, donner un nom à quelqu'un peut lui permettre d'acquérir les forces de cette personne. Sarah explique que l'un de ses *sauniq* (éponyme) était sa tante maternelle, et elle précise : « She helped me a lot. She is a very good person. She always makes me happy. And she makes me understand anything. » (Ivujivik, 25 juillet 2009). Mais comme le dit Charlie, un jeune homme d'Ivujivik, le choix d'un *sauniq* peut être bénéfique pour soi, mais également pour le groupe.

Normes et stratégies d'évitement

Dans des lieux comme l'Arctique, où certaines ressources sont difficiles d'accès, avoir des relations sociales est un des biens les plus précieux. La famille restreinte est le lieu où se tissent les liens de coopération les plus

25. Cette interprétation est également développée par Spencer au sujet des Inuits de l'Alaska (Spencer 1959).

26. Dans sa thèse de doctorat portant sur le jeu chez les Inuits de la région d'Iglulik (Nunavut), Petit cite l'un de ses informateurs, né en 1928, qui raconte que, lorsque sa femme et lui ont rencontré pour la première fois l'enfant qu'ils adoptaient, ils émirent un souhait quant aux qualités et aux compétences que ce dernier aurait en grandissant : « Lorsque nous avons adopté notre petit-fils, mon épouse a serré la main du bébé et lui a fait savoir qu'il deviendrait notre plus précieux assistant. Et il a grandi de cette façon, en se montrant toujours disposé à nous aider. » (I. Kunuk, cité par Petit 2011 : 65). Chez les Netsilik, dans la région de Kugaaruk (Pelly Bay) au Nunavut, Balikci écrit que les fillettes adoptées par de vieilles femmes ou des veuves étaient qualifiées de « walking stick », du fait qu'elles les aidaient dans toutes les tâches de la vie quotidienne (Balikci 1970 : 124).

forts. Dans les familles dans lesquelles l'entraide est toujours valorisée, et surtout dans les maisons où les plus jeunes cohabitent avec des aînés, les enfants sont tenus d'assister leurs parents et leurs grands-parents dans certaines tâches quotidiennes. Lucassie, un jeune père dans la vingtaine, est toujours très soucieux de transmettre cette valeur à sa fille :

> It is normal. At home we do encourage that because they… first of all we encourage that people help each other so in that way they get used to help anybody. They become more submissive. For example, although my daughter sometimes, she is funny, I used to do that, I used to give something to my daughter and ask her to put it to be washed or to wash it later, put it on the table. […] I see my cousin asking my little cousin to bring something somewhere or do something because he is younger. Or we will ask a kid to do something for us and we tell them that they are doing good, they are helping and it is still good for the future. And it is a good thing. So, yes, it is mainly like that everywhere that we encourage it. (Lucassie, Ivujivik, 21 juillet 2011)

Dès qu'elles ont les capacités physiques de le faire et dès qu'elles ont les capacités cognitives de comprendre ce qu'on attend d'elles, les jeunes filles sont mises à contribution dans les tâches ménagères. Elles suivent aussi leurs aînées, leur mère ou leurs grands-mères lorsque celles-ci vont faire les courses, vont chercher de l'eau à la source. Dès qu'ils sont en mesure d'assister leurs aînés, leur père, leurs grands-pères ou encore leurs oncles, les jeunes garçons participent aux expéditions de chasse. Les aînés se souviennent qu'il y avait en leur jeune temps une répartition assez précise des travaux de chacun en fonction de l'âge, du statut et des capacités des personnes.

La contrainte d'aider les plus proches ne disparaît pas avec l'âge. À 64 ans, Siasi rend régulièrement visite à son ancienne belle-mère, aînée du village, à qui elle donne un petit coup de main en lavant la vaisselle ou en passant le balai. Cette aide est toujours rendue sous une forme ou une autre. La distance géographique n'abolit pas non plus cette obligation sociale. Adamie explique que sa femme se déplace de temps en temps dans un village voisin, à une demi-heure d'avion, pour assister sa tante dans ses tâches ménagères. Il admire en elle sa disposition à aider les autres :

> She's gone to even another community to Salluit to do that, to help her aunts. And when she will come back, she will help her mother, elderly mother. And there is not too many women gifted either. Not all women are like that. (Adamie Qalingo, Ivujivik, 11 septembre 2009)

La pratique de l'entraide dépend des habitudes de chacune des familles et de la configuration même de celles-ci. Dans un foyer où vit un aîné, il y a de fortes chances qu'aider soit encore crucial, alors que dans les familles éclatées, dont certains des membres vivent par exemple dans un autre

village que celui des grands-parents, ou encore dans les familles issues de mariages entre Inuk et *Qallunaaq*, ces pratiques sont beaucoup moins visibles.

L'entraide familiale est l'objet de vives discussions ou de stratégies d'évitement. Les aînés se plaignent ainsi que les jeunes n'aident plus et les jeunes cherchent des solutions pour échapper à cette contrainte. Dans le discours, aider les autres est très valorisé, mais cela ne signifie pas que tout le monde prend plaisir ou même accepte de le faire. Certains ne font volontairement rien et refusent catégoriquement d'aider. D'autres négocient et réclament de l'argent. L'une des petites-filles de Siasi m'expliquait que, si elle et sa sœur étaient les seules à aider leur grand-mère, c'est parce que les autres réclamaient de l'argent en échange de services. Alors que le gardiennage des enfants était auparavant considéré comme la tâche des jeunes filles, les parents payent de plus en plus pour faire garder leurs enfants. Cependant, la plupart des gens ressentent de la culpabilité à refuser d'aider et n'osent pas dire non. Cela les place dans une position délicate où leur seule issue est de fuir. On voit alors apparaître un ensemble de stratégies d'évitement. Passa et sa sœur, qui portent d'ailleurs le même prénom, ont un an d'écart. Passa se souvient que, lorsqu'elles étaient plus jeunes, elles devaient aider toutes les deux leur sœur aînée. Cette dernière, Evie, vivait dans une autre maison avec son mari et ses enfants. Les deux jeunes sœurs devaient régulièrement aller y faire du ménage et du gardiennage, et elles ne pouvaient pas refuser de l'aider :

> Even if we were not willing, we didn't refuse. So Passa found a way to avoid, so we avoided babysitting. I remember it was on a Sunday, there were communions at the Anglican Church in Salluit. When they were going to have communion, she [Evie] asked us to babysit each time. Passa because she didn't really like to babysit little kids, she went out before the church to another family, to keep away, to keep from babysitting and to avoid being asked by Evie.
>
> *And you followed ?*
>
> Yes, I followed and yes, it was a guilty feeling. But she found us. (Passa, Ivujivik, 29 avril 2010)

Cette idée que les jeunes aident moins qu'auparavant est sans cesse exprimée au Nunavik. Et les aînés n'hésitent pas à dire qu'en leur jeune temps, dès qu'une demande leur était soumise, ils s'exécutaient sur-le-champ. De là à conclure que la jeune génération est moins solidaire, il faudrait mener une analyse plus approfondie sur la question. L'importance de l'interdépendance entre les membres du groupe reste toujours aussi forte, et il se pourrait aussi que ce discours des aînés sur les plus jeunes

reflète simplement une stratégie discursive pour s'assurer de l'aide de ces derniers.

AIDER CEUX QUI NE SAVENT PAS

Il existe bien d'autres domaines dans lesquels l'entraide entre Inuits est importante, mais ceux-ci sont moins visibles et plus difficiles à saisir. Ils correspondent en fait à des dimensions non matérielles de la vie. Il peut s'agir d'une aide sous forme de conseils donnés à une personne, d'une aide procurée par des savoirs transmis d'une personne à une autre (savoirs médicaux, savoirs culturels, savoirs politiques ou organisationnels, etc.), mais également d'une aide fournie par des êtres invisibles ou des figures divines.

Un bon *angakkuq* (chamane) est celui qui aide

Les aînés sont considérés depuis toujours par les Inuits comme des sources de savoirs extrêmement riches du fait de leur expérience de vie. Ils sont des ressources vers lesquelles les personnes plus jeunes se tournent souvent pour demander des conseils au sujet de la vie personnelle, amoureuse et familiale[27]. Mais la grande figure de l'entraide immatérielle dans le passé est sans aucun doute le chamane (*angakkuq)*. Sa fonction première était de guérir les hommes ou la communauté de ses divers maux en faisant appel à ses esprits auxiliaires. Il était amené par exemple à guérir des personnes malades, à trouver l'emplacement des troupeaux de caribou, à faire venir des phoques ou des poissons, à baisser la force du vent, etc. Même si le sujet du chamanisme est aujourd'hui tabou au Nunavik, les Inuits ont l'habitude de faire la différence entre un bon et un mauvais chamane (Koperqualuk 2011 : 5). Uniurtitak Ainalik, un aîné d'Ivujivik, explique qu'un bon *angakkuq* est celui qui aide les autres, en les guérissant par exemple, tandis qu'un mauvais chamane ne veut que du mal aux autres et tente éventuellement de combattre les bons chamanes (Ivujivik, 18 août 2009). Muncy Novalinga, maire de Puvirnituq (2007-2009), partage cet avis, et il ajoute :

> But the desire to help *inuuqatik*, fellow Inuit, was why Inuit had shamans I would suppose. Wanting to say where caribou and other animals are for their survival, or helping those who were sick. Or be at war with the bad shaman. (Koperqualuk 2011 : 98)

27. Jenness (1923 : 93) ; Honigmann (1962 : 36-37) ; Rasing (1994 : 122) ; Oosten, Laugrand et Rasing (2001 : 131-132).

Cet aspect utilitariste de la fonction du chamane est exprimé dans d'autres régions de l'Arctique, et notamment au Nunavut[28].

La relation que les chamanes et les Inuits en général avaient avec les esprits est marquée par la coopération. Là encore, tout le monde est contraint socialement de coopérer, les humains comme les non-humains. Les chamanes avaient l'habitude de faire appel à leurs esprits auxiliaires qui pouvaient prendre différentes formes : esprits de personnes décédées, d'animaux, d'êtres invisibles, etc. La fonction première de ces esprits, nommés *tuurngait*, *apiqsait* (notamment dans le contexte de la confession ou *qilaniq*) ou encore *ikajuqtiit* (littéralement, ceux qui aident), était d'assister les chamanes. Les esprits n'assistaient pas seulement les chamanes, mais ils pouvaient aussi venir en aide aux êtres humains en les sauvant de dangers ou en leur faisant des cadeaux. Lucy Weetaluktuk, une aînée d'Inukjuak, mentionne Saattuapik, une *tuurngaq* qui laissait du thé et du tabac sur les lieux de passage des humains (Ouellette 2000 : 105) [29]. Les « offrandes » adressées aux esprits sous forme de nourriture solide ou liquide mais également de vêtements (Turner 1894 : 194) sont autant de façons de s'assurer la bienveillance des esprits qu'une réponse à cette contrainte sociale d'aider les autres, humains comme non-humains. En effet, l'idée qu'une personne humaine puisse aider un esprit est fréquente. Celle-ci se retrouve dans de nombreux mythes[30]. Si un esprit se révélait réfractaire à apporter de l'assistance aux humains, ceux-ci pouvaient les punir en leur enlevant toute forme d'aide. Lucien Turner, à la fin du XIX[e] siècle, explique ceci :

> If the spirit prove stubborn and reluctant to grant the needed assistance the person sometimes becomes angry with it and inflicts a serious chastisement upon it, deprives it of food, or strips it of its garments, until after a time it proves less refractory and yields obedience to its master. (Turner 1894 : 194)

28. Au Nunavut, les aînés expriment également cette idée qu'un bon chamane est celui qui apporte de l'aide à la communauté (Oosten et Laugrand 2002 : 39). Un chamane qui n'aide pas les autres peut d'ailleurs encourir le risque de mourir, ce que souligne Ollie Ittinuaq : « I also heard that if an *angakkuq* only wanted to help others, this was not going to shorten his life. […] Being an *angakkuq* does not shorten your life if you are trying to help others. » (Oosten et Laugrand 2002 : 45).
29. Miali Tuttu, une aînée d'Iqaluit, dit des esprits provenant des mers (*taliillajuuq*), qu'ils ont sauvé son mari qui s'était retrouvé dans l'eau après que la glace fut brisée sous ses pieds. Celui-ci a été soulevé par un esprit. Et elle ajoute : « They can really help. They are not supposed to be made fun of at all, if we see one at any time. […] If you make fun of the *taliillajuut*, they will not help you when you need them and you will drown. […] They are the helpers and they can help. » (Laugrand et Oosten 2010 : 188).
30. Aider un esprit en difficulté peut porter chance. Felix Kupak, un aîné de Naujaaq (Nunavut), explique que si les *inugarulligait* (petits esprits qui vivent dans les montagnes) demandent de la nourriture à quelqu'un, il faut leur en donner. Cette personne deviendra alors un bon chasseur (Laugrand et Oosten 2010 : 182).

Il existe peu de sources sur le chamanisme au Nunavik, mais les pratiques mises au jour au Nunavut peuvent être éclairantes. Devenir chamane nécessitait une initiation, durant laquelle l'aspirant acquérait la clairvoyance chamanique (*qaumaniq*) et la visite d'un être invisible qui devenait son esprit auxiliaire. Cette initiation requérait de l'apprenti qu'il vive une période de privation. Rasmussen relate l'initiation du chamane Igjugarjuk. En plein milieu de l'hiver, Igjugarjuk fut placé sur un petit traîneau et emmené loin du campement. Il fut alors installé dans un petit abri de neige, dans lequel il ne pouvait pas se tenir debout et où il s'asseyait sur une peau de caribou. Il ne reçut ni eau ni nourriture pendant cinq jours. Puis son instructeur revint, lui donna un peu d'eau et de nourriture et le laissa à nouveau seul pendant quinze jours. Après cette nouvelle période d'isolement et de jeûne, il reçut un peu d'eau et de nourriture et fut à nouveau laissé seul pendant dix jours. Vers la fin de son séjour, il reçut la visite d'un esprit alors qu'il était en train de dormir (Rasmussen 1927 : 83-84). Ainsi, la relation avec un esprit auxiliaire peut se nouer seulement dans un contexte d'isolement et de privation. L'initiation doit se faire alors que la personne est dépourvue d'aide alimentaire (on lui apporte le strict minimum pour le maintenir en vie), matérielle (son abri est trop petit et mal isolé), sociale (il est seul et loin du village). Plusieurs individus sont devenus chamanes après avoir vécu un accident, un traumatisme ou une maladie. Les orphelins, qui étaient auparavant souvent très démunis, pouvaient devenir chamanes. Ainsi, ces médiateurs entre le monde visible et le monde invisible devaient passer par une période de dénuement pour être en mesure de mieux aider les hommes.

L'entraide, au centre des pratiques religieuses contemporaines

Les Inuits sont aujourd'hui tous convertis au christianisme, et la grande majorité d'entre eux sont protestants. Malgré les profondes transformations subies dans le cadre de leur évangélisation, les Inuits continuent à accorder une place centrale à la coopération dans leur pratique religieuse. Le chamane devait secourir les autres membres de son groupe ; le prêtre doit faire de même. La volonté d'aider les autres est en effet une motivation importante pour les personnes qui s'engagent dans des carrières religieuses qui n'hésitent pas à rappeler à quel point ils souhaitent aider leur communauté[31]. Dans les communautés inuites, ce sont principale-

31. Contrairement au chamanisme, où les savoirs semblaient se transmettre au sein d'un petit groupe d'initiés (on pourrait parler de coopération fermée), il en va tout autrement dans le cadre de la religion chrétienne, puisque les savoirs se transmettent très facilement d'une personne à l'autre par l'étude de la Bible. On pourrait donc se

ment des catéchistes qui sont responsables des affaires religieuses locales. Pour Andrew Atagotaaluk, l'importance du travail de ces laïcs au sein de l'Église réside moins dans le fait qu'ils puissent administrer les cultes que dans le fait qu'ils peuvent fournir de l'aide aux autres :

> But other than that, a lot of time, it is the practical side of the ministry that is very important. A lot of time, our lay-trained, lay-readers in each of our churches do a lot more, not just doing the services but also interact with the local community activities. They can do some training for preparation for baptism, marriage, and confirmation. And a lot of them do counselling too for people with personal issues. Their ministry has also the same level as an ordained person sometimes. Because they are given a lot of responsibilities even though it is a voluntary thing. (Andrew Atagotaaluk, Inukjuak, 20 février 2013)

Le soutien aux autres est octroyé de différentes façons : certains seront de bons conseillers, d'autres de bons lecteurs, d'autres encore auront une bonne capacité d'écoute. Les compétences des uns et des autres sont ainsi unies au sein des associations religieuses locales et mises à disposition de la communauté. Chez un peuple encore marqué par la violence culturelle et identitaire de la colonisation, par des expériences traumatisantes (abus sexuels dans les pensionnats, séjours dans des familles canadiennes aux valeurs complètement différentes) ou par des conditions de vie difficiles dans les communautés (alcool, drogue, violence familiale de tous types), une des formes les plus tangibles du soutien des instances religieuses est son offre de guérison. Aux yeux d'Andrew Atagotaaluk, l'Église anglicane constitue ainsi un agent de guérison communautaire :

> And so the church became a place for healing. […] You are always working toward trying to get people healed out of what happened in the past and take what they are able to do now. (Andrew Atagotaaluk, Inukjuak, 20 février 2013)

Les mouvements évangélistes et pentecôtistes, qui se développent dans l'Arctique depuis les années 1950, mobilisent également cette rhétorique de la guérison (Laugrand et Oosten 2007 : 254). L'un des leitmotive des personnes qui embrassent la confession pentecôtiste[32] réside dans l'idée d'une renaissance de l'être (« to be born again ») (Laugrand et Oosten

demander si la Bible, comme livre accessible à tous, n'a pas introduit chez les Inuits la possibilité pour tous d'avoir accès à des savoirs liés à la dimension invisible.

32. Les racines du pentecôtisme sont à fixer dans la tradition protestante évangélique, et notamment dans un mouvement de réveil religieux anglo-américain au XVIII[e] siècle, mettant l'accent sur la conversion. Les gens ne naissent pas dans la foi protestante, mais ils choisissent de se faire baptiser. Le baptême est ainsi considéré comme une nouvelle naissance (Robbins 2004 : 120).

2007 : 233). Lors de son baptême, l'aspirant lance un appel à Dieu afin qu'il vienne en soi, qu'il pénètre dans son cœur (Koperqualuk 2011 : 84-85). Cette renaissance peut être comprise comme la possibilité d'être sauvé. Il peut s'agir d'être sauvé du feu de l'Enfer[33]. Mais il peut également s'agir d'être sauvé d'une vie malheureuse ou déséquilibrée. C'est du moins la façon dont Annie Tertiluk, pasteur de l'Église Full Gospel à Kangiqsujuaq, explique comment elle en est venue à adopter le pentecôtisme :

> I used to see this lady all the time living insane. You know, like being wild, not only in the community, like doing parties, smoking and drinking and all those kinds of things. She was visiting one community in Nunavik and she came back changed, like completely changed. She was shining, she was happy. She looked so free and it changed my heart : "I want to be like that, I want to live like that." It was Jesus who has changed our life. They asked Jesus into their heart and they were completely changed. My friends in the community were also asking Jesus into their heart, like being born again. I would go visiting them in their home and they were reading their Bible. I've never seen people reading their Bible during the day and loving it and being very happy. It was like coming into a very welcoming… I would felt "Oh, my God, this is so beautiful. I like this atmosphere". Visiting them and talking about Jesus, that was so beautiful and this something I really really wanted. This is only after two years I started to hear about Jesus changing life, that's when finally after two years, we said "ok, we will ask Jesus into our heart." And we did it one night together, me and my husband, somebody prayed for us. (Annie Tertiluk, entretien téléphonique, 3 mars 2013)

Dieu est considéré comme un sauveur. Au-delà du personnel clérical ou laïc, ce sont les figures sacrées chrétiennes qui sont présentées comme étant susceptibles d'apporter de l'aide. Pour Annie Tertiluk, il ne fait aucun doute que Dieu est la ressource la plus efficace :

> God is the only source, like in the Bible it said it's only through him everything was creating, so without God, the Bible says we are nothing. So I believe the Bible and I want to live the Bible. God helps me in every way. He is my everything. Everywhere I go he leads me and helps me. And I have seen so many people delivered or saved and they are healed and they are blessed. Jesus was saying "if you can believe, you will get what you believe for, you will receive what you believe for." That's what the Bible says. It's not instant but

33. C'est ce que suggère Elyassie Sallualuk : « I used to be afraid of this and went to Church because of it, wanting to be saved because there is a great fire and that there is a great joy in Heaven ; I thought I would be saved simply because I went to Church regularly. But an Inuk can never be saved simply because he is a churchgoer, it is absolutely only when he accepts Jesus in his heart. I know that some believe that because they belong to this Church or that, that they believe they will be saved. This is not true. This is the preaching of the inuk. » (Koperqualuk 2011 : 85).

> it's like what you believe. So I see him like blessing people, saving people and just lifting people up. Myself, I would be… without God, it would be so helpless, we would only trying [sic] to do everything and our own power is so limited. But with God, if we can believe, if we can allow him to be whatever or whoever we are, then we have more power to get where we want to be and what we want to do. (Annie Tertiluk, entretien téléphonique, 3 mars 2013).

Comme je l'ai mentionné précédemment, les esprits sont à même de sauver les Nunavimmiut en situation de danger. Il en est de même pour Dieu ou Jésus. Durant un voyage à bord d'un avion d'Air Inuit, alors que des turbulences secouaient le petit appareil, quelques prières furent adressées à Dieu pour nous protéger. Il fut chaleureusement remercié au moment de l'accalmie. Si Dieu est un sauveur, il est aussi un pourvoyeur. On peut lire dans un commentaire sur la page Facebook d'une Inuk : « Thank you God for supporting us for the food/water that we receive in Jesus name. Amen[34]. » Mais si Dieu peut aider, les Inuits sont eux aussi en mesure de l'aider. Pour Annie Tertiluk, c'est en travaillant à la diffusion du message divin qu'elle est le plus en mesure d'aider Dieu[35]. De nombreuses personnes engagées dans l'accompagnement spirituel des membres de leur communauté disent qu'ils se voient avant tout comme les vecteurs de l'aide divine (Fletcher, Kirmayer : 1997).

Aujourd'hui encore, la prière et les hymnes liturgiques sont utilisés pour demander de l'aide[36]. Les incantations ou les formules qui étaient adressées aux esprits sont désormais adressées aux figures chrétiennes. La prière est présentée comme une pratique susceptible d'aider tout un chacun. Alasie Surusilaaq, de Puvirnituq, insiste sur l'importance de la prière :

> I also think prayer is very important, especially when we do not feel at peace. When one uses prayer I have learned that it helps to feel better (to feel more at peace, *saimmajuuminartumarialuk*). That an Invisible One helps us. (*nuitanngitumut* – an invisible one) I believe we have a Helper. Even when one makes mistakes in life, the prayers get answered even if one doesn't receive the answer right away. (Koperqualuk 2011 : 76)

L'aide demandée à Jésus ou à Dieu sous forme de prière ou d'hymnes ne fait cependant pas toujours l'objet d'une réponse directe, mais elle se mani-

34. Page Facebook « Your voice on Nunavik issues », consultée le 13 janvier 2013.
35. Ce témoignage rappelle celui de Pauloosie Angmarlik, un Inuk originaire de Qikiqtarjuaq (Nunavut), lorsque celui-ci explique qu'il a décidé de devenir catéchiste pour aider Dieu : « I like being a minister, I worked hard on that because it helped many people following the Lord's words. » (Stuckenberger 2005 : 65).
36. Voir également Stuckenberger (2005 : 80) et Laugrand et Oosten (2010 : 301).

feste par d'autres biais et elle est finalement l'objet d'un échange indirect. C'est ce que précise Qulliq, une jeune fille de Kangiqsujuaq :

> I pray to Jesus and God to help me when I don't understand anything, when I am confused. When I pray to Jesus it is the person who answers me.
>
> *You mean Jesus in person ?*
>
> No, not Jesus in person but, like, I don't know how to explain it but if I pray today. […] The way I see it, it comes through people. […] So, whenever you think you are lonely, don't because Jesus is around and whenever you ask for help, you can ask Jesus and it's not going to come up the same time you ask for it, but it's gonna come through people. (Qulliq, Kangiqsujuaq, 24 juin 2011)

La prière apparaît aussi comme un « bien immatériel » qui circule. On prie pour les autres, mais on espère que d'autres prient également pour soi. Lisa Koperqualuk mentionne en effet qu'il est tout aussi important de recevoir des prières, et elle ajoute : « […] there is a sense of duty to prayer. » (Koperqualuk 2011 : 78-79). La prière est également utilisée aujourd'hui dans un cadre institutionnel, voire politique. Dans son travail sur l'importance de la religion dans la vie politique locale à Puvirnituq, Lisa Koperqualuk montre bien le rôle primordial de la prière. À Puvirnituq, le conseil municipal tout comme le bureau de direction de la coopérative commencent leurs réunions par une prière. Comme l'exprime Peter Ittukallak, directeur du bureau de direction de la coopérative, c'est même essentiel pour s'assurer la bonne conduite des affaires :

> Everytime when we begin our meetings we always open our meetings with prayer. We never begin without a prayer, and our colleagues won't let us start without prayer first as they also believe "uppimimmata". We say let's pray first so that we do it properly "aulatsisiarniaratta", so that we will manage the coop properly. […] Always beginning and closing with prayer, and our work in between. (Koperqualuk 2011 : 74-75)

Les membres du conseil municipal ou d'autres comités locaux confient qu'ils s'appuient même sur la Bible pour prendre des décisions (Koperqualuk 2011 : 72-73). Alassie, qui est membre du bureau de direction de la coopérative de Puvirnituq, explique que la religion est très présente dans le travail : « What we do is pray for guidance so that we make the right decisions, that we receive proper guidance in our work. » (Koperqualuk 2011 : 76).

La confession publique, moyen de se défaire de douleurs intérieures, est toujours pratiquée et elle existe sous des formes variées. La messe est l'occasion de prendre la parole et de se repentir. Il s'agit là d'une pratique d'ailleurs très encouragée dans le cadre des services pentecôtistes (Koperqualuk 2011 : 83) et des cercles de guérison qui se développent aujourd'hui

dans l'Arctique canadien (Laugrand et Oosten 2008 : 59). La confession peut se faire également dans des contextes non formels et non religieux, comme à la radio locale. À Ivujivik, un jeune homme, qui avait accidentellement mis le feu à sa maison (acquise depuis peu) alors qu'il était ivre, s'excusa le surlendemain à la radio locale, une façon pour lui de renouer avec sa famille proche, mais également avec toute la communauté, qui condamnait son comportement.

Depuis plus d'une cinquantaine d'années, les figures de l'aide se sont multipliées dans les villages du Nunavik, que l'on pense aux infirmiers, aux travailleurs sociaux et même aux policiers. Kaudja Qaunnaaluk, une jeune Inuk d'Ivujivik, raconte que, si elle a choisi de travailler pour la Protection de la jeunesse, c'est pour aider sa communauté, et notamment les jeunes qui vivent des expériences difficiles. Kaudja dit qu'elle est bien positionnée pour faire ce travail, puisqu'elle a vécu la même chose que ces jeunes qu'elle rencontre. Elle peut ainsi, dit-elle, mieux les aider. Les policiers constituent également des figures d'aide locales. Les Nunavimmiut ne vont pas au poste de police uniquement pour porter plainte contre quelqu'un, mais aussi pour demander toutes sortes de conseils : comment régler un conflit familial, comment remplir tel papier ou tel formulaire administratif. Ils n'appellent pas non plus uniquement le numéro d'urgence pour que les policiers se dépêchent sur les lieux pour régler un problème, mais parfois pour demander des cigarettes, de l'argent ou un transport. Si ces figures de l'aide ne répondent pas à l'appel des personnes en demande, elles se font vivement critiquer. Les Inuits reprochent parfois aux travailleurs sociaux de ne pas « bien » les aider. Stacey Gibeau a été travailleuse sociale à Ivujivik quelque temps. Constatant que des enfants sont parfois mal vêtus pour affronter le froid, elle prend l'initiative, à l'été 2009, de faire une collecte de vêtements dans le Sud[37]. Un mois plus tard, Adamie Qalingo, un Ivujivimmiuq, réagit vivement dans une lettre qu'il adresse au *Nunatsiaq News*, s'insurgeant contre cette initiative qu'il juge insultante pour les Inuits. Il explique que les Ivujivimmiut n'ont pas besoin de la charité des *Qallunaat* et qu'ils ont très bien su vivre pendant des siècles sans leur aide. Il termine sa lettre en écrivant : « Typical *Qallunaat* come up here, have no staying power worth noting [sic] and then they go, only to be forgotten soon. It's not our intention to follow them[38]. »

37. Jane Gorge, « Social worker's drive aims to warm up Ivujivik's kids », *Nunatsiaq News*, 26 août 2009.
38. Adamie Kalingo, « No charity wanted from *Qallunaat* "foreigners" », *Nunatsiaq News*, 17 septembre 2009.

Les chercheurs, qui sont nombreux à défiler, année après année, dans les communautés du Nunavik, sont eux aussi sans cesse évalués en fonction de leur capacité à transmettre leur savoir, et donc à aider la communauté. Lors d'un passage à Salluit, on me présente une femme que j'avais vue la veille prêcher à l'église anglicane. Après m'être rapidement présentée, elle me demande si ma recherche va aider les Inuits. Je lui réponds alors maladroitement que je ne pourrai pas aider les Nunavimmiut tant que je ne comprendrai pas bien ce qu'aider signifie pour eux, et que c'est là l'un des objets de ma recherche. Elle se détourna alors et ne m'adressa plus un regard ni une parole de la soirée. On peut se demander d'ailleurs si les comités d'éthique développés pour encadrer le travail des chercheurs dans l'Arctique, et même la recherche participative qui s'est développée depuis une dizaine d'années, ne sont pas le résultat de cette pression constante des Inuits pour que les chercheurs partagent plus les résultats de leurs travaux (Therrien 2007).

CONCLUSION

Les lignes qui précèdent mettent en évidence l'étendue des relations d'entraide chez les Nunavimmiut, que celles-ci concernent des dimensions alimentaire, matérielle, physique ou immatérielle. L'entraide concerne tout le monde : les jeunes comme les aînés, les hommes comme les femmes, les êtres invisibles et les figures divines. Le discours sur l'entraide est omniprésent : dans la présentation de soi, dans la façon de juger ou d'évaluer les autres. En théorie, tout le monde doit aider et peut recevoir de l'aide de tout le monde. Dans la pratique, l'entraide se fait principalement dans des réseaux de solidarité qui se juxtaposent souvent aux liens de parenté. Cette obligation sociale d'aider, de prêter, de soutenir les autres ne va cependant pas aujourd'hui sans tensions. Doit-on considérer, comme de nombreux aînés le regrettent aujourd'hui, que ces tensions sont plus nombreuses et que la société inuite parvient moins bien à assurer l'égalité entre ses membres ?

La notion d'aide chez les Inuits dépasse de loin le partage de la nourriture qui n'en est, finalement, qu'une dimension. Wenzel (1995) l'a pressenti à sa façon en montrant que le système *ningiqtuq* (partage de la nourriture) s'étendait au partage des biens matériels et de l'argent à Clyde River (Nunavut). Mais c'est seulement à travers le prisme du partage alimentaire qu'il étudie les autres formes de coopération. C'est sans doute la raison pour laquelle il a du mal à comprendre pourquoi le prêt de matériel n'entre pas si facilement dans le système *ningiqtuq* qu'il a décrit (Wenzel 2000). En se décentrant de la question du partage alimentaire, c'est-à-dire

en cessant de considérer que celle-ci cristallise toutes les autres pratiques égalitaires, certains nœuds se défont et d'autres liens s'imposent. En replaçant nos observations dans un cadre plus large, c'est-à-dire en les rapprochant d'autres pratiques ayant pour finalité d'assurer la coopération entre les Inuits, on entrevoit alors l'étendue d'un système de prestations totales. C'est le tableau que Bodenhorn a choisi de dresser dans son étude des populations iñupiat du nord de l'Alaska. C'est également ce que j'ai cherché à faire ici, c'est-à-dire élargir la focale, afin de voir apparaître les liens politiques qui sous-tendent les pratiques égalitaires.

CHAPITRE 2

Aider pour survivre

« You don't help us », pouvait-on lire en mai 2013, sur la voiture des infirmiers du village d'Inukjuak. La personne qui avait tracé ces mots en balayant de son doigt la poussière qui encrassait une vitre du véhicule signifiait par écrit ce que d'autres n'hésitaient pas à dire tout haut : les infirmiers ne les aidaient pas assez, ou pas bien. De leur côté, ces infirmiers *qallunaat* dévoués à panser les blessures et apaiser les maux des habitants du village ne comprenaient pas ce reproche qui leur était souvent adressé et rétorquaient : « Ils veulent qu'on les aide, mais ils ne s'aident pas eux-mêmes ! » Si les Inuits comme les *Qallunaat* se comprennent lorsqu'ils emploient le verbe aider (*to help* en anglais, langue la plus utilisée dans les interactions quotidiennes entre ces deux groupes), visiblement, ils ne sont pas d'accord sur la signification même de cet acte.

Les anthropologues ont bien décrit les mécanismes de l'échange alimentaire ou matériel, de l'alliance matrimoniale ou encore de la coopération au sein de la famille, mais on ne sait paradoxalement pas ce que signifie aider pour les Inuits. Les pages qui suivent offrent donc une plongée au cœur des compréhensions locales de l'aide au Nunavik. Ce sera l'occasion de voir comment cette idée d'entraide est exprimée en inuktitut et quel type de relation sociale elle caractérise. On observera enfin les contours de l'entraide : y a-t-il des limites à demander ou à recevoir de l'aide ?

LES DIFFÉRENTES FAÇONS D'EXPRIMER L'AIDE

Quelques précisions grammaticales et lexicales

La langue inuite permet l'expression de la coopération à l'aide de deux éléments : la forme duelle et différents infixes. Le duel est la troisième forme marquant le nombre en inuktitut, en plus du singulier et du pluriel. Il est utilisé pour mettre l'accent sur le fait que l'action est faite par deux personnes (*pisuqataulirquguk* : nous nous promenons tous les deux) ou que l'objet comporte deux parties égales (*ilagiik* : les deux parties d'un tout). Le duel est encore d'usage dans l'Arctique canadien, mais il tend à se raréfier chez les jeunes scolarisés en anglais[1]. Quelques infixes peuvent également marquer l'idée de mutualité et de similitude, comme le suffixe *-giik*/*-riik*. Celui-ci peut être utilisé pour exprimer le fait que deux personnes ou objets sont associés (*nukariik* : le cadet et son aîné ; *ajjigiik* : deux personnes qui se ressemblent ; *savigiik* : un homme et son couteau ; *amarualiik* : une louve et son louveteau). D'autres suffixes peuvent exprimer l'idée de mutualité et de similitude :

- *qattauti* : faire quelque chose mutuellement ;
- *qati* : quelqu'un d'identique, d'égal (*illuqati* : personne vivant dans la même maison) ;
- *tsaaq* : un autre de la même nature (*najatsaaq* : la cousine d'un homme, *najak* désignant la sœur).

La dynamique de la langue inuite et sa flexibilité permettent de plus l'utilisation du duel et de ces infixes sur une très grande variété de bases lexicales, ce qui rend démesurée la tâche de les recueillir. Ce système permet également une grande productivité néologique.

Mis à part ces possibilités offertes par la flexibilité grammaticale de l'inuktitut, certains termes expriment directement la notion d'aide, et ce, dans différents domaines : le partage de la nourriture ou d'objets, l'assistance matérielle, l'assistance physique et également l'assistance morale. Souvent l'action même de diviser (de la nourriture, un objet) renvoie à l'idée de partage et donc d'entraide : *avili(vuq)* signifie à la fois diviser, séparer et partager ; *minaq* correspond à un objet mis de côté, et donc séparé du reste, dans le but de le réserver pour quelqu'un d'autre. À l'inverse, le fait de ne pas partager est associé à l'idée de ne pas aider : *minittuq* signifie à la fois qu'une personne n'est pas invitée à partager la nourriture avec d'autres et qu'elle ne reçoit pas d'aide du groupe (Spalding et Kusugak

1. Communication personnelle de Louis-Jacques Dorais. Il a par contre disparu du groenlandais au profit du pluriel depuis le milieu du XIX[e] siècle (Dorais 1995 : 107).

1998). La situation, le contexte, la façon dont l'aide est sollicitée ou donnée sont parfois prises en charge par des bases lexicales différentes : *arpaa(tuq)*, qui signifie demander de l'aide, convient à un contexte où il y a un danger et renvoie à l'idée de rapidité ; *tautuangaittuq* renvoie à l'idée de se lancer dans une action qui peut être une action d'entraide, sans hésiter (*tautuanngituq* : ne pas se contenter de regarder) ; *tutsiapuq*, qui est traduit par « prier » ou « demander », renvoie à une aide demandée à distance (Schneider 1985). Le contexte est en effet très important, puisqu'on ne demande pas de l'aide pour n'importe quoi, n'importe comment et à n'importe qui. Tous les dérivés de la base *ila* (la partie d'un tout) sont également importants, puisqu'ils impliquent l'idée que tout lien de coopération dans le travail ou dans différents types d'activités constitue un lien social fort (Schneider 1985 ; Spalding et Kusugak 1998).

Certains termes ont fait leur apparition plus récemment. Ils sont souvent formés sur d'anciennes bases lexicales auxquelles on ajoute des suffixes. Par exemple, *pinasuppuq* signifie « il travaille » mais, dans le contexte de l'activité salariale, la notion de travail d'équipe a pris de l'importance et a été traduite en inuktitut par *pinasuaqatigiinniq* (*pinasuar-* : travailler pendant un temps long ; *qatigii* : ensemble ; *-niq* : le fait de). Il en est de même pour le terme *katutjiqatigiik*, signifiant littéralement « se rassembler dans un but commun » et qui est traduit, dans un contexte contemporain, par la « fédération ». En fait, le contact avec les *Qallunaat* a engendré la nécessité d'utiliser des concepts, et donc de les créer à partir d'un lexique déjà existant.

Ikajuq(tuq) : une aide basée sur la contrainte

Pour parler de la coopération en inuktitut, qu'il s'agisse de la coopération alimentaire, matérielle, sociale ou immatérielle, les Inuits emploient aujourd'hui communément le verbe *ikajuq(tuq)*, que l'on traduit par aider. On le retrouve dès 1925 dans le dictionnaire de Peck sous la forme *ikajorpok*. Sa forme semble avoir peu varié et il est présent dans les différents dialectes de l'Arctique (Dorais 1990), et même en Alaska et au Groenland, ainsi qu'en Sibérie (Fortescue, Jacobson et Kaplan 1994). D'après les observations que j'ai faites sur le terrain, le terme *ikajuqtuq* exprime souvent l'idée d'une relation d'aide supposant un rapport de contrainte. La personne à qui l'on demande de l'aide ne peut pas, en théorie, refuser. Cette relation implique, d'une part, un individu (ou un groupe) possédant des ressources et, d'autre part, un individu (ou un groupe) démuni. On a donc affaire à une relation où l'une des personnes n'est pas totalement autonome. Ce type d'aide s'opère dans un contexte de

redistribution plutôt que de don ou d'échange direct, et implique une relation de subordination : un sujet A aide un autre B, sans attendre en retour quoi que ce soit (aide, argent, nourriture) de celui-ci. Cela lui reviendra cependant à un moment donné, quand un autre sujet C lui prêtera main-forte dans une activité qu'il (A) aura entreprise. Quand les personnes engagées dans cette relation n'ont pas le même âge, ce qui est le plus fréquent, *ikajuqtuq* implique une relation de subordination et un rapport d'enseignement s'établit. Ainsi, *ikajuqtuq* inclut souvent une relation de transmission des savoirs : un jeune aide son grand-père à chasser, mais en retour il apprend. Cependant, lorsque deux personnes ont le même âge, ce rapport hiérarchique disparaît et laisse place à une relation plus égalitaire.

L'usage du terme *ikajuqtuq* dans des domaines de la vie très variés est sans doute relativement récent. Le père Robert Lechat, qui a passé plus de cinquante années dans le Nord canadien au contact des Inuits, partage cet avis[2]. Pour lui, *ikajuqtuq* est utilisé aujourd'hui pour exprimer différents types d'aide, alors qu'auparavant son usage était plus restreint. Les termes pour qualifier les pratiques d'échange alimentaire par exemple étaient nombreux et variaient parfois d'une région à l'autre. Or certains sont tombés en désuétude au milieu du XX^{e} siècle, et sont désormais remplacés par le terme *ikajuq(tuq),* qui tend désormais à englober des pratiques qui étaient au départ différenciées. Cancel identifie d'ailleurs *ikajuq-* comme l'une des bases lexicales les plus productives dans l'activité néologique liée au domaine du politique aujourd'hui au Nunavut (Cancel 2011 : 379 et suivantes). Pour exprimer le concept de coopération et d'entraide collective, on lui adjoint par exemple le suffixe *-qatigii-* pour obtenir le terme suivant : *ikajuqatigiittut* (littéralement : ils aident ensemble).

Cet élargissement du sens d'*ikajuqtuq* est peut-être lié à des facteurs historiques et linguistiques. À fréquenter sans cesse la langue anglaise et les concepts anglo-saxons, on est en droit de se demander si les Inuits n'ont pas calqué le concept très large de *to help* sur le terme *ikajuqtuq*, lui ouvrant ainsi de nouvelles potentialités sémantiques. Il est également possible qu'au cours du siècle dernier se soit peu à peu élaborée une nouvelle conception de l'entraide. Cette tendance pourrait être en partie liée à l'influence de la rhétorique chrétienne de la charité. Plusieurs fois, au cours de mes séjours dans les villages du Nunavik, on m'a expliqué qu'aider les autres était important pour s'assurer une longue vie. En interrogeant le père Dion, dernier missionnaire catholique dans l'Arctique québécois, sur la signification de cette phrase, il m'expliqua qu'il s'agissait certainement là d'une traduction que les Inuits font des *Dix Commandements*. Et de fait, à Puvir-

2. Communication personnelle, père Robert Lechat, 1er décembre 2012.

nituq, lorsque je demandai à des fillettes pourquoi il était important d'obéir à ses aînés, elles me répondirent d'une même voix « Akuni inuuniaruvit nalaatsiaqattagit anaanannit ataatannit » (si tu veux vivre longtemps, écoute bien ton père et ta mère) et me montrèrent la liste des *Dix Commandements* (où il n'était d'ailleurs pas précisé que cela permettait de vivre longtemps)[3]. Assistons-nous aujourd'hui chez les Inuits à un englobement progressif de toutes ces pratiques variées dans une conception générale, plus occidentale, de l'entraide, sous l'influence de la langue anglaise et de la rhétorique chrétienne de la charité ? Cette question mériterait d'être approfondie, mais elle déborde le cadre de ce livre. Il faut cependant la garder en veilleuse afin de prévenir tout aplanissement des différences culturelles et des transformations historiques.

Ikajuqti : celui qui aide

Le terme *ikajuqti*, qui signifie littéralement celui qui aide, mérite une attention particulière, car on le retrouve dans des contextes très différents. *Ikajuqti* renvoie à quelqu'un qui occupe une fonction d'aidant, *-ti* ou *-ji* étant un participe nominal. Adamie Qalingo précise qu'avant, il n'existait pas de titre permanent et qu'*ikajuqti* pouvait éventuellement désigner quelqu'un qui occupait une fonction pendant un temps donné. Il renvoie à un statut inférieur (Adamie Qalingo, Ivujivik, 26 août 2009). Il apparaît dans le dictionnaire de Peck sous la forme *ikajorte,* qu'il traduit par « assistant, mate, associate, helper » (Peck 1925 : 56). Plusieurs anthropologues ont remarqué l'usage de ce terme dans le contexte de la famille dans différentes régions de l'Arctique pour désigner celui qui, dans la famille ou le groupe, occupe une fonction d'aidant (Saladin d'Anglure 1967 : 124 ; Kulchyski, Mc Caskill, Newhouse 1999 : 259). Dans ce cas, l'*ikajuqti* a souvent des tâches à accomplir relativement bien connues de tous. Dans le canot, il s'occupera par exemple de harponner les phoques qui ont été tués, il écartera de son pied les glaces qui obstruent le passage, il sautera à terre en premier pour tirer le canot.

3. C'est une croyance que l'on trouve également au Nunavut (Saladin d'Anglure 2001 : 28).

Illustration 7 : Le plus jeune de l'équipage est placé à l'avant du canot. Il a le rôle de l'*ikajuqti*. On le voit ici tenter de pousser les glaces de ses pieds pour frayer un passage au canot.

Dans un contexte de chasse, il portera les charges les plus lourdes, il ira chercher de l'eau et nettoiera le lieu de découpe de l'animal. Mais l'usage d'*ikajuqti* va bien au-delà du contexte familial. Adamie Qalingo mentionne qu'il peut faire référence à un animal et Guy Bordin, dans sa thèse sur la nuit arctique, cite l'une de ses informatrices, qui considère la Lune comme son *ikajuqti* (Bordin 2008 : 172) : « ikajuqtigituinnarattigulli taqqiq piugijaalugali taqqiq » (il donne la traduction suivante : « La Lune nous est d'un grand soutien, j'aime beaucoup la Lune. »). Ce terme peut également servir à désigner un objet, comme un bâton sur lequel on s'appuie. Il désigne dans certaines régions de l'Arctique la sage-femme (Schneider 1985 : 58 ; Saladin d'Anglure 2000 : 14), l'ange et l'esprit auxiliaire du chamane (Saladin d'Anglure 2001 : 247 ; Laugrand et Oosten 2010 : 65), et même Jésus[4].

Au cours du XX^e^ siècle, ce terme a servi à qualifier des fonctions très variées. Schneider précise que le terme *ikajuqti* sert également à désigner l'assistant du missionnaire. Adamie Qalingo confirme cet usage à Ivujivik :

4. « Jisusi ikajuqtiga » qui signifie « Jésus, celui qui m'aide », paroles d'une chanson entendue à la radio locale, Inukjuak, 28 mars 2013.

> There was this man who worked with the Roman Catholic mission who was always helping. So everybody called him Ikajuqti because he was always helping, taking off the garbage or whatever it was, man or stuck. Nobody knew his name and they started to call him Ikajuqti which means a man forever helping or something around like that. (Adamie Qalingo, Ivujivik, 26 août 2009)

Dorais précise aussi qu'il était utilisé pour désigner le catéchiste ou la religieuse. Il désignait également au Nunavik l'assistant de l'administrateur, de l'infirmier ou du policier (Dorais 1983). Aujourd'hui encore, il désigne les fonctions d'assistant ou de commis dans différents domaines (assistant radio, commis de magasin, etc.). On le retrouve également pour désigner l'assistant du président d'un organisme : *angajuqqaaq ikajurtinga*[5]. On peut s'interroger sur le succès d'un tel terme et sa flexibilité incroyable pour passer ainsi du domaine professionnel au domaine du sacré.

Arrêtons-nous un instant sur l'usage qui en est fait dans le domaine sacré. *Ikajuqti* désigne l'esprit auxiliaire du chamane. Rappelons-le, il peut s'agir de personnes décédées, d'animaux, d'objets ou d'êtres invisibles, en bref, de toute entité non humaine (Laugrand et Oosten 2010 : 247). Le chapitre précédent a montré l'importance du rôle de cet esprit auxiliaire dans l'activité du chamane. Mais quelle est donc la nature de leur relation ? Laugrand et Oosten notent une ambiguïté (Laugrand et Oosten 2010 : 250) : les esprits auxiliaires sont présentés par les Inuits comme étant les assistants des chamanes. On peut donc voir là une relation de subordination. Or les Inuits parlent d'eux comme des êtres très puissants, voire parfois dangereux. Comment se fait-il que ces esprits si puissants n'occupent qu'une position d'assistant envers le chamane ? Reprenons chacun des termes de cette ambiguïté. D'abord, les *ikajuqtiit* sont littéralement « ceux qui aident » et, comme je l'ai mentionné précédemment, l'usage de la base lexicale *ikajuq-* introduit une idée de subordination. Cet esprit aide en effet le chamane à guérir les individus et la communauté. Les *tuurngait* ou *ikajuqtiit* agissent donc comme des assistants. Le chamane a le pouvoir d'appeler son esprit auxiliaire quand il a besoin de lui et il peut aussi le rejeter lorsqu'il n'en veut plus. Les anciens chamanes, convertis à la religion chrétienne, racontent comment ils les ont « renvoyés » (Laugrand et Oosten 2010 : 252). Or les esprits peuvent attaquer les humains et même les tuer (Laugrand et Oosten 2010 : 251-252). Quelques esprits, même, sont mauvais (*tupilait*). Ils possèdent des pouvoirs de clairvoyance, et le chamane n'est qu'un médiateur avec le monde invisible :

5. *Taqralik*, juillet-août 1982 : 3.

> Whenever we started singing the song of the *tuurngaq*, it would enter us. We would be told the cause of the sickness. We were also told what wrong doings the person had committed. The *tuurngaq* would tell us what it saw. The *angakkuq*, who was the agent, would tell about that. This was called *sakaniq*… […] I was singing it, but it was coming from the *tuurngaq*. The *tuurngaq* would express what it saw through the *angakkuq*. It would make the *angakkuq* put into words what it could see. (Victor Tungilik de Naujaat, cité dans Laugrand et Oosten 2010 : 250)

Les Inuits insistent sur le fait que ce n'est pas le chamane qui choisit un esprit durant la période d'initiation chamanique, mais que c'est l'esprit qui le choisit. Leur relation laisse ainsi apparaître des rapports de pouvoir croisés : l'*ikajuqti* est l'assistant du chamane, et c'est lui qui le choisit et qui l'institue en tant que chamane. De son côté, le chamane apparaît comme une figure de pouvoir dominante, puisqu'il se fait aider par des esprits. Cependant, ayant été désigné, il n'a d'autre choix que d'occuper cette fonction. On distingue ici clairement que s'installe une relation de pouvoir au cœur de la coopération entre un chamane et son esprit auxiliaire.

Pigutji(juq) : rendre service

Pigutjijuq, ou *pijjujijuq*, est communément traduit par « aider », mais renvoie à une conception quelque peu différente de l'aide. Les Inuits associent plutôt ce terme à l'idée de servir quelqu'un. Il est construit sur la base lexicale *pi-* (la chose) à laquelle on ajoute le suffixe *-gutji-*/*-rutji-* (agir pour, faire à la place de quelqu'un, au bénéfice d'un autre). Cette relation d'aide se fait principalement dans le cadre d'un échange direct de services et non d'un don, et elle n'instaure pas de relation hiérarchique. Il semble que le principe même de *pigutjijuq* réside dans le fait que cette relation d'aide soit basée sur le volontariat et l'absence de contrainte. Ma logeuse, à Ivujivik, expliquait très bien que l'action de *pigutjijuq* vient du cœur, et non d'une contrainte sociale. De ce fait, ce service rendu est considéré comme un cadeau, au contraire de *ikajuqtuq* qui est basé sur l'obligation (Ivujivik, août 2011). Son mari précisait que, s'il demande à son fils de venir l'aider à réparer sa motoneige, c'est le terme *ikajuqtuq* qui sera utilisé. Alors que si son fils vient de lui-même aider son père à réparer sa motoneige, cette action vient du cœur et elle renvoie plutôt au terme *pigutjijuq*. Le terme *pigutjijuq* est d'ailleurs aujourd'hui repris pour désigner différents types de services. Les services municipaux se disent par exemple *nunaliup pigutjigutingit* (littéralement : ce qui sert à agir à la place de la communauté). Les services sociaux et de santé de l'Administration régionale Kativik (*Kativiup nunalilimaat aannianilirinirmut ammalu inuusiliriviunirmut pigutjininga*)

emploient aussi ce terme pour exprimer l'idée qu'ils agissent pour et au nom des Nunavimmiut.

Katujji(juq) : se réunir autour d'un but commun

Un autre terme qui est également très productif et qui renvoie à l'idée d'entraide est celui de *katujjijuq*, qui signifie littéralement se réunir autour d'un but commun. Il ne faut pas le confondre avec le verbe *katijuq,* qui désigne le fait de se rassembler physiquement dans un même lieu. La base lexicale *kati-* sert par exemple à construire les termes de conseiller *katimaji* (« celui qui se rassemble avec d'autres »), d'assemblée *katimmavik* (le lieu où l'on se rassemble). On notera ici l'origine de l'appellation de l'Administration régionale du Nunavik, Kativik, qui signifie littéralement le lieu ou le temps du rassemblement. À la différence de ce dernier, *katujjijuq* n'insiste pas sur la coprésence, mais plutôt sur le fait que les personnes s'unissent autour d'un objet ou d'un but commun. Siaja Kiatanaq précise que ce terme peut être compris dans un sens positif ou négatif, c'est-à-dire travailler pour ou contre quelque chose ou quelqu'un (Ivujivik, 19 mai 2010), ce que confirment Schneider (1985) et Spalding et Kusugaq pour le Nunavut (1998).

Cette forme d'aide peut contenir une relation de subordination ou de complémentarité et elle peut être instaurée par une demande ou par l'action volontaire d'une personne. En fait, elle correspond à des activités difficiles à accomplir tout seul, et est parfois associée à l'idée de lutte collective (Adamie Qalingo, Ivujivik, 26 août 2009). Par exemple, le nom de la première coopérative de Puvirnituq à la fin des années 1950 était Puvirnitumiut katujjiyut immiguuqtut, ce qui signifie littéralement les habitants de Puvirnituq rassemblés et indépendants, portant implicitement l'idée que cette union fait face à une institution, et on sait que les Puvirnitumiut tiennent encore aujourd'hui fortement à leur indépendance envers les différents gouvernements.

Katujji(juq) est aujourd'hui encore très productif dans le domaine de la vie institutionnelle et publique. Il forme plusieurs noms d'organismes : Nunavimmi uumajulirijiit katujjiqatigiinninga (Association des chasseurs, pêcheurs et trappeurs du Nunavik) ; Inuit arnait katujjiqatiiingit Canadami (Association des femmes inuites du Canada) ; Silajjuamiut katujjiqatigiiningat (Conférence circumpolaire inuite) ; ou encore Ilagiisaq katutjiqatigiivvi nunavimmi (Fédération des coopératives du Nouveau-Québec), etc. *Katutjiniq* est également le nom donné au Conseil régional de développement du Nunavik (Nunavimmi nunalimimaat pivalliajulirijingitta katittatingit). Le terme est même devenu le leitmotiv de l'associa-

tion des jeunes du Nunavik, Saputiit, qui souhaite être un partenaire incontournable dans la construction du futur politique du Nunavik :

> Comme je l'ai mentionné au conseil d'administration de Makivik lors de sa dernière assemblée, la participation des jeunes au processus de prise de décision au Nunavik n'a d'égale nulle part ailleurs, car les dirigeants tentent d'inclure les jeunes dans tout ce qui se fait, et c'est ce qui nous a amenés à adopter pour devise *Katutjiniq*. *Katutjiniq* signifie en inuktitut « travailler ensemble » ou « collaborer ». À lui seul, ce mot résume l'idée générale qui sous-tend toute demande ou prise de position énoncée ces jours-ci par l'Association des jeunes Saputiit du Nunavik. Après dix ans de dur labeur en vue de mettre en œuvre notre structure sur la scène sociopolitique inuite, nous sommes maintenant reconnus comme des acteurs clés dans notre région et au-delà de ses frontières[6].

Illustration 8 : Logo de l'association des jeunes du Nunavik (Saputiit uvikkait katutjiqatigiininga).

Le logo de l'association, représentant un homme, sa femme et leur enfant, main dans la main, et avançant dans la même direction suggère d'ailleurs cette idée d'effort commun.

6. « La perspective des jeunes », *Nunavik*, juillet 2005 : 14.

AIDER POUR ASSURER LA COHÉSION SOCIALE

En analysant les pratiques et les discours entourant l'aide chez les Nunavimmiut, on réalise vite que le fait d'aider est primordial, puisqu'il permet la survie des uns et des autres. Mais la signification de l'entraide va bien au-delà. Aider les autres, c'est également s'assurer une place dans le groupe, c'est transmettre ses connaissances et, par extension, c'est assurer la survie de la culture inuite.

Donner de ce qu'on a à ceux qui n'en ont pas

Aider les démunis

L'enseignement de Taamusi Qumaq, cité au début du premier chapitre, dans lequel il décline les différentes façons d'aider, révèle de façon très subtile les représentations de l'aide chez les Inuits. L'aide est destinée plus particulièrement à « ceux qui sont privés de nourriture », à « ceux qui n'ont pas de ressources », à « ceux qui sont seuls », à « ceux qui ne savent pas » (Qumaq 1988 : 10-11). En d'autres termes, l'aide est tout particulièrement assignée aux personnes démunies, qu'elles soient privées de nourriture, de moyens matériels (de transport ou de maison), de savoirs ou de relations sociales. Il s'agit là d'une conception de l'aide partagée aujourd'hui de façon générale, tant par les jeunes que par les aînés. Minnie, une jeune fille de 17 ans, explique en ces termes pourquoi il est primordial de soutenir les aînés :

> Oh, they are elders. They don't have as muscle as us. They get tired easily. They have less breath, they are weaker and they have less energy. We have what they don't have so I can't say no. (Minnie, Ivujivik, 7 août 2009)

Lorsque Kitty, la responsable du Hunter support program de Kangiqsujuaq, explique à qui est destinée l'aide de son organisme, elle désigne alors les personnes qui n'ont pas de moyens de locomotion ou d'équipement de chasse. Elle indique ensuite celles qui ne savent pas coudre et qui vont y acheter des vêtements pour leur famille. « It's like helping people who don't know », précise-t-elle (Kangiqsujuaq, 11 juillet 2011). Elle désigne également ceux qui ne travaillent pas ou qui n'ont pas d'argent : « It helps people to get money also. » (Kitty, Kangiqsujuaq, 11 juillet 2011). C'est donc aux démunis que s'adresse en premier lieu cette aide[7].

Cette représentation de l'aide semble générale aux Inuits du Canada, puisqu'elle concorde avec ce qui se disait à d'autres époques et dans d'autres régions de l'Arctique canadien. Saladin d'Anglure observe cette particula-

7. C'est ce que remarque également Kishigami (2000 : 185).

rité à Kangiqsujuaq à la fin des années 1960 (Saladin d'Anglure 1967 : 106). Damas l'observe également au Nunavut, chez les Netsilimmiut et les Iglulimmiut, au début des années 1970 (Damas 1972a : 232). Cette conception est toujours mobilisée aujourd'hui au Nunavut : « My grandmother's words have always stayed with me. I was to help those who were not capable and help elders. […] This is not part of becoming an *angakkuq*, but of becoming a good person. » (Oosten et Laugrand 2002 : 71).

Si l'aide est destinée aux démunis, par conséquent on ne peut demander de l'aide que lorsque l'on en a vraiment besoin. Si Qulliq sollicite son oncle pour obtenir de la viande de caribou, elle ne demandera par exemple pas de poisson ou de banique car, explique-t-elle, elle sait et elle peut pêcher ou préparer ce pain. En revanche, lorsque je lui demande qui serait susceptible de lui réclamer de la banique, elle répond clairement : « Les personnes qui n'ont pas de femme ou les personnes qui ne savent pas comment faire. » (Qulliq, Kangiqsujuaq, 24 juin 2011). Être démuni de relations sociales ou des connaissances nécessaires à l'acquisition d'un bien légitime le fait de demander de l'aide alimentaire. Même chose dans le cas où quelqu'un demande à l'autre un service. Qulliq me dit en effet que les personnes qui la sollicitent pour qu'elle aille faire leurs commissions à leur place sont ses grandes sœurs et sa mère, et elle continue la liste : « Ça peut être les gens qui ne peuvent pas marcher. Ça peut être les gens qui sont saouls », donc les personnes qui n'ont pas les capacités physiques suffisantes pour se déplacer elles-mêmes. En ce qui concerne ses frères, elle répond : « Mes frères, ils peuvent y aller eux-mêmes. » Lorsque je lui demande si elle peut donc leur refuser ce service, elle acquiesce d'un petit rire. Ainsi, demander de l'aide est toléré dans le cas où l'on ne peut pas subvenir à ses propres besoins. L'autonomie personnelle est effectivement largement valorisée par les Inuits. C'est d'ailleurs là l'origine de nombreux malentendus avec les *Qallunaat* qui travaillent dans le Nord. Une amie infirmière m'a souvent confié son agacement, car les Inuits ne venaient qu'au dernier moment la consulter en cas de problème de santé. Sans doute attendaient-ils de ne plus être capables de supporter la douleur et de se débrouiller par eux-mêmes avant de faire appel à de l'aide médicale.

Aider avec ce que l'on a

Il est également assez clair que l'on aide en fonction de ses propres capacités, de ses compétences et de ses connaissances. Comme il a été mentionné précédemment, à chaque génération d'âge correspondent des activités. Pita Kristensen, une aînée d'Ivujivik, explique par exemple que sa petite-fille Ruta, 7 ans, qui vit avec elle, doit laver le sol et faire les lits, mais

elle n'a pas l'obligation de faire de la couture, car celle-ci ne possède pas encore bien ces compétences. Lorsque les personnes sont plus âgées, les habiletés des uns et des autres font qu'ils seront plus ou moins sollicités pour certains travaux. Saladin d'Anglure a en effet noté l'importance de la spécialisation en fonction du talent ou de l'expérience : chasse de certains types d'animaux, couture, fabrication des couteaux, etc. (Saladin d'Anglure 1967 : 124-125). Du point de vue de l'aide immatérielle, une personne est susceptible d'être sollicitée si elle est passée à travers des expériences de vie riches d'enseignements. Andrew Atagotaaluk, premier Inuk devenu évêque de l'Arctique, explique que c'est en ayant résolu ses propres problèmes qu'il a été en mesure de secourir les autres :

> And if you have unresolved personal issues, it's gonna be very hard for you mentally and so that's the first thing to realise that I had to deal with in order to be encourager, in order to have a message of hope, in order to have message of healing, in order to uplift those who are feeling down (Andrew Atagotaaluk, Inukjuak, 20 février 2013)

En ayant traversé des épreuves difficiles et en les ayant surmontées, une personne peut ainsi devenir une aide précieuse pour les autres. Elle a dès lors un capital d'expériences qu'elle peut mettre à disposition du groupe[8]. Par conséquent, on aide principalement quand on a du surplus (Lucassie, Ivujivik, 4 mai 2010).

En outre, dès que les autres considèrent qu'une personne a les capacités d'aider, elle est tenue d'aider et elle est sans cesse sollicitée. Cette situation concerne tous ceux qui cumulent de la richesse, qu'ils soient Inuits ou *Qallunaat*. Olivier est un Québécois, marié à une Inuk et il occupe un poste assez important dans l'un des villages du Nunavik. Il vit avec sa femme, ses quatre enfants et sa belle-sœur. Ayant un bon salaire, il est sans arrêt sollicité par les uns et les autres, notamment par sa belle-sœur. Il lui offre un toit, lui paye sa nourriture, ses cigarettes. Lorsque celle-ci prend un petit travail, c'est pour se faire un peu d'argent de poche et le dépenser dans des achats personnels. Sitôt ses dépenses payées, raconte-t-il, elle démissionne. À son comble, le jour où le couple ne parvenait plus à trouver de gardienne pour surveiller les enfants qui n'avaient toujours pas de place à la garderie, sa belle-sœur lui proposa ses services rémunérés :

> À un moment donné, ma belle-sœur, elle vient me voir et me dit : « Si vous me donnez 400 dollars par semaine, je vais les garder. » Je lui ai dit : « Toi, tu

8. Laugrand note à ce sujet que la plupart des *leaders* des églises Full Gospel du Nunavut ont connu de grandes souffrances dans leur vie et le choix de cette nouvelle orientation religieuse était une façon de « renaître » (Laugrand et Oosten 2007 : 264).

ne garderas jamais mes enfants. Tu habites ici, je te nourris, je te paie tes cigarettes, je te paie ta liqueur, tu devrais déjà les garder. »

Il existe ainsi une pression forte et constante sur tous ceux qui possèdent du surplus et qui sont donc en mesure d'aider les plus démunis. Les *Qallunaat* y voient souvent une forme d'abus. De leur côté, les Inuits endurent tant bien que mal cette pression. De nombreux Nunavimmiut (travailleurs sociaux, directeurs d'école, gérants des coopératives) m'ont confié vouloir quitter leur travail, étant fatigués ou souhaitant changer d'activité ; mais la pression de la communauté étant trop forte, ils renoncent à ce désir. Ils sont en effet considérés comme des personnes possédant les connaissances nécessaires pour occuper ces postes, à l'image de Maggie, qui est devenue gérante de la coopérative sans même l'avoir désiré. Ayant vécu plusieurs années à Montréal dans des conditions plutôt difficiles puisqu'elle vivait dans la rue, Maggie a suivi les conseils de son père, enseignant canadien anglophone installé dans le village depuis une quarantaine d'années, et est revenue vivre au village. À son retour, Maggie, qui avait par ailleurs un niveau de scolarité supérieur à de nombreuses personnes, se vit « attribuer » un travail. Un jour qu'elle faisait ses courses à la coopérative, une personne vient la voir et lui demande de rejoindre prestement le bureau de direction de la coopérative, qui était alors en pleine réunion. Maggie entre dans la pièce, s'assied et écoute. Les membres du bureau de direction lui annoncent qu'elle commence son nouveau travail le lendemain : elle est devenue gérante de la coopérative. Maggie ne veut pas de ce travail et elle s'explique pendant de longues minutes. Mais rien n'y fait, les membres du bureau de direction ne veulent pas l'écouter. Maggie est donc devenue la nouvelle gérante, un poste que tout le monde fuit, car il faut souvent faire face au mécontentement, qui peut aller parfois jusqu'à des cris ou à des coups échangés au milieu du magasin. Mais Maggie n'a pas eu d'autre choix que d'accepter. Quelque temps après, pour échapper à ce poste dont elle ne voulait pas, Maggie accepta un travail dans une mine de la région, ce qui lui demandait de s'absenter du village pendant plusieurs semaines d'affilée, une façon également de signer son absence à la coopérative.

Une personne riche qui ne fait pas profiter au reste de la communauté de son aisance est très vite qualifiée d'égoïste (*minnitujuq*), et une pression très forte tente de la faire ployer. Celle-ci est d'abord verbale et peut occasionner des commérages négatifs à son sujet et la création de certaines rumeurs. Cette pression peut même aller, dans des cas extrêmes, jusqu'à des actions violentes. Jeannie, une jeune femme de Salluit, issue d'une famille riche, me racontait comment, durant toute une période, sa maison était la cible de cailloux jetés intentionnellement. « Les gens disent que nous sommes riches. Pourtant, nous ne le sommes pas tant que ça », argu-

mentait-elle, un sourire fier mais discret au coin des lèvres et les yeux fuyant vers l'écran plasma de sa télévision flambant neuve. Cette pression sociale envers les personnes munies de ressources importantes n'est pas nouvelle, et elle a été observée à d'autres époques et dans d'autres régions de l'Arctique, comme au Nunavut (Wenzel 1995 : 54)[9], et également dans les groupes inuits plus hiérarchisés de l'Alaska. À la fin du XIX[e] siècle, Nelson notait en effet, chez les Inuits du détroit de Béring en Alaska, une forte pression sociale sur ceux qui détenaient un certain capital économique :

> The Eskimo are very jealous of anyone who accumulates much property, and in consequence these rich men, in order to retain the public good will, are forced to be very open-handed with the community and thus create a body of dependents. They make little festivals at which are distributed food and other presents, so that the people appreciate the fact that it is to their interest to encourage the man in his efforts toward leadership, in order that they may be benefited thereby. […] Whenever a successful trader among them accumulates property and food, and is known to work solely for his own welfare, and is careless of his fellow villagers, he becomes an object of envy and hatred which ends in one of two ways – the villagers may compel him to make a feast and distribute his goods, or they may kill him and divide his property among themselves […]. (Nelson 1900 : 305)

Cette contrainte du partage révèle ainsi l'importance sociale de ce lien d'entraide. Celui-ci n'est en effet pas seulement le vecteur de la circulation des biens au sein de la société inuite. L'entraide est un lien qui assure l'intégration des uns et des autres et la cohésion du groupe, qui façonne en quelque sorte les identités.

S'assurer une existence sociale

« Parce que vous nous aidez, vous faites partie de notre *ila* (famille au sens étendu). ». C'est en ces termes que Josephie Nalukturuk, un aîné d'Inukjuak, nous explique à ma collègue, Florence Dupré, et moi, lors

9. Wenzel explique cette pression par les transformations économiques et sociales qui ont eu lieu dans l'Arctique depuis les cinquante dernières années. Selon lui, les personnes qui parlent anglais et maîtrisent des notions de base en comptabilité et en gestion sont celles qui ont accès aux emplois salariés. Elles se retrouvent donc les seules, ou du moins les principales, à recevoir des revenus. Ce serait là la raison de la pression qui existe sur elles. Sans pour autant remettre en cause cet argument, je pense que les personnes qui ont plus que les autres, que ce soit de l'argent, de la nourriture, un savoir spécifique, ont cette obligation sociale d'aider les autres, en partageant notamment avec ceux qui en sont dépourvus. Tant qu'il y a du surplus, c'est qu'ils ont les moyens d'aider (Wenzel 1995 : 54).

d'un atelier de transmission des savoirs, ce que signifie *ila*[10]. Aider, c'est donc entrer dans une relation de proximité, dans un réseau familial. L'aide peut ainsi être considérée comme un élément essentiel dans la naissance et le maintien des relations sociales, car elle relie les membres du groupe les uns aux autres. Le fait de s'entraider garantit ainsi la cohésion du groupe et le bien-être de tout un chacun :

> I value this very much : That Inuit would help others by sharing food with them so that they will survive. They survive, or when we are given, we survive. They shared among each other from the same plate, *amiqqaaqattautitsutik*. I like this, this Inuit *piusiq*, the way Inuit do it. *Pajugainiq* – bringing food to another, *minarniq* – bringing food to someone from farther away for the survival. I don't want this to disappear, because that is how we have survived. And it means *ilagiitsianiq*, being good to one another in a community, taking care of one another. That is how I understand it. (Muncy Novalinga dans Koperqualuk 2011 : 97)

C'est aussi ce que me signifie ma jeune interprète lorsqu'elle dit qu'elle tient à aider les membres de sa famille, car elle n'aimerait pas qu'ils se pensent seuls, et donc démunis d'un réseau de relations sociales :

> It is important to feed them and not been hungry cause I don't want them to think that they are nothing. I don't want to think, I am hungry I have nobody. But I have family and my family cannot help. I don't want them to think like that. (Qulliq, Kangiqsujuaq, 24 juin 2011)

Aider est ainsi une façon de montrer aux autres qu'on les aime. Ce lien entre l'action d'aider et le sentiment d'amour envers l'autre est évoqué dans d'autres régions de l'Arctique, et notamment au Nunavut (Felix Kupak dans Laugrand et Oosten 2012 : 35). Les Nunavimmiut disent d'ailleurs que refuser d'aider fait courir le risque de se retrouver seul. C'est ce que mentionne également Rasing au sujet des Inuits de la région d'Iglulik (Rasing 1994 : 123).

L'étendue du réseau social (ila-)

De manière générale, le radical *ila-* désigne la partie d'un tout. Ce radical dériverait d'une racine proto-eskimo *ile-* qui désignerait la partie de quelque chose (Fortescue, Jacobson et Kaplan 1994). Précisons qu'*ila-* n'est pas utilisé seul, il est toujours suivi de suffixes précisant la situation. Les notions de *ilagiik* (les deux parties d'un tout) et de *ilagiit* (plusieurs

10. Atelier « Transformation des relations d'autorité dans le contexte de la famille », Inukjuak, mars 2011 organisé dans le cadre du programme de recherche ARUC « Inuit Leadership and Governance in Nunavut and Nunavik : Life Stories, Analytical Perspectives, and Training ».

parties) représentent donc, selon le contexte, des positions variables qui s'étendent des liens du sang aux liens de compagnonnage ou de travail (Schneider 1985 : 61). Pour les Inuits, la famille n'est pas comprise comme une sphère restreinte et circonscrite. Elle est extensive. Il y a donc des degrés variables d'appartenance au réseau familial qui incluraient des positions proches (père, mère, frères, sœurs, puis oncles, tantes, cousines), des positions un peu plus éloignées (tous les autres parents), des positions encore plus éloignées (compagnon de travail, de chasse, etc.)[11]. Bernard Saladin d'Anglure observe que la notion d'*ila* recouvre deux dimensions, l'une parentale et l'autre économique. Il fait la remarque suivante :

> La relation d'*ila* avait soit un caractère naturel et permanent, soit un caractère fonctionnel et temporaire ; la règle de réciprocité donnant dans le second cas une certaine permanence à la relation. […] Les *ila* étaient ceux qui coopéraient pour la fabrication de l'équipement productif et des aménagements fixes : construction et couverture des embarcations, édification des barrages à poissons et des épouvantails à caribous. Cette coopération avait comme contrepartie un droit d'utilisation pour les biens à usage collectif, ou un droit à la réciprocité du service, pour les biens à usage individuels. […] La coopération répondait le plus souvent à des exigences techniques (travaux difficiles ou impossibles à réaliser seul), elle permettait une efficacité et un rendement élevé (chasse et pêche collective). La solidarité apportait une sorte d'assurance à chaque groupe domestique contre les fluctuations du gibier et les aléas de la chasse. (Saladin d'Anglure 1967 : 125-126)

Bernard Saladin d'Anglure relève bien ici l'importance de la coopération, et donc de l'aide, dans la constitution d'un réseau d'*ilagiik*[12].

La reconfiguration des relations sociales par l'entraide

Les villages du Nunavik ne cessent de grossir et ils regroupent aujourd'hui de plus en plus de personnes qui ne sont pas forcément apparentées les unes aux autres. Celles-ci peuvent être Inuites ou non, venir d'autres villages, d'autres régions circumpolaires ou encore du Sud. Quand un Inuk s'installe dans une autre communauté que son village natal, il peut se sentir un peu seul et perdu, mais la plupart du temps il aura des parents proches ou éloignés chez qui il pourra aller dormir ou manger. Même si la

11. Ce point a été réfléchi et travaillé en collaboration avec ma collègue Florence Dupré lors de l'atelier de transmission des savoirs que nous avons organisé à Inukjuak en mars 2011 dans le cadre de l'ARUC « Inuit Leadership and Governance in Nunavut and Nunavik : Life Stories, Analytical Perspectives, and Training ».

12. Les jeunes, aujourd'hui à Kangiqsujuaq, considèrent qu'*ilagiik* renvoie exclusivement aux liens du sang, alors qu'à Kuujjuaq, *ilagiik* peut aussi définir des amis (notes de terrain, Kangiqsujuaq, 12 juillet 2011).

configuration des relations d'aide entre Inuits non apparentés reste la même, quelques petites différences peuvent néanmoins perturber le nouveau venu. Passa confie que, lorsqu'elle est venue vivre à Ivujivik après avoir grandi à Salluit, sa conception de l'aide n'était pas tout à fait la même :

> I knew already that we had been planned to come here. I was looking forward and at the same time, wanted to stay where I had grown up. It was an unknown territory this place. We were different. The way they spoke, the way they help each other, there is not big difference, but there is small differences.
>
> *What do you mean when you say the way they helped each other was different ?*
>
> From what I heard, from the olders, the adults, here [in Ivujivik] most Inuit can share their food. In Salluit, they will keep it low if their hunting is success, they will keep it low. They will keep among the family group.
>
> *Here they share with all the community ?*
>
> Most people. Most Inuit here, the ones who are generous, the ones who can share, they will share openly. (Passa, Ivujivik, 29 avril 2010)

Malgré ces nuances d'un village à l'autre, l'entraide conserve sa fonction de construire du lien, non seulement entre les membres d'une même famille, mais également avec des étrangers[13]. Mon intégration dans les familles qui m'ont accueillie passait notamment par ma participation aux activités de la maisonnée. Au tout début de mon séjour chez Siasi, je me suis mise à l'aider dans ses tâches quotidiennes. Le moment le plus marquant dans ma relation avec elle a été celui où je l'ai assistée dans la préparation du *misiraq*, l'huile de phoque rancie. Durant un après-midi, nous nous sommes installées toutes les deux par terre, dans la cuisine, à découper en petits morceaux le gras de bélouga qui avait été chassé et réparti la veille entre toutes les maisons du village. À partir de cet instant, je n'étais plus présentée comme une *Qallunaaq* qui dormait chez elle, mais comme une jeune fille qui aidait beaucoup. Et chaque fois que Siasi me

13. C'est d'ailleurs par l'échange de services que bon nombre d'étrangers s'intègrent au groupe. Les explorateurs du XIX^e^ siècle et du début du XX^e^ siècle font régulièrement mention de cet aspect. Par exemple, Stefansson remarque que sa pauvreté était tout à son avantage pour s'intégrer au groupe d'Inuits qu'il côtoyait : « Now my very poverty was my greatest advantage ; I was not rich and powerful like the whaling captains or mounted policemen, so there was no reason why they should flatter me or show me deference. I had no visible means, and therefore what they did for me was without hope of reward. They took me into their houses and treated me hospitably and courteously, but exactly as if I were one of them. They gave me clothes to wear and food to eat, I helped them in their work and joined in their games, until they gradually forgot that I was not one of them, and began to live their lives before my eyes as if I were not there. This gave me a rare opportunity to know them as they are. » (Stefansson 1913b : 2).

présentait à quelqu'un, elle ne manquait pas de préciser que je l'avais aidée à préparer le *misiraq*. Le jour où la plus jeune des filles de Siasi et ses deux petites-filles étaient parties passer quelques jours dans des villages avoisinants, je restai la seule fille de la maison. Siasi me confia alors les principales tâches de Lucie, la plus jeune : je l'accompagnai au magasin pour faire des courses et à la source pour aller chercher de l'eau. Aider me donnait non seulement une place dans la maisonnée, mais cela marquait même ma position à l'intérieur de la famille, puisque je devenais la « fille » de Siasi. Plus tard, elle précisa un peu plus cette place : j'étais la sœur aînée de sa fille Dora, 15 ans, et elle demanda a son petit-fils d'utiliser le terme *aksaq* (tante paternelle) pour m'adresser la parole. À plusieurs reprises, Siasi et Tivi, son mari, me confirmèrent cette position tout en l'expliquant, chaque fois, par le fait même que j'aidais quotidiennement. Ainsi, aider procure une place dans le groupe d'*ilagiit*. Et, selon les situations, une position plus précise peut être définie au sein de la famille. Cette position qui m'était reconnue par Siasi l'était aussi par son mari, et Siasi réclamait que son petit-fils la reconnaisse, tout comme sa cousine qu'elle me présenta quelques jours plus tard et qui devint elle-même très directive avec moi. Durant le séjour d'Alassie à la maison, je n'étais donc pas seulement sous l'autorité de Siasi, mais sous celle de sa cousine également. Le lien qui se crée à travers la relation d'aide est donc extensible aux membres plus éloignés de la famille.

Aider quelqu'un peut également être une stratégie visant l'affirmation ou la réactualisation d'une position dans le groupe. Quelques semaines après mon arrivée, Siasi me proposa de m'emmener rendre visite à l'aînée du village. Je décidai donc de la suivre chez cette femme à laquelle elle était apparentée par alliance (c'est la grand-mère d'un de ses fils). Durant notre visite, Siasi discutait avec Elisapie qui, à plus de 80 ans, avait de la difficulté à se déplacer, bien que s'affairant à faire la vaisselle et à nettoyer de-ci de-là. Je m'empressai donc de prendre un linge à vaisselle pour les aider, mais Siasi me renvoya tout de suite à ma place et me commanda de prendre du thé et de manger de la banique. Sur le coup, je ne comprenais plus et je décidai de m'asseoir et de siroter le thé brûlant. Pourquoi Siasi m'empêchait d'aider alors qu'elle ne manquait pas une occasion de raconter à tout le monde à quel point j'étais serviable ? En voyant Siasi s'affairer autour de l'aînée, je compris alors que, si je me mettais à aider l'aînée, je court-circuitais en quelque sorte le travail relationnel de Siasi. Cette dernière m'écartait du jeu pour avoir le champ libre, pour pouvoir elle-même aider son aînée et lui témoigner son respect.

Les pratiques d'entraide permettent ainsi, aux uns et aux autres, de créer du lien ou de confirmer sa position dans la société. Aider les autres constitue parfois une stratégie qui vise à façonner ou réactualiser des liens

de proximité. Autant ils permettent la circulation de différents types de bien, autant ils supportent la construction identitaire, qu'elle soit individuelle ou collective.

Apprendre et transmettre

Les Nunavimmiut justifient l'importance des relations d'entraide par le fait qu'elles permettent d'apprendre. Ce lien étroit entre aider et apprendre est très bien exprimé par les aînés :

> When they [les enfants] become able, they use to try to help a lot even though sometimes they would make a mistake. That was the only way to learn to do things, by trying. (Pita Kristensen, Ivujivik, 16 août 2009)

Les plus jeunes ont également bien conscience de cette relation, tout comme Minnie, une jeune mère dans la vingtaine vivant encore chez ses parents :

> Let's say, I help my mother to cook. If I don't know how to cook something and I ask her what I need to do to help her and she tells me, that is a way of learning how to cook. To go hunting with them, to help them, to set up the camp or whatever, it is learning from them while helping them. It is the best way to have knowledge and to me that is the best way to learn how to stand up on my own. The way they teach me I can teach it to my daughter too. (Minnie, Ivujivik, 7 août 2009)

De ce point de vue, l'éducation devient l'affaire de tous. Elle ne concerne pas seulement les parents, mais aussi les frères et sœurs plus âgés, les oncles et tantes, et plus largement l'ensemble des membres de la communauté qui se font aider par les plus jeunes. Une personne peut apprendre de tous ceux qui, dans son entourage, possèdent quelques connaissances à transmettre :

> Nous apprenions de n'importe qui. En effet, moi quand je me suis mis à chasser, j'ai commencé par prendre comme partenaire une personne qui ne vivait pas dans le même *illu* que moi. C'est toujours comme ça que je faisais en hiver. Nous nous efforcions d'apprendre le chemin de n'importe qui, de n'importe quel partenaire qui nous emmenait chasser. Quand on nous emmenait chasser, nous apprenions le chemin. C'était le cas par exemple lorsque nous trappions. Dans la toundra, tout au long du chemin, il y a des noms [de lieu]. C'est ainsi que nous connaissions leurs noms. N'importe quel petit chemin avait un nom. Nous avons donc appris le nom des chemins, nous devions le faire. […] Nous apprenions de nouvelles choses n'importe où, pas seulement de notre père et de notre mère, mais quand nous rendions visite, on nous faisait apprendre de nouvelles choses de toutes sortes de façons. Si ton père m'apprend de nouvelles choses, je n'aurais pas le choix que d'accéder à ses demandes. Nous ne disions jamais que nous ne voulions pas. Par exemple, en hiver, nous avions l'habitude de sortir très tôt le matin pour aider

> ceux qui se préparaient à partir. Nous aidions tous ceux de notre camp. Nous n'avions pas le choix de faire autrement. (Saviarjuk Usuarjuk, Ivujivik, 12 août 2009)

Aider est considéré comme une action essentielle dans l'optique de transmettre des savoirs, et mes interlocuteurs étaient très clairs à ce sujet.

Une jeune fille qui aide une aînée à réaliser des travaux de couture ne sera pas uniquement valorisée pour le service rendu, mais aussi pour son désir d'apprendre et de devenir autonome. À l'inverse, les personnes qui rechignent à fournir de l'aide sont peu appréciées, car elles expriment par là un refus d'apprendre les savoirs liés au mode de vie des Inuits. Bien souvent, on comprend de ces personnes qu'elles rejettent le passé. Les aînés se plaignent aujourd'hui sans cesse du fait que les jeunes n'aident plus. À travers cela, ils ne regrettent pas seulement d'être l'objet de moins d'attention, ils ont aussi peur pour l'avenir de leur peuple. Le lien social qui se tisse à travers la relation d'aide est si fort que les Inuits affirment même qu'il permet la transmission de valeurs culturelles :

> Like I said we encourage helping and the thing is that we have to keep it alive. If I stop helping I discourage it and I might cut it for the young generations so there is no much helping anymore. And since they are incapable of doing much, they are unhealthy… knowing that I will be like that too one day I have to keep this spirit alive. […] first of all, it keeps us interacted too. And it is again, helping them it is helping the community. It is again encouraged if I help and if I encourage to help I encourage more interaction between them. (Lucassie, Ivujivik, 21 juillet 2011)

En favorisant la transmission des savoirs, les liens d'entraide sont donc clairement perçus par les Inuits comme des liens qui assurent la survie du groupe et de l'identité collective.

Les frontières de l'aide

Il est également possible de comprendre certaines caractéristiques de l'aide en tentant de saisir ses frontières. D'abord, il y a des gens que l'on n'aide pas et que l'on refuse même d'aider. Il peut s'agir de personnes rivales, de personnes que l'on souhaite punir. Ensuite, aider quelqu'un peut paraître normal, extraordinaire, ou encore mal venu en fonction des situations. Cette frontière est marquée notamment par le fait de remercier ou non. Quitsak Taqriasuk, un aîné d'Ivujivik, raconte qu'il n'est pas utile de remercier quelqu'un qui nous a fourni de l'aide :

> Et, quand des chasseurs étaient de retour, ils étaient aidés. Nous commencions à aider n'importe quelle personne rentrant de la chasse. Notre mère nous disait : « Vas-y ». Et dès qu'il partait, dès que le traîneau était sur le point

> de partir, nous aidions toujours. On nous le demandait. Nous les aidions. Ils n'allaient pas nous remercier. Ils ne nous remerciaient pas! [rires] (Quitsak Taqriasuk, Ivujivik, 5 mai 2010)

Ainsi, dans les situations où l'aide répond à une contrainte liée au respect envers les positions ascendantes dans la parenté, il n'est pas utile de remercier. Remercier n'est pas non plus utile lorsque s'installe une proximité relationnelle. Un jour que je remerciais Siasi du bon repas que nous venions de prendre, elle me dit qu'il ne fallait pas agir de la sorte car je vivais avec eux[14].

En revanche, dans d'autres cas, il devient important de remercier. Le jour où j'ai accompagné Siasi pour aller chercher de l'eau à la source, nous avons emprunté le camion réservé aux aînés. Pita Kristensen, une autre aînée du village, était accompagnée de sa petite-fille, une jeune femme de 20 ans. Arrivées à la source, nous avons toutes débarqué les bidons et les avons remplis d'eau fraîche. Il ne restait plus qu'à les rapporter dans le véhicule, un travail pénible pour Pita et Siasi du fait de leur âge. Je pris donc en charge les bidons de Siasi pour la soulager et je saisis au passage le regard noir que Pita posait sur sa petite-fille qui semblait attendre que le chargement se fasse sans elle. Je pris donc l'initiative de lui prêter main-forte et transportai les bidons de Pita jusqu'au camion. Celle-ci me témoigna sa gratitude par un *nakurmat* (c'est digne de reconnaissance). Étant donné que je n'étais pas prise dans des relations sociales qui m'obligeaient à aider Pita, cette dernière me remercia. Dans ces cas, une marque de gratitude s'impose. L'un des moyens de remercier publiquement une personne ou un groupe est de diffuser un message à la radio locale. Très régulièrement, les ondes diffusent des messages de remerciements, qu'ils soient adressés à des humains ou à des non-humains, et tout particulièrement à Dieu.

Le fait de remercier une personne marque fortement la reconnaissance envers une action considérée comme vitale. Harry Tulugak, de Puvirnituq, exprime toute l'importance du cri de remerciement (*sirijuq*) :

> I saw my blind grand-father eating at our house, when I was a young boy, he was presenting food but in that food there was *uqsuq*, *misiraq*[15]. And he always asked for that. If my mother had, it was always put before him. And he is eating the meat and he is so appreciative of the food that he is given. Out of the container, that little container in this case, Elyassie Sallualuk the elder,

14. Il s'agit là d'un aspect noté également par Rasing, qui explique que le principe de réciprocité qui gouverne les relations sociales chez les Inuits rend les expressions de gratitude superflues (Rasing 1994 : 20).
15. Graisse de baleine ou de bélouga.

> would sip out of that *misiraq* container however small it is. And after each one, I kid you not, he would go "I-yee".

Harry Tulugak explique par la suite que la marque de gratitude exprimée par le son « I-yee » vient valoriser l'aide apportée par une personne qui possède un bien dont un autre est démuni :

> This is an appreciative of a man who was blind, he cannot go hunting, he doesn't have the means, he doesn't have the hunting. So whatever is brought to him, he has to express his deepest thank to the hunters who brought it, to the women who prepare it and to the family who would share it with him. And there is much in that one expression "I-yee". It's an all narrative of "I so appreciate being presented this meat that I couldn't go and get for myself. The men were out there for days and months and weeks at that time to bring it back so I can share this wonderful thing. And which is prepared for me because I can't see how to do it. It's presented by somebody who I know and that I appreciate them. And here I am in a warm place." There is so much in that one. It's like you are giving me your best and I so appreciate that. Your very best, you give it to me, "I-yee," that's what it means. (Harry Tulugak, Puvirnituq, 10 août 2012)

Remercier ou ne pas le faire marque la distance sociale qui sépare des individus ou des groupes entre eux et le type de relation qui les lie les uns aux autres. On ne remercie pas ce que l'on considère comme étant normal, ceux que l'on considère comme des proches ou les personnes qui se doivent de nous aider du fait de notre positionnement dans la parenté. On remercie dans le cas d'actions portant la marque de l'extraordinaire ou que l'on souhaite marquer ainsi, ou des personnes qui sont positionnées plus loin dans la parenté.

C'est à mon insu que j'ai appris qu'il y avait une limite au fait d'aider. J'étais devenue une fille parfaite aux yeux de Siasi et elle n'arrêtait pas de le dire autour d'elle. Si cela arrangeait en partie Lucie, sa petite-fille, que je déchargeais finalement d'une bonne partie du travail, cela dérangeait fortement Dora, sa propre fille. Avec un peu de recul maintenant, je comprends que le poing menaçant que celle-ci a dressé contre moi à la fin de mon séjour avait comme principale cause le fait de sa jalousie envers moi. Son regard de travers et sa petite pique lancée à mon attention, « Tu es contente d'avoir une nouvelle famille maintenant ? », ne laissa plus de doute dans mon esprit. Dora, la seule fille de Siasi, enfant adoptée m'ayant confié sa difficulté à accepter ce statut, adolescente refusant de se conformer aux diktats de sa mère, ne supportait plus ma présence et mon comportement dans la maison. À force d'aider, j'avais provoqué des jalousies.

Par ailleurs, solliciter de l'aide est possible, mais il faut savoir respecter une certaine limite. Il est attendu d'un adulte raisonnable qu'il sache

mesurer ses exigences et qu'il ne demande que lorsqu'il a besoin. De plus, dans des cas de multiples besoins, il est bien vu de répartir ses demandes entre plusieurs personnes. Je l'ai remarqué au cours de mes nombreux déplacements dans les villages du Nunavik, et notamment à Salluit, où j'ai été obligée de passer plusieurs nuits lors de mes voyages entre Kangiqsujuaq et Ivujivik[16]. Je dormais chez mon amie Alacie, qui est apparentée à de nombreuses personnes d'Ivujivik. Je l'avais justement rencontrée pour la première fois chez sa cousine à Ivujivik. À chacun de mes passages chez Alacie, je partageais un matelas ou une chambre avec des Ivujivimmiut. J'observais donc leur petite routine qui consistait certes à dormir chez Alacie, mais à aller manger dans une autre maison et à demander à une autre personne le transport. Je me mis donc à imiter ce comportement, mais avec beaucoup de mal, car j'étais démunie de relations sociales. Ne pas pouvoir trouver de l'aide m'a souvent procuré un sentiment d'isolement et j'ai expérimenté dans ces circonstances-là l'étroit lien entre la survie, les relations d'aide et l'appartenance à un groupe.

CONCLUSION

L'importance centrale de l'aide chez les Nunavimmiut se lit dans l'usage extensif du terme *ikajuqtuq,* qui s'emploie dans des contextes très variés (domestique, professionnel, administratif, sacré, etc.) et dans toutes les régions de l'Arctique. L'aide constitue ainsi un type de relation bien spécifique (donner de ce que l'on a en trop à ceux qui n'en ont pas), à travers laquelle passent des éléments vitaux (de la nourriture, des biens matériels, des savoirs) et qui vise, à terme, à assurer la survie des membres du groupe. L'importance de l'entraide dans les relations sociales chez les Inuits du Nunavik se mesure notamment au rôle central qu'elle joue dans la cohésion du groupe. Aider et se faire aider, c'est actualiser et renforcer sa relation aux autres et sa place dans le groupe. Aider les autres est vital, au point que cela garantit la pérennité des relations sociales et la transmission des savoirs entre les générations. Les Inuits reconnaissent en effet largement la valeur éducative des pratiques d'entraide. La survie du groupe et même l'identité culturelle dépendent ainsi de la permanence de ces pratiques. En ce sens, l'entraide chez les Inuits constitue un fait social total.

La dimension politique de ce fait social total est perceptible à la surface des relations d'entraide. Même si, dans le discours, la relation d'entraide concerne tout le monde, on réalise assez vite qu'elle structure les relations sociales. *Ikajuqtuq* renvoie à une relation inégale unissant une personne

16. Voyager en avion de Kangiqsujuaq à Ivujivik et vice versa avec Air Inuit oblige en fait à passer une nuit à Salluit.

possédant un capital et une autre qui en est démunie. D'un côté, posséder des biens ou des savoirs dont les autres sont dépourvus engendre l'obligation de les redistribuer. Il est ainsi très mal vu de refuser d'aider quelqu'un, et la pression sociale se chargera de faire plier les avares. De l'autre côté, le fait de se faire aider place dans une position de dépendance et d'infériorité envers ceux qui fournissent de l'aide. Les démunis se voient ainsi dans l'obligation de suivre ceux dont ils dépendent. On voit ainsi apparaître les prémisses d'une organisation du pouvoir, qui s'épanouit pleinement au sein des relations familiales.

CHAPITRE 3

Les privilèges de l'expérience

Assise dans la salle d'attente de l'infirmerie d'Ivujivik, je patientais tout en observant deux frères qui attendaient calmement le retour de leur mère. L'aîné, qui avait à peu près 6 ans, était assis sur un siège en métal trop grand pour lui. Il sortit de sa poche un mouchoir, se moucha promptement et tendit le papier souillé à son jeune frère, planté au pied de la chaise. D'un petit geste en direction de la poubelle, il l'encouragea à aller l'y jeter. Le plus jeune comprit tout de suite ce que son aîné attendait de lui. Il se tourna et se mit à avancer droit devant lui mais, ne voyant pas la poubelle, il s'arrêta en plein élan. Son frère sauta de la chaise, le prit par la manche et l'emmena devant la poubelle. Le cadet put alors accomplir son devoir et il y lâcha le mouchoir. Au cours de cette saynète, l'aîné donne un ordre à son cadet, tout en lui apprenant plusieurs choses : se diriger dans l'espace, la place de chaque chose (un mouchoir dans la poubelle), les notions de propre et de sale. Le plus jeune, tout en respectant les contraintes que son aîné lui impose, lui rend un service. Si l'entraide entre Inuits garantit la circulation de biens matériels et immatériels (dans cet exemple, on parle de savoirs), un facteur central organise ces relations, celui de l'âge.

Depuis les années 1950, les anthropologues ont montré que l'âge et le sexe créent des inégalités et des rapports hiérarchiques fondant, dans certains types de sociétés, l'organisation politique. La question de l'âge a été abordée de deux façons : à travers l'étude des classes d'âge et des générations et à travers l'étude de l'aînesse sociale et du rapport aîné/cadet. Si la première a suscité un grand intérêt de la part des anthropologues[1], ce n'est pas le cas de la seconde[2], qui, d'après Abélès et Collard, a plutôt fait l'objet

1. Les africanistes ont particulièrement bien montré l'importance des classes d'âge et ont largement décrit les rites initiatiques qui accompagnent l'évolution des individus de l'enfance à la vieillesse : Eisenstadt (1956) ; Paulme (1971) ; Baxter et Almagor (1978).
2. Mentionnons tout de même deux études extensives sur la question : Fortes (1978) ; Abélès et Collard (1985).

d'études psychologisantes, symboliques et cognitives. Or cette dimension horizontale des interactions sociales nécessite d'être mieux connue[3]. En effet, l'aînesse sociale constitue un élément ordonnant les rapports sociaux, économiques et politiques de certaines sociétés. Cet aspect est, encore aujourd'hui, particulièrement fort chez les Nunavimmiut, et il se manifeste tout particulièrement à travers les relations d'entraide.

LE POUVOIR DE L'ÂGE

Du côté des études inuites, plusieurs auteurs ont abordé plus ou moins directement la question de l'âge à travers des travaux sur la parenté[4]. Ils ont montré que l'aînesse sociale jouait un grand rôle dans l'ordonnancement des relations sociales. En ce qui concerne le Nunavik, Marie-Françoise Guédon a remarqué que l'avancement dans l'âge permet d'accumuler des responsabilités, et donc un certain pouvoir. La « maîtresse de maison », comme elle la qualifie, dirige les activités économiques d'un petit groupe de femmes dont elle est l'aînée ou la mère (Guédon 1967 : 133). Bernard Saladin d'Anglure a écrit que, chez les Inuits de Kangiqsujuaq, la position dans le système de parenté engendre un type de comportement (subordination ou domination). Il explique que le schéma de l'autorité dans la famille inuite comporte deux statuts d'autorité privilégiés : l'ascendant masculin a autorité sur ses descendants et l'aîné masculin a autorité sur ses cadets (Saladin d'Anglure 1967 : 166). Il précise que le père avait auparavant droit de vie ou de mort sur ses enfants. Ce sont les parents qui possèdent le pouvoir de décision sur les affaires familiales, tel que le choix du conjoint des enfants. On sait donc que lorsque les Inuits vivaient en petits groupes rassemblant plusieurs familles, c'est souvent l'ascendant masculin qui était l'autorité principale. Il pouvait alors prendre les décisions concernant les déplacements, les lieux d'installation des campements, les mariages, les adoptions et le règlement des conflits.

Passer uniquement aujourd'hui par l'étude des relations de parenté pour comprendre les relations d'autorité chez les Inuits n'est cependant plus suffisant. En effet, le contexte familial et communautaire s'est beaucoup transformé au cours des cinquante dernières années. Les Nunavim-

3. Par opposition à une dimension verticale qui comprend la succession des générations, la dimension horizontale correspond à l'ordre de succession des naissances. Selon Françoise Héritier, ce sont là deux axes complémentaires qui doivent être pris en compte dans l'étude des sociétés (Héritier 1981, cité par Abélès et Collard 1985 : 12).

4. Damas (1963 : 183-187) ; Saladin d'Anglure (1967a : 129-166) ; Guédon (1967 : 133-144) ; Balikci (1970 : 99). Les auteurs l'ont abordée selon les deux points de vue mentionnés précédemment : étude de la succession des générations, étude de l'ordre de succession des naissances.

miut vivent désormais au sein de villages de plus en plus grands regroupant des personnes qui ne sont pas toujours apparentées. De plus, ils ne connaissent pas toujours les liens qui les unissent les uns aux autres[5]. Mais surtout, la flexibilité du réseau d'*ilagiit* et son ouverture à des étrangers et à des personnes non apparentées nécessitent de dépasser le cadre traditionnel imposé par les études de parenté.

Avant de regarder de plus près comment l'âge organise les relations d'entraide, et donc de pouvoir chez les Nunavimmiut, quelques remarques préliminaires s'imposent. La notion d'âge absolu n'a pas toujours eu de pertinence pour les Inuits. Certains aînés ne connaissent pas leur date de naissance et les autorités gouvernementales ont dû leur en attribuer une. Si l'anniversaire est une fête que l'on célèbre de plus en plus depuis une vingtaine d'années, ça n'a pas toujours été le cas. Auparavant, c'était plutôt la maturité de la personne qui était évaluée selon ses caractéristiques physiques, son expérience de vie et les savoirs qu'elle possède (Rasing 1994 : 109). La possession de l'*isuma*, notion qui désigne à la fois la pensée, l'intelligence, la raison et la conscience était, et est aujourd'hui encore un critère majeur permettant d'évaluer la maturité d'une personne. Il nécessite que la personne exerce un bon jugement sur le monde qui l'entoure, qu'elle est autonome et capable de contrôler ses émotions (Briggs 1991 : 267). Si dès la naissance les enfants possèdent leur propre *isuma*, celui-ci se développe au fur et à mesure de leurs expériences jusqu'à ce qu'ils deviennent des *isumanniq*, des personnes matures (Koperqualuk 2011 : 18). Les différents âges de la vie chez les Inuits correspondent ainsi plutôt à des stades de développement[6], mettant l'accent sur l'acquisition de compétences et le développement de l'autonomie. Les catégories d'âge définies par la société canadienne trouvent aujourd'hui leur place dans le discours et les pratiques des Nunavimmiut. Selon Adamie Qalingo, les termes utilisés aujourd'hui pour désigner les âges de la vie ou les différentes générations, tels que *piaraq* (enfant), *uvikkaq* (jeune, adolescent) et *inuusuttuq* (jeune adulte), étaient auparavant employés pour qualifier les petits des animaux (Adamie Qalingo, Ivujivik, 13 décembre 2009)[7].

5. Il est fréquent que des jeunes couples découvrent qu'ils sont finalement apparentés. Cette situation mène souvent à une séparation, notamment sous la pression de la famille qui n'accepte pas cette relation.
6. Pour les enfants, ces stades sont marqués par leurs premières fois : *itsivagiuqtuq* (il s'assoit pour la première fois) ; *pisugiuqtuq* (il marche pour la première fois), etc.
7. Ceci implique qu'il est délicat d'aborder la question des relations d'autorité par une étude des différentes classes d'âge chez les Inuits, comme cela a été fait par Balikci (1970).

Même si l'âge de chaque personne n'est pas toujours connu et que le concept de génération n'a pas forcément de pertinence ici, les Inuits se situent tout de même les uns par rapport aux autres selon leur position dans la parenté et selon qu'ils sont plus jeunes ou plus âgés. C'est ainsi qu'ils repèrent qui se situe en position d'autorité dans la famille. La relation la plus emblématique de cette configuration du pouvoir au sein de la famille est celle entre aîné et cadet. *Angajuk* désigne l'aîné du même sexe qu'ego et *nukaq*, le cadet du même sexe qu'ego. Ces termes sont encore largement utilisés dans le contexte de la famille au Nunavik. Ils sont employés par exemple comme termes d'adresse : *angajuapiga* (mon aîné(e) chéri(e)), *nukaapiga* (mon/ma cadet(e) chéri(e)). Mais ils constituent la base de toute une série de positions dans la fratrie, rendue possible grâce à la flexibilité de la langue inuite, qui permet de marquer une gradation du plus jeune vers le plus vieux avec l'usage du comparatif *-(t)siq* (plus dans une direction), du superlatif *-(t)sipaaq* (le plus dans une direction) et du suffixe superlatif *-rqaaq* (le premier de tous) :

nukaqsipaaq	Le plus jeune de tous	Tous types de contextes, entre personnes de même sexe ou de sexe différent
nukaqsiq	Plus jeune	Tous types de contextes, entre personnes de même sexe ou de sexe différent
nukaq	Cadet du même sexe qu'ego	Utilisé seulement dans le contexte de la famille, entre personnes du même sexe
angajuk	Aîné du même sexe qu'ego	Utilisé seulement dans le contexte de la famille entre personnes du même sexe
angajutsiq	Plus âgé	Tous types de contextes, entre personnes de même sexe ou de sexe différent
angajutsipaaq	Le plus âgé de tous	Tous types de contextes, entre personnes de même sexe ou de sexe différent
angajuqqaaq	Le premier de tous	Utilisé pour qualifier les parents, la fonction de président ou toute autre fonction prééminente

Lorsque les aînés présentent leur fratrie, ils ont ainsi tendance à énumérer en premier lieu leurs *angajuit* et leurs *nukait* dans leur ordre de naissance puis à énumérer, dans un deuxième temps, ceux qui sont de sexe opposé, c'est-à-dire leurs *ani(it)* (frère(s) d'une fille) ou leurs *naja-k(it)* (sœur(s) d'un garçon). Il faut noter qu'il n'existe pas de terme particulier pour distinguer le cadet ou l'aîné du sexe opposé au Nunavik, ce qui n'est pas forcément le cas partout dans l'Arctique[8]. Comme indiqué dans le tableau

8. Balikci note que, chez les Natsilingmiut, on trouve le terme *aliga* pour désigner la sœur aînée d'un garçon. Chez les Nunamiut (Alaska), il existe également un terme

ci-dessus, les termes *nukaq* et *angajuk* sont utilisés uniquement dans le contexte de la famille, tandis que les termes *nukaqsiq* et *angajutsiq* servent dans un contexte plus général, en dehors de la famille, à désigner les personnes plus âgées ou plus jeunes, des usages qui deviennent de plus en plus pertinents alors que le réseau familial tend à s'étendre et à intégrer des personnes qui n'y sont pas forcément rattachées par des liens de sang ou de proximité parentale. Ces termes peuvent en effet être utilisés pour comparer les animaux entre eux et aujourd'hui pour désigner des étrangers.

Le dictionnaire proto-eskimo montre qu'*angajuk* est un terme qui se retrouve dans tout l'Arctique et qu'il peut désigner le frère ou la sœur aîné(e) et, chez les Yupiit de l'Alaska, le partenaire (Fortescue, Jacobson et Kaplan 1994 : 32). Michèle Therrien a dressé une comparaison lexicale et a montré que cette base lexicale renvoie à l'idée de primauté (Therrien 1987 : 124-125). Ce radical donne naissance à un très grand nombre de mots dans le champ de la parenté, tels que *angajuk*, *angak* (oncle maternel), *angajunguuq* (le plus vieux des maris de deux sœurs), etc. Chaque fois, le radical sert à marquer une position de primauté liée à l'âge ou à la position ascendante dans la parenté, à tel point qu'il sert également à désigner des positions d'autorité en général (c'est du moins la façon dont les auteurs de dictionnaires le traduisaient). Il constitue la base du terme *angakkuq* (le chamane) et du terme *angajuqqaaq* (aujourd'hui utilisé pour désigner le chef, le président, le maire, etc.). Il faut noter que le radical *anga-* est aussi utilisé pour désigner des animaux : *angajurqausirpuq* est le chien reconnu comme le plus fort (Schneider 1985). Par extension, la notion d'obéissance se traduit par « angaajuq » (il dit oui), sous-entendu il accède à une demande. Mais si la personne joue trop de sa position dominante, on dira d'elle qu'elle est *angatujuq* (*-tujuq* : beaucoup), c'est-à-dire qu'elle a beaucoup de « primauté » sur les autres, ce qui devient un aspect négatif. *Angajuqqaajikattatuq* (*-katta* : continuellement) est celui qui donne sans cesse des ordres et on utilise le terme *angaajaarpuq* (*-jaar* : jouer à) pour dire de quelqu'un qu'il est ivre, c'est-à-dire qu'il joue au chef (Trinel 1970 : 165).

Le radical *nukaq* produit quant à lui beaucoup moins de termes. Il est principalement utilisé pour qualifier des termes de parenté. Il peut aussi être employé pour se référer aux animaux. Pour désigner la relation entre un cadet et son aîné, on emploie cependant au Nunavik plus facilement l'expression *nukariik* (*-riik* exprime l'idée de mutualité) et non pas *angajuriik*. La position de cadet constitue donc la position de référence. Cette position inférieure est même transmise au conjoint du cadet par rapport au

particulier pour désigner le frère plus âgé pour une fille (*apiak*) et la sœur plus âgée pour un garçon (*ataurok*) (Pospisil et Laughlin 1963 : 183).

conjoint de l'aîné et on trouve le terme *nukaurnguriik*[9] pour désigner cette relation (Saladin d'Anglure 1967 : 135).

Évaluer les âges des uns et des autres permet ainsi de se situer dans le groupe. Adamie Qalingo explique en effet que c'est en évaluant l'âge que les personnes sont en mesure de repérer qui est en position de pouvoir (Adamie Qalingo, Ivujivik, 12 juillet 2009). Et il ajoute :

> Everybody was conscious of how people are old or younger than you. The older you are and the more power you have over friends. There is always somebody older than you. It is the human nature. (Adamie Qalingo, Ivujivik, 11 juillet 2009)

S'il n'y a pas de terme à proprement parler pour exprimer le concept de pouvoir[10] ou d'autorité en inuktitut, c'est donc l'âge qui induit une position de pouvoir. Lorsque je demande à Adamie s'il y a un terme pour exprimer l'idée de hiérarchie, il me répond :

> No, we have the term for older and younger. *Angajutsiq* [l'aîné] and *nukaqsiq* [le cadet]. It has very much to do with authority.
>
> *There were no terms for hierarchy. And today ?*
>
> Even today. (Adamie Qalingo, 12 juillet 2009)

La distinction entre aîné et cadet est donc centrale dans la structuration des relations de pouvoir chez les Inuits, que ce soit dans la famille ou en dehors de celle-ci. Et c'est une fois encore à travers les relations d'entraide que le pouvoir se déploie.

L'AÎNESSE DANS LE CONTEXTE FAMILIAL

La relation entre un aîné et son cadet est exprimée par le terme *nukariik*. Cette relation, impliquant une subordination des plus jeunes et de ceux qui sont en position inférieure dans la généalogie, et qui avait été mise au jour au cours des années 1970 par les anthropologues, est encore en vigueur aujourd'hui. Au sein de la famille, cette distinction entre aîné et cadet se lit très clairement à travers les relations d'aide qui impliquent des positions inégales dans l'échange. Dans l'idéal, un cadet doit aider son aîné, c'est-à-dire son grand frère ou sa grande sœur, et par extension ses parents et ses grands-parents, ses oncles et tantes, et en fin de compte tous ses ascendants. Pita, Annie et Minnie[11] sont trois jeunes gens vivant à

9. D'après un de mes informateurs, ce terme, s'il est encore connu par les adultes, n'est plus utilisé.
10. Le terme *suungujuq* renvoie à la force, mais à la force physique, et éventuellement à la force mentale.
11. J'ai décidé de conserver l'anonymat de ces personnes.

Ivujivik. Ils sont chacun investis dans de nombreuses relations d'entraide qui reflètent leurs liens de subordination ou de domination envers leurs parents.

Pita, 33 ans

Pita est né en 1978. Il a été donné en adoption à une famille de Salluit mais, depuis quelques années déjà, il est revenu vivre à Ivujivik avec ses parents biologiques. Que ce soit au sein de sa famille adoptive ou de sa famille biologique, Pita explique que tout le monde aide tout le monde. Pita décide cependant de me parler de sa famille biologique dans laquelle il passe plus de temps. Il m'énumère donc les uns à la suite des autres ses frères aînés et cadets, puis ses sœurs. Lorsque je lui demande à qui il demande de l'aide lorsqu'il en a besoin, il n'hésite pas un seul instant : à Jaku.

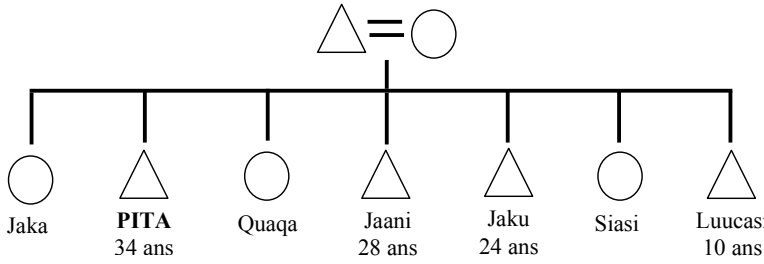


Figure 1 : Fratrie biologique de Pita

Lorsque Pita a besoin d'une assistance pour réparer la motoneige, aller à la chasse ou effectuer toute autre tâche physique, il se tourne vers ses frères plus jeunes, et vers l'un en particulier. Il peut tout demander à Jaku, dit-il. Et il formule ainsi ses demandes : « Jaku, on va aller chercher de l'eau aujourd'hui, tu vas me suivre. » Il m'explique qu'il peut se permettre cela parce que Jaku, 24 ans, est plus jeune que lui. Luucasie a 10 ans, précise-t-il, et il est encore considéré comme un *surusiq* (un petit garçon) qui n'est pas suffisamment mature. Pita est lui-même l'*angajutsipaaq*, c'est-à-dire le plus âgé des frères de sa fratrie biologique. Il dit qu'il ne demande jamais d'aide à ses sœurs, mais que ce sont elles qui lui demandent de l'aide, comme porter quelque chose de lourd, réparer un objet, etc.

Les sept enfants fournissent également du soutien à leurs parents, et notamment lorsqu'ils partent chasser ou camper. Dans ces contextes, Pita explique que les enfants et les petits-enfants doivent faire tout ce que les parents leur demandent : « Les deux parents donnent des ordres à tous leurs enfants. Non seulement les garçons chassent avec leur père, mais il y a aussi

des filles qui tirent aussi, qui sont capables de chasser et de pêcher », explique-t-il. Lorsque la famille part camper, chacun a son rôle à jouer :

> Un exemple, quand on est parti en canot. C'est mon frère qui va être en avant quand on approche de la terre, parce que c'est lui qui va empêcher que le canot cogne. C'est mon père qui conduit. Mon frère, ça va être lui qui va faire ça. Moi, je suis là avec une rame à empêcher le canot de tourner à cause des vagues… Ça c'est un exemple. Après ça, c'est mon frère, vu qu'il est le plus jeune, qui va attacher le canot à une roche. Tandis que moi je vais commencer à rapporter des choses, les équipements pour le camping. [Mon père, pendant ce temps-là], il s'occupe du canot, le moteur, jusqu'à ce que le canot soit sorti de l'eau, c'est lui.
>
> Et c'est lui qui va décider où est-ce qu'on installe la tente. Tout le monde installe la tente. C'est compliqué parce que ce sont différentes responsabilités d'arranger une tente. C'est souvent le père qui va amener la tente lui-même et souvent, ça dépend de la famille, souvent, c'est la femme qui va ouvrir la tente sur la terre. Le père s'occupe du poteau à l'intérieur et il va aider un peu sur les roches qui tirent les cordes parce qu'elles sont grandes les roches. Pour les roches autour du *tupiq* [tente], c'est souvent les femmes avec les enfants qui ramassent [les roches] et le père va s'occuper du skidoo [sic] ou du canot, ou il va se préparer à chasser. De nos jours maintenant, il va aussi préparer la radio.

Dans le village, Pita a de nombreux oncles et tantes à qui il rend service quand ceux-ci le réclament. Il prend également soin de répondre aux besoins de sa grand-mère, l'aînée du village, à qui il voue un grand respect. Celle-ci est entourée d'une grande progéniture et ne manque pas de soutien, mais quand elle voit Pita, elle le sollicite parfois :

> Quand elle ne trouve pas ses fils et qu'elle me trouve moi, à la coopérative par exemple, elle va me demander à moi : « Va mettre les choses à la maison », « As-tu de l'argent un peu ? » Bien entendu, je dis oui.
>
> *Est-ce que tu peux lui dire non ?*
>
> Non, c'est impossible.

Mais la famille de Pita ne se résume pas à ses frères et sœurs, ses parents et ses grands-parents. À Ivujivik, il a de nombreux cousins, oncle et tantes, grands-oncles et grands-tantes à qui il doit aussi répondre quand ceux-ci le sollicitent. Heureusement, sa position d'*angajutsipaaq*, donc de plus âgé dans sa fratrie biologique, lui assure une certaine tranquillité. Serait-ce là la raison pour laquelle il a décidé de revenir vivre à Ivujivik et de quitter sa famille adoptive où il n'était qu'un cadet parmi d'autres ?

Minnie, 19 ans

Minnie est une jeune fille de 19 ans, mère d'une petite fille de quelques mois. Minnie a deux homonymes. À sa naissance, sa grand-mère

maternelle a téléphoné à l'hôpital pour que la petite fille soit nommée d'après la sœur défunte de celle-ci. Son deuxième homonyme a été choisi par sa mère qui souhaitait transmettre le nom d'une très bonne amie décédée quelques années auparavant. Minnie explique que même si elle a entendu parler de ses deux *sauniq*, elle ne les a jamais rencontrés et qu'elle ne se sent pas très proche d'eux, ce qu'elle regrette parfois. Elle est l'aînée de Lucie (14 ans) et de Geela (13 ans). Les deux jeunes sœurs étant très proches d'âge, Minnie ne peut pas évoquer une question d'âge lorsqu'elle explique les relations d'entraide et de pouvoir au sein de sa fratrie. Pourtant, lorsqu'elle fait le ménage dans la maison, elle demande principalement de l'aide à Geela, la plus jeune des sœurs.

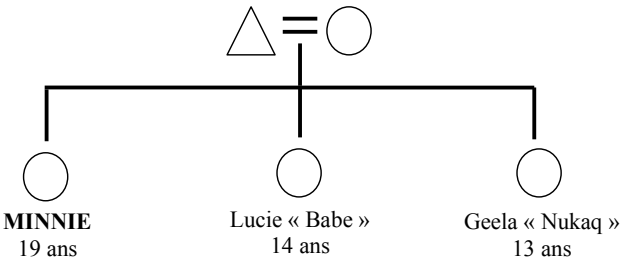


Figure 2 : Fratrie biologique de Minnie

Minnie explique qu'elle choisit Geela parce qu'elle se sent plus proche d'elle. D'ailleurs, elle la nomme *nukaq*, tandis qu'elle nomme Lucie « babe ». Elle explique sa relation avec ses deux sœurs :

> Because the one that I call "babe" [Lucie], she doesn't want me to call her anything but babe because when she was a baby I started calling her babe. And the other one [Geela], she likes when I call her *nukaq* and she is the one who looks like me more. And she is the one that helps me more around the house. I feel I am closer to her as a sister. And the other one, I feel closer to her as a friend. That is why.

Ainsi, Minnie se sent plus proche de Geela qu'elle nomme *nukaq* en respectant donc les termes d'adresse dans sa propre langue, tandis qu'elle utilise un terme anglais, ce qui implique également une certaine distance, pour s'adresser à son autre sœur. Geela, en retour, la nomme *angajuk*. Une relation de proximité et de complicité unit les deux sœurs qui s'apportent ainsi plus volontiers de l'aide.

Minnie explique qu'elle aussi aide ses sœurs et ses parents. D'ailleurs, lorsqu'ils ont besoin d'aide, ses parents se tournent d'abord vers elle et elle ne peut rien leur refuser. Elle exprime en ces termes l'importance de les écouter :

> No, I will do it for them. I can say no but I don't want to. I want to do anything I can do for them. So I do. Because I have only one mother and one father in a life. And one day, they will be gone and I'll miss them. So I do everything I can. And because it is the best way to start being independent and learn to grow up and learn to do things on my own.

De son côté, Minnie peut demander de l'aide à ses parents. Elle dit qu'ils feraient tout pour leurs enfants. Mais elle ne demande pas n'importe quel type d'aide. À sa mère, elle demandera qu'elle garde sa petite fille. À son père, elle demandera qu'il l'aide à porter quelque chose de lourd ou de réparer un objet.

La mère de Minnie est originaire d'un autre village et donc tous ses parents du côté maternel vivent ailleurs. Ses parents du côté paternel ne sont pas très nombreux à Ivujivik non plus. En effet, son grand-père parternel était un *qallunaaq* venu du Sud du Canada, et sa grand-mère maternelle était orpheline. Elle fut tout de même adoptée par son oncle paternel et devint la sœur aînée d'une fratrie nombreuse, tous établis à Ivujivik. De plus, Minnie explique qu'elle n'aide pas souvent ses grands-parents, non pas parce qu'elle ne le désire pas, mais tout simplement parce que deux de ses cousines vivent avec eux et sont sollicitées pour les aider. Ainsi, par sa position dans sa famille et la composition même de sa famille étendue, Minnie n'est pas engagée dans beaucoup de relations contraignantes.

Annie, 16 ans

Annie est une jeune fille de 16 ans. Elle a trois homonymes. Le nom de ses deux grands-mères et le nom de la meilleure amie de sa mère. Ces homonymes sont importants pour elle. Les trois femmes dont elle a reçu le nom représentent pour elle des exemples qu'elle souhaite suivre. Et c'est la raison pour laquelle Annie adore coudre ses pantalons de neige et ses manteaux. Ses deux grands-mères sont décédées et elle voit rarement son dernier *sauniq*, l'amie de sa mère, qui vit dans un autre village.

Elle a un frère et une sœur aînés, deux frères cadets et deux sœurs cadettes. Lorsque je demande à Annie qui elle aide régulièrement parmi ses frères et ses sœurs, elle me répond qu'elle les aide tous. Mais quand je lui demande de préciser exactement qui elle aide plus particulièrement dans sa fratrie, sa réponse ne se fait pas attendre : Putulik et Sanaa, me répond-elle. Si Sanaa ne vit plus dans la communauté, Putulik, lui, demande régulièrement à sa jeune sœur de l'aider lorsqu'il va chasser ou lorsqu'il doit réparer la motoneige. Elle explique qu'il s'adresse à elle en ces termes : « I am going hunting. Do you want to follow so you can help me. I gonna need you. ».

Quant à refuser d'aider son frère, c'est une idée qu'Annie n'ose même pas imaginer : « I can't say no ! It's my brother and I like hunting and he likes hunting with me because I help him a lot. »

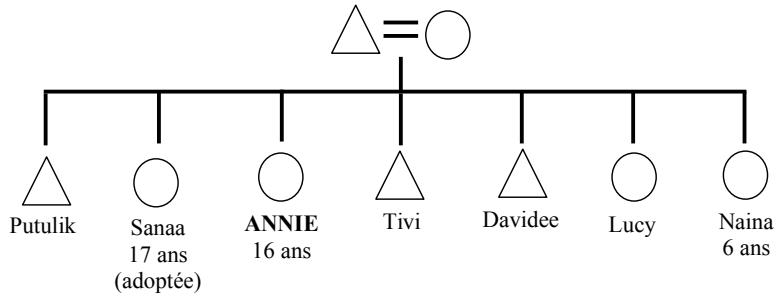


Figure 3 : Fratrie biologique d'Annie

Si elle ne veut pas le suivre, Annie me dit que son frère va insister lourdement jusqu'à ce qu'elle accepte. Putulik pourrait très bien demander de l'aide à ses deux jeunes frères Tivi et Davidee, mais il semble qu'il ait une préférence pour sa jeune sœur Annie. Tous les deux sont très complices. Putulik est le seul frère qu'Annie appelle *aniapiga*, terme d'adresse affectueux qui signifie « mon frère chéri ». Elle nomme ses autres frères par leur prénom. Il appelle sa sœur en retour *najaapiga*, « ma sœur chérie »[12]. En ce qui concerne Naïna, la petite dernière, à 6 ans elle est déchargée de tout travail. Annie m'explique que personne ne lui demande de l'aide. Elle bénéficie du statut du petit dernier. Par contre, Annie confie que Naïna veut sans cesse aider sa grande sœur car elle veut apprendre : « The most important thing like helping, teaching, learning, those things… she understands. I teach what she has to do like when she will grow up, I teach her the things I learn. »

Annie vit dans une famille assez difficile où les problèmes d'alcool et de drogue sont quotidiens. Elle dit de sa mère qu'elle ne fait rien à la maison et que, de ce fait, elle ne demande jamais vraiment à être aidée par ses enfants. Annie, qui porte deux fois le nom de sa grand-mère maternelle, explique qu'avec sa mère les rôles sont inversés :

> I only teach her, I help her. I am like her mother and she is like my daughter. My grand-mother is my *sauniq* [homonyme], so my mother is my *panik*

12. La plupart des termes d'adresse sont suivis de ce suffixe *-apik,* qui est un diminutif contenant l'idée de petit, mignon, chéri. On est en droit de se demander si l'usage de ce diminutif dans les termes d'adresse n'est pas un moyen d'atténuer la contrainte engagée dans les relations entre parents.

> [fille]. I call her sometimes *paniga* [ma fille] and she calls me Timangiak [nom de la grand-mère]. […] She can call me Timangiak but in front of people she can call me *panik*.

Ses grands-parents sont aujourd'hui tous décédés, mais lorsqu'ils étaient encore vivants, ils lui demandaient beaucoup de choses parce qu'ils savaient qu'elle aimait les aider, confie-t-elle. Lorsque je demande à Annie si elle aurait pu refuser de le faire, elle est claire :

> No !
>
> *Why ?*
>
> I like helping a lot.

Annie porte tellement d'importance à l'entraide qu'elle déteste même voir ses amis refuser d'assister leurs aînés et elle les gronde s'ils se rebellent face à cette pratique. Je lui demande pourquoi. « We always need help », me répond-elle.

Aider son aîné, une contrainte sociale

Ainsi, dans les familles, chaque personne, quelle que soit sa position dans la parenté, a l'obligation morale d'aider les autres. Cependant, la contrainte est plus forte dès lors qu'il s'agit d'une relation de cadet à aîné. Un cadet se doit en effet d'aider ses aînés. Il doit leur obéir, ou plutôt leur dire oui (*angaajuq*). Mais il faut bien comprendre que chacun occupe une position dans un réseau de relations. Ainsi, les positions de cadet et d'aîné sont très relatives. Chaque personne se trouve tour à tour cadet et aîné.

Les Inuits considèrent qu'on est toujours le *nukaq* de quelqu'un d'autre. Ainsi, le *nukaq* se situe à la base d'une série de relations d'obligations. Il n'est pas seulement contraint d'aider ses *angajuit*, il est attendu de lui qu'il aide ses parents et les relations équivalentes (oncles et tantes). Il est également tenu d'aider et de respecter ses grands-parents et les relations équivalentes (grands-oncles et grands-tantes). Il faut d'ailleurs noter que les frères et sœurs des grands-parents sont désignés par les mêmes termes d'adresse que les grands-parents. L'aînesse sociale s'étend également aux parents des conjoints et éventuellement aux parents des beaux-frères ou belles-sœurs. Turner précise en 1894 que, dans le cadre de familles polygames, la préséance des aînés était également étendue aux enfants issus des différentes unions : les fils de la première femme ont autorité sur ceux de la deuxième et de la troisième femme (Turner 1894 : 190). La relation de pouvoir entre un *nukaq* et un *angajuk* est encore très forte aujourd'hui, mais elle semble l'être encore plus dans certains contextes, par exemple lorsque les Nunavimmiut vont camper en dehors du village : « Young people skittering around while their elders are sitting down and enjoy life. I saw that very much in action at the

camp », remarque Adamie Qalingo (Adamie Qalingo, Ivujivik, 11 juillet 2009). La relation de subordination tend à s'effacer lorsque la relation d'aide engage des personnes de même âge. Urpigaq, un aîné de Kangiqsujuaq, raconte qu'il allait tout le temps chasser avec son frère qui avait un an de plus que lui. C'est ainsi que les deux frères s'aidaient. L'équipement de chasse leur appartenait à tous les deux, et ils prenaient ensemble toutes les décisions relatives à la chasse. La complicité entre frères et sœurs engage des relations d'entraide privilégiées.

La configuration très flexible des identités (avec l'homonymie) et des familles (avec les adoptions et les recompositions familiales) oblige à poser un regard un peu plus nuancé sur ce schéma. La relation avec l'homonyme renverse, de façon fictive, les relations. Annie porte le nom de sa grand-mère Timangak. Dans des contextes intimes, sa mère la nomme ainsi Timangak et Annie l'appelle *paniga* (ma fille). Même si la position de chacune est bouleversée par l'acquisition de ces noms, les rapports hiérarchiques ne sont pas pour autant renversés. D'ailleurs, bien des personnes racontent qu'ils n'ont jamais connu leur *sauniq*, qui est souvent un défunt, et qu'ils ne s'identifient pas à eux. L'adoption engendre souvent la multiplication des liens de parenté et donc des obligations d'entraide. Mais de la famille biologique à la famille adoptive, la position au sein de la fratrie change. Tout comme Pita, un aîné dans une famille biologique peut devenir un cadet dans la famille adoptive, une position alors moins confortable, puisqu'il doit aider un plus grand nombre de personnes. Les recompositions familiales entraînent également de profonds bouleversements dans l'organisation des relations d'entraide. Les couples se forment et se défont. Il n'est pas rare de voir dans un même foyer des enfants issus d'unions différentes. En fonction de la proximité de ces demi-frères ou demi-sœurs, de nouvelles obligations d'entraide voient le jour. Mais dans les familles où il n'y a plus d'aînés, tout comme dans les familles éclatées qui vivent dans des villages différents, l'importance de l'entraide est atténuée. Enfin, la consommation abusive d'alcool et de drogue, et la violence qu'elle provoque, engendrent souvent un bouleversement des rapports de pouvoir. Lors de l'atelier que Florence Dupré et moi avons organisé à Inukjuak en mars 2011, Elisapie Inukpuk, une aînée dans la soixantaine, nous expliqua que les jeunes refusent parfois d'aider leurs aînés parce que lorsqu'ils sont ivres, ils ne respectent plus ces valeurs morales. Les jeunes intoxiqués peuvent même développer des comportements agressifs envers leurs aînés[13]. Enfin, notons que certains aînés sont plus aimés et respectés que d'autres dans les communautés. Tout dépend en fait de leur

13. À tel point que le carrefour d'accès au droit Éducaloi, en collaboration avec la société Makivik, a créé des documents de sensibilisation à la maltraitance des aînés (site Internet d'Éducaloi : <http ://www.educaloi.qc.ca/loi/inuits/>, consulté le 4 mai 2012).

caractère et du modèle qu'ils offrent à leur famille et aux membres de la communauté. Dans un des villages où j'ai résidé, un aîné s'est fait dénoncer à la police par sa propre sœur. Celui-ci vendait de la drogue – les dealers vendent souvent au sein de leur réseau familial – et en donnait même parfois aux jeunes de sa famille. Un mauvais exemple que plusieurs personnes au sein de la famille condamnaient et qui lui a valu d'être dénoncé.

On ne demande pas n'importe quoi à n'importe qui et certaines relations sont fortement contraignantes. Les aînés exigent souvent des plus jeunes qu'ils les assistent dans leur travail (chasse, couture, préparation de la nourriture, ménage, etc.) en réalisant des petites tâches (aller chercher de l'eau, nettoyer, aller faire une commission, etc.). À l'inverse, les plus jeunes vont se tourner vers leurs aînés (frère ou sœur, parents ou grands-parents) pour leur demander de l'aide physique (déplacer quelque chose de lourd), de l'aide matérielle (prêter une motoneige, de la nourriture), de l'aide morale (demander un conseil) et de l'aide financière. On peut également observer qu'en fonction du sexe de la personne, l'aide donnée ou reçue ne sera pas forcément la même. Les filles vont plutôt aider dans des tâches liées au ménage (même si certaines apprennent à chasser) et les garçons dans les activités extérieures, liées à la chasse. Mais souvent, certaines relations plus complices permettent de transgresser ces frontières. On constate alors que l'éducation des enfants est distribuée entre ces différentes personnes, en d'autres termes que les parents sont loin d'être les seuls à l'assurer en totalité, mais que les aînés, les oncles et tantes ainsi que les grands-parents y sont tout autant impliqués, chacun étant tour à tour cadet et aîné.

LA PRÉÉMINENCE DES ANCIENS AU VILLAGE

Avant les années 1950, les Nunavimmiut vivaient en petits groupes constitués d'une à plusieurs familles apparentées les unes aux autres. Ils changeaient de camp plusieurs fois dans l'année, construisant des *illuit* (abri de neige, iglous) l'hiver au bord des côtes pour pouvoir chasser les animaux marins, et installant leurs tentes en peau durant l'été au bord des rivières poissonneuses ou à l'intérieur des terres pour chasser le caribou. Les relations d'entraide étaient donc principalement calquées sur les liens de parenté. Or avec la sédentarisation des Nunavimmiut dans les années 1960 et la cohabitation dans un même village de plusieurs familles, les relations d'entraide se sont peu à peu étendues aux autres membres de la communauté.

Le besoin de distinguer les personnes selon leur âge se fait aujourd'hui sentir à l'échelle du village. Willie, qui vit à Ivujivik, un village de moins de 350 habitants, dit qu'il sait à peu près comment se positionner par rapport à tous les autres Ivujivimmiut. Le village est petit et tout le monde se

connaît, explique-t-il. Dans les plus grands villages, ou lorsque les Inuits voyagent dans les autres communautés, et s'ils ne connaissent pas la personne à qui ils ont affaire, ils s'en remettront à l'apparence physique et éventuellement à la maturité de celle-ci. La polynomie et la transmission des noms ont pour conséquence que plusieurs individus, dans une même communauté, peuvent porter le même nom. C'est l'âge qui permettra de les distinguer. On parlera d'Adamie Irnikayak *nukaqsiq* (plus jeune) et d'Adamie Irnikayak *angajutsiq* (plus vieux). On utilisera également *angajustipaaq*/*nukaqsipaak* (le plus jeune/le plus vieux), lorsque ce ne sont pas les termes anglais *senior*/*junior* qui sont utilisés. Enfin, si le terme *angajuqqaaq* désigne les parents et est utilisé dans le contexte de la famille, il est aussi employé en dehors de celui-ci pour désigner tout type de poste à responsabilités dans le village. Ainsi, même dans le contexte communautaire, les Nunavimmiut se positionnent les uns par rapport aux autres en fonction de leur âge. Les termes qui étaient auparavant utilisés pour qualifier les relations parentales au sein de la famille restreinte et étendue se sont élargis aux personnes vivant dans le même village. On réalise ainsi bien la flexibilité et l'extension du réseau parental (*ilagiik*) chez les Inuits. De nombreux contextes de la vie communautaire permettent d'observer cette extension du respect accordé aux aînés à toutes les relations sociales au sein du village. Encore une fois, c'est en suivant les relations d'entraide que cette expression du pouvoir se fait visible.

À la chasse

Ittuq, Joani et Aipilie sont trois amis qui ne sont pas apparentés, mais qui sont de bons complices. Ils travaillent ensemble à la mine Raglan, où ils passent une partie de leur vie. Lors de leurs journées de congé au village, après avoir passé plusieurs semaines à travailler à la mine, ils se retrouvent souvent pour chasser ensemble. Ce jour-là, ils avaient décidé de profiter du beau temps pour aller recueillir des œufs d'*appait*[14] sur les falaises des îles Digges, en face d'Ivujivik. J'étais leur invitée. Lors du trajet, chacun avait sa place attitrée dans le canot. L'aîné, dans la soixantaine d'années, capitaine du bateau, était aux commandes de l'embarcation. Le plus jeune, une trentaine d'années, était placé à l'avant et occupait la fonction de l'*ikajuqti* : il poussait de son pied les blocs de glace qui obstruaient le passage et était responsable d'éloigner le bateau de la berge pour le départ ou d'amortir son arrivée. Le troisième homme, d'âge médian, avait un fusil à la main, prêt à agir si un phoque pointait son nez hors de l'eau ou si un *appaq* volait proche de l'embarcation. Moi, jeune femme *qallunaaq*, j'étais placée à

14. Guillemot. Au singulier : *appaq*.

l'arrière. Une fois arrivés au pied des falaises et rejoints par un autre bateau, les hommes ont organisé les activités, encore une fois en fonction de l'âge et du sexe. Les aînés (les capitaines de bateau), les femmes et les enfants restaient en bas à regarder le déroulement de la cueillette. Les hommes d'âge médian grimpaient le long des falaises pour recueillir les œufs, tandis qu'un jeune garçon, qui n'était plus considéré comme un enfant, récoltait les seaux remplis d'œufs que les grimpeurs lui acheminaient le long des parois rocheuses.

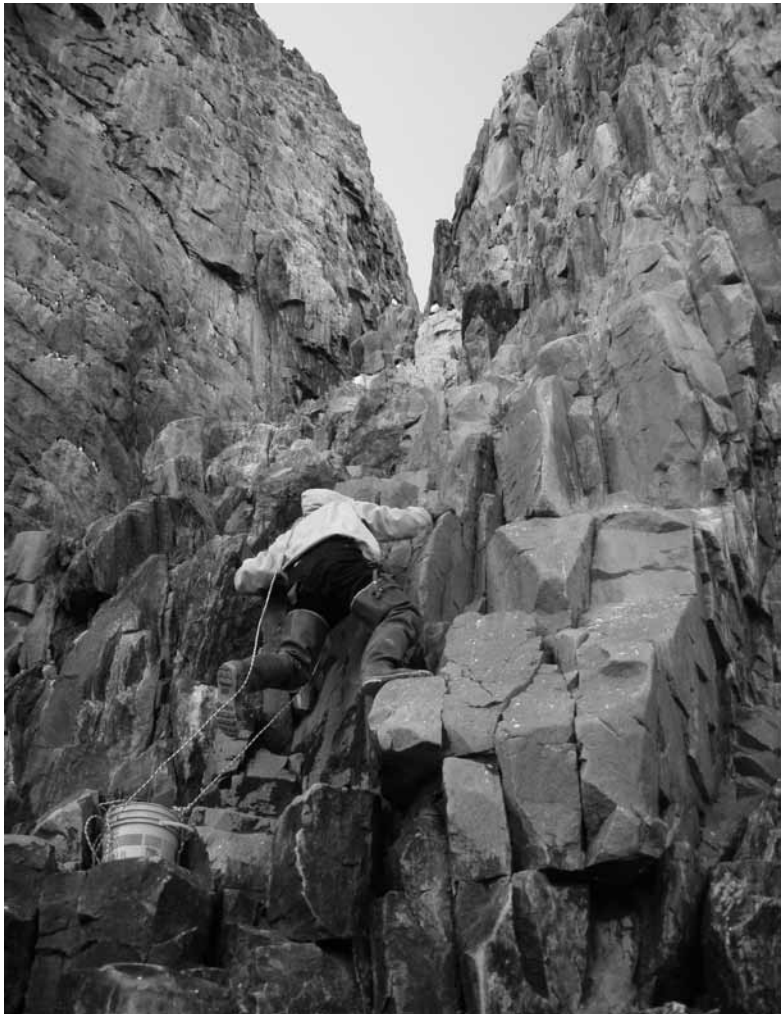


Illustration 9 : Les hommes d'âge médian grimpent pour recueillir les œufs.

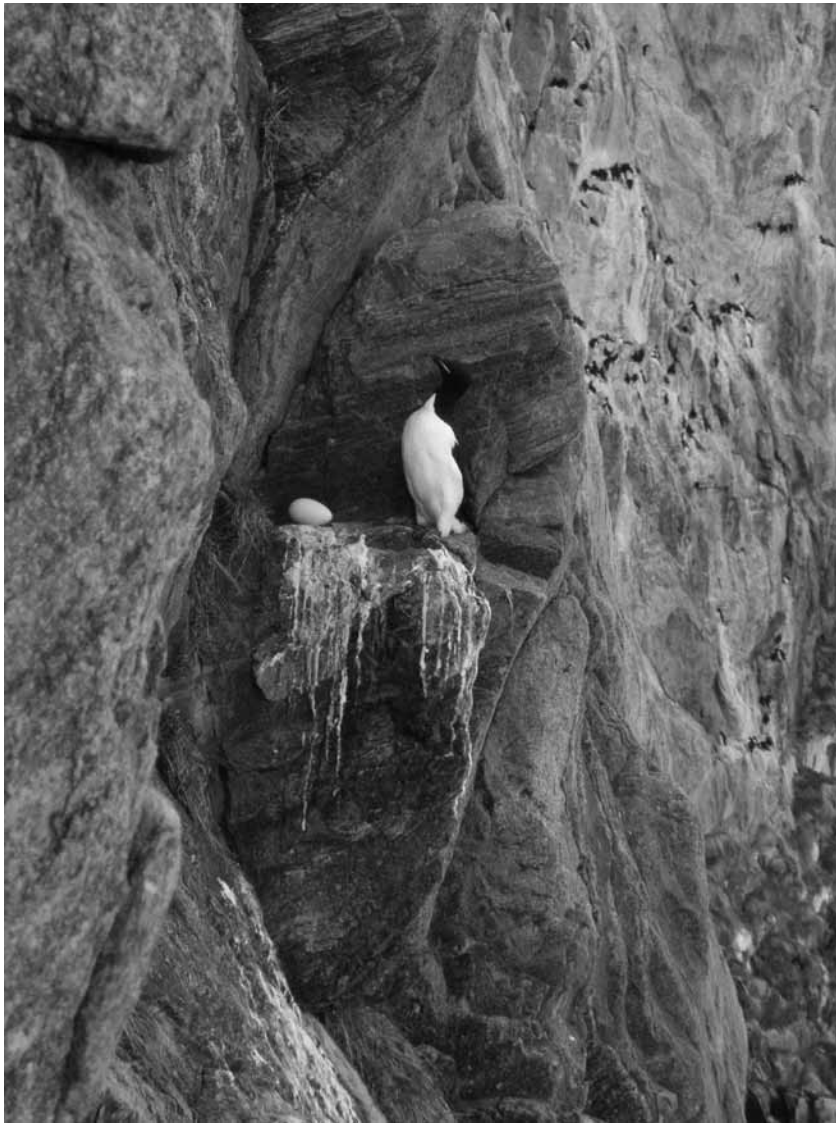


Illustration 10 : *Appaq* (guillemot)

Illustration 11 : L'aîné, propriétaire du bateau, reste en bas pour superviser le travail.

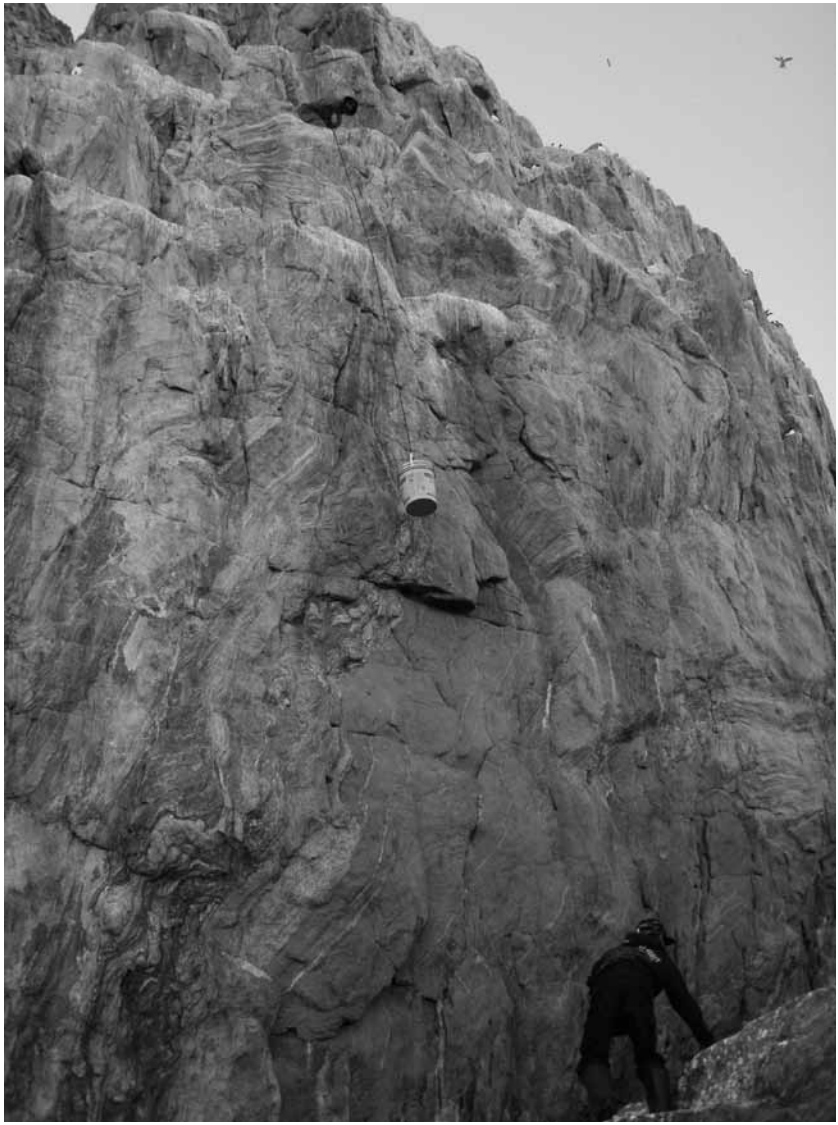


Illustration 12 : Le plus jeune reçoit les seaux remplis d'œufs.

Chacun tint sa place et les œufs furent ensuite distribués entre chaque homme (représentant chacun une maisonnée dans le village).

Avec l'âge va souvent de pair une richesse matérielle, un savoir cynégétique et territorial. Mais ce sont surtout les possessions matérielles (moyens de locomotion et équipement de chasse) qui donnent aux plus âgés leur préséance sur les autres. Lors de sorties de chasse, c'est donc souvent le plus

vieux (à condition qu'il soit également le propriétaire des moyens de locomotion) qui prend la direction des affaires, décidant du moment du départ, des directions à prendre, des lieux de chasse ou de pêche. Ils occupent dès lors une réelle position d'autorité :

> If it's a camp setting, he's the captain of the boat, he owns everything, hunting gear, tents and everything. If he says I want to go in a couple of hours you'd better to be ready. It is the younger one who starts packing. The old man or the hunter will help a little bit but sometimes it's a specialized task, like […] of the radio is a very individual task, only him can do better. He has to have his rifle ready, he has to have his knife ready, his boots. If he needs to change his socks, you've to be ready to give him. (Adamie Qalingo, Ivujivik, 11 juillet 2009)

Dans ce cas, ceux qui accompagnent l'aîné se contentent de « suivre » (*maliktut*). Par contre, toute cette hiérarchie est renversée lorsque le propriétaire des moyens de locomotion et des équipements de chasse est plus jeune. Sandy, coordonnateur régional du Hunter support program à Kangiqsujuaq, précise qu'il choisit parfois comme *ikajuqti* (celui qui aide) son cousin plus âgé que lui de 10 ans, ce dernier ne possédant pas de canot. Même s'il est plus jeune, Sandy reste le capitaine du bateau (*umialiktaq*) et c'est lui qui le conduit : « He is older but I am the driver and he listens to me. » Le respect envers son cousin aîné engendre cependant une certaine pudeur par rapport à cette autorité : « But we agree, like "should we go there ?". We agree, he agrees. Or if he asks me, I can agree. The driver is the captain. He always wants me to drive. » (Sandy, Kangiqsujuaq, 24 juillet 2011). Dans le cas où les personnes sont d'âge ou de statut familial ou social équivalent, il peut y avoir des discussions pour décider qui mènera le groupe. Par exemple, des amis du même âge qui veulent aller chasser discuteront ensemble et décideront ensemble d'un endroit où ils souhaitent aller chasser. S'ils possèdent tous les deux leurs propres moyens de transport, ce sera alors la personne qui connaît le mieux l'endroit qui mènera les opérations. Lorsque Lucassie part chasser avec des cousins ou des amis de la même génération que lui, des discussions s'engagent ainsi :

> And before we go out, we ask what we gonna do and where we gonna go. And if the person has the best idea, we can decide to follow and if we decide to follow, the person we are following becomes the leader, unless the leader or that person says "no, go ahead." (Lucassie, Ivujivik, 4 mai 2010)

Malgré l'absence de différence d'âge, le suiveur devient alors l'*ikajuqti,* et c'est lui qui portera les charges les plus lourdes, ira chercher de l'eau, se placera devant dans le canot et aidera, de toutes les manières possibles, celui qu'il suit.

À l'école

La subordination des cadets envers leurs aînés s'observe également très facilement dans des contextes beaucoup plus institutionnels et contemporains. À l'école, par exemple, la relation entre les élèves d'une même classe peut être marquée par leur différence d'âge même si celle-ci est minime. Philippe a enseigné le français à l'école d'Ivujivik pendant quatre ans. À son arrivée dans le petit village, il a été surpris de découvrir qu'il y avait une hiérarchie dans sa classe. Il observait que certains élèves demandaient à d'autres de leur rendre des services (aller chercher un verre d'eau, une feuille de papier, ramasser un crayon tombé à terre). Il constatait que ces services étaient rendus sans protestation aucune. En tant que professeur québécois, il a tôt fait de vouloir changer ce comportement en expliquant aux élèves qu'ils étaient tous égaux dans la classe. Lucassie se souvient que cette attitude lui paraissait pourtant tout à fait normale lorsqu'il était à l'école :

> But it is encouraged to ask younger person to do something for them. […] I remember sometimes, somebody would ask me to do something or go get a piece of paper for him or for her. I would just do it, I didn't mind. I don't know. It was just that it was normal.
>
> *Was it a person in particular who asked you to do that ?*
>
> In particular. There was a period when, I did like this friend and he was sometimes a little bit lazzy or shy to go so… because I knew it was hard for him being shy or lazy I would go get extra paper because I didn't mind. I liked getting up and just go, come back. It is a little bit of doing something, not to seat. So, for that, I didn't mind. Then again, it is about helping and since we encourage to help and we have been taught to help. (Lucassie, Ivujivik, 4 mai 2010)

En demandant plus de détails à Lucassie, je compris qu'il parlait de son cousin, plus âgé de quelques mois et fils d'une sœur aînée de la mère de Lucassie. Il répondait ainsi à cette contrainte d'aider les plus âgés.

Les élèves ont eux-mêmes très bien conscience de cette petite hiérarchie au sein de l'école, comme en témoigne leur petit ricanement lorsqu'ils voient arriver, dans la classe, un nouvel élève plus jeune que tous les autres. Ce comportement s'observe à un niveau plus général au sein de l'école. Philippe Gamache raconte :

> Nous, on le voit au hockey. Je coache les jeunes au hockey, de la maternelle jusqu'à 18 ans. Puis, on pratique dans le gymnase. C'est [par exemple] les petits qui jouent. Il y a un grand qui arrive, il y a un tout petit qui va prendre son bâton et il va aller immédiatement le donner au grand et il va aller s'asseoir et il va attendre. (Philippe Gamache, Ivujivik, 14 juin 2009)

Pour Willie, cette subordination des cadets envers les aînés est bien naturelle, et il se souvient à quel point il regardait les plus grands lorsqu'il était enfant. C'était pour lui un moyen d'apprendre :

> Je regardais souvent les plus vieux parce que les plus vieux, ils savent plus que moi. À n'importe quelle activité qu'on faisait, même aujourd'hui, c'est l'expérience… Quelqu'un qui a plus d'expérience, il va diriger. (Willie, Ivujivik, 4 août 2009)

Si les professeurs *qallunaat* veulent enrayer ces comportements au sein de leur classe, ils se réaffirment néanmoins encore plus fortement dans la cour de récréation ou lorsque les enfants rentrent chez eux.

Durant les activités communautaires

La contrainte morale d'aider les plus vieux s'exprime dans tous les domaines de la vie communautaire, comme à la coopérative ou au magasin du village. Lorsque Siasi m'emmena avec elle faire les courses à la coopérative du village, je vis à quel point, en tant qu'aînée, elle était la reine des lieux. J'étais à ses côtés, la suivant dans les allées et l'aidant à attraper les produits pour les mettre dans le chariot. Arrivées devant le rayon des jus de fruits, Siasi remarqua que ceux qu'elle préférait n'étaient pas là. Elle interpella alors un commis pour qu'il aille voir dans la réserve s'il en restait. Trouvant que ce dernier prenait trop de temps, Siasi poussa elle-même les portes de la réserve et s'engouffra dans la pièce à la recherche du commis et de son jus préféré. Au passage, elle stoppa un jeune homme, lui remit les clés de son quatre-roues et lui demanda d'aller y mettre de l'essence. À la caisse, une jeune fille aida Siasi à mettre ses achats dans des sacs en plastique et nous les emportèrent toutes les trois sur le quatre-roues. Les sacs étant trop nombreux, Siasi apostropha un jeune homme au guidon de son engin et elle lui demanda d'aller déposer plusieurs de ses sacs de course à la maison. Siasi semblait ravie de voir tout ce petit monde s'affairer pour elle.

Avec le développement des villages au cours des cinquante dernières années, la création de conseils municipaux et de nombreuses structures administrant les affaires locales, les jeunes Inuits qui parlent bien anglais et qui ont été scolarisés suffisamment longtemps pour maîtriser les nouveaux savoirs requis pour faire fonctionner ces organisations occupent désormais la plupart des postes à responsabilités locaux et régionaux. Malgré ces changements, les aînés conservent une grande importance dans la vie locale. Dans le contexte d'activités communautaires, les aînés conservent également leur prééminence. Ils sont nombreux à occuper des positions de pouvoir au niveau communautaire, dans le conseil municipal et le bureau de direction de la coopérative, notamment. À Ivujivik, lors des festivités de

Noël ou de la fête du Canada, c'est Quitsak Taqriasuk, l'un des aînés les plus respectés du village, qui fait l'animation. Lors de la journée nationale du Canada (Canada Day) en 2009, Quitsak, un drapeau du Canada planté dans son *nasaq* (bonnet), procède à un grand tirage au sort. Entouré de la secrétaire-trésorière de la municipalité à gauche et du responsable des activités récréatives à droite, Quitsak semble être le garant du bon déroulement des opérations. Lors du repas communautaire qui a précédé le tirage au sort, une prière a été prononcée par la secrétaire-trésorière, qui a demandé à tout le monde de laisser les aînés se servir en premier.

Illustration 13 : Tirage au sort lors de la fête du Canada (Ivujivik, juillet 2009).

Depuis l'octroi des allocations de vieillesse notamment, la catégorie « aîné » est devenue pertinente pour les Inuits, et les gens savent très bien dans les communautés qu'elle est définie par l'âge. De ce fait, de nombreuses mesures sont aujourd'hui développées pour aider les aînés. S'il y a déjà depuis longtemps les allocations de vieillesse, la municipalité organise aujourd'hui différentes activités en leur faveur (parties de pêche, pique-niques) et tente de leur fournir des moyens de transport. Dans tous les villages du Nunavik, un bus leur est destiné et ils peuvent appeler à n'importe quelle heure pour demander d'être transportés, gratuitement, d'un endroit à un autre du village. Cette pratique de favoriser les aînés se retrouve dans beaucoup d'autres institutions.

Dans le contexte du travail salarié

La relation aîné/cadet est tout aussi importante dans des contextes de travail salarié, où elle s'articule avec le principe de hiérarchies descendantes qui structurent les entreprises et les institutions calquées sur le modèle canadien. Au sein des Rangers canadiens[15], les échelons hiérarchiques sont bien définis. Dans les villages, on trouve souvent un sergent, un maître caporal, des caporaux et les Rangers. Les ordres descendent directement du sergent vers les Rangers en passant éventuellement par les différents échelons. Chacun a des tâches et des responsabilités précises qui sont par ailleurs décrites dans un cahier des tâches, et chaque membre est censé les connaître. Pita est sergent à Ivujivik, travail qu'il occupe à mi-temps. À 33 ans, il est donc à la tête d'une petite vingtaine de Rangers, dont des hommes et des femmes plus jeunes et plus vieux que lui. Comment concilier donc dans ce cas le respect de la hiérarchie formelle imposée par les Rangers et le respect aux aînés ? Comment Pita peut-il donner un ordre à un aîné ? Cette contradiction lui apparaît très clairement :

> Quand on chasse, on est vraiment libres. Quand on fait un entraînement avec des Rangers, il y a des règlements, il faut les suivre. C'est complètement différent. Quand on chasse pour chasser, on suit les plus âgés, on les regarde, on les écoute. Mais avec les Rangers, c'est tout dérangé. Heureusement, tout le monde sait quand on est avec les Rangers et qu'il y a un exercice. Il y a un respect avec ça. Ils écoutent et ils obéissent aux ordres.

Le respect des normes hiérarchiques des Rangers est primordial, mais Pita a recours à plusieurs stratégies pour ne pas entrer en conflit avec ce qu'il apprend depuis qu'il est tout petit, à savoir l'importance du respect des aînés. La première stratégie va être de fuir les situations qui le mettent dans l'embarras. Par exemple, lorsqu'il doit donner un ordre, il délègue cette responsabilité à ses caporaux afin de ne pas se retrouver dans une position de contrainte envers des Rangers plus âgés. La deuxième stratégie consiste à jouer subtilement avec la langue. Plutôt que de dire : « Va chercher de l'eau », il énoncera le constat qu'il n'y a plus d'eau, et la personne plus âgée comprendra ce qu'elle doit faire. S'il doit donner un ordre, il utilisera des formules de politesse, en faisant comprendre qu'il n'a pas le choix et qu'il est désolé. Mais comme il le dit, tout le monde connaît les règles de ce nouveau jeu et s'y plie. Cela n'empêche en rien les aînés de réaffirmer leur

15. Créés en 1947, les Rangers canadiens constituent une réserve de l'armée canadienne assurant une présence militaire dans les régions isolées du pays. Les groupes de patrouille postés dans les zones arctiques sont constitués en grande majorité par des Inuits.

autorité par ailleurs. Il reste qu'ils sont considérés comme ceux qui ont le plus d'expérience et on fera appel à eux en cas de problème.

Johnny Tulugak est directeur général à la coopérative de Puvirnituq depuis un an. C'est un homme dans la soixantaine qui est plus âgé que les directeurs de la coopérative, mais il a parfaitement conscience que le poste de directeur général ne le place pas dans une position de domination par rapport à celui de directeur. Lorsque je l'interroge sur sa manière de gérer sa relation avec le bureau de direction, il me répond en riant : « You think I am the boss because I am the elder ? I am the general manager, I can't be the boss of the directors. It's like that since a long time ! » En revanche, lorsque je le questionne sur sa relation avec ses employés au sein de la coopérative, il n'hésite pas : « I am the elder here ! » (Johnny Tulugak, Puvirnituq, 12 avril 2010). Aucune nécessité, ici, de préciser son titre de directeur pour témoigner du fait qu'il peut exercer une autorité morale sur ses employés, c'est sa position dans le groupe, ici l'âge, qui importe.

Jeannie est conseillère pour l'Administration régionale Kativik. Elle travaille auprès des différentes municipalités pour leur offrir du soutien administratif et financier. Inuk originaire de Puvirnituq, elle a une trentaine d'années. Elle a exercé la fonction de policier pendant deux ans dans son village, puis celle de secrétaire-trésorière pendant huit ans. C'étaient là deux métiers difficiles selon elle, car il fallait sans cesse rendre des comptes à la communauté. De plus, cela la mettait de temps en temps dans une situation où elle devait imposer quelque chose à des personnes plus âgées qu'elle, voire à des aînés. Voici comment elle se débrouillait :

> Je ne donnais pas d'ordre aux aînés, mais je présentais les choses sous forme de conseils. Ils savent que je dois le faire. Donc, je tournais les phrases pour que ça devienne une suggestion. Mais les gens disaient de moi que j'étais quand même *bossy*. Les gens n'étaient peut-être pas habitués à travailler avec quelqu'un d'aussi actif que moi ! Je ne suivais pas les employés. C'était ma responsabilité à moi. J'avais bien compris mon rôle ! (Jeannie, Puvirnituq, 12 avril 2010)

Ainsi, le bouleversement des relations de pouvoir dans des contextes plus contemporains dans lesquels un autre type de hiérarchie est en place oblige les individus à adopter des stratégies pour ne pas entrer en conflit direct avec leurs propres valeurs. Ils légitiment ce renversement de rôles en faisant référence aux normes imposées par les *Qallunaat*. Ils ont recours à des astuces linguistiques pour atténuer ces relations de pouvoir inversées. Ou tout simplement ils développent des stratégies d'évitement et fuient les situations inconfortables.

CONCLUSION

L'incorporation des valeurs chrétiennes à la suite de l'évangélisation des Inuits, leur sédentarisation à partir des années 1960, la structuration progressive de l'administration locale au Nunavik et la scolarisation plus poussée de certains jeunes ont engendré de profondes transformations du pouvoir dans l'Arctique québécois. Le conseil municipal, les bureaux de direction de nombreux organismes ou les différents comités qui siègent dans les villages imposent aux Inuits de porter des titres et d'avoir des responsabilités qui leur confèrent une autorité sur les autres. Ce paysage politique, profondément bouleversé, laisse néanmoins apparaître de fortes continuités avec la période précédant la sédentarisation. Les relations d'entraide laissent en effet transparaître très clairement la prééminence des aînés sur les cadets, des plus âgés sur les plus jeunes, que ce soit dans le contexte familial ou dans le cadre de la vie communautaire, de l'école ou du travail salarié. Le caractère flexible de la notion de famille (*ila-*) a largement permis la continuation de cette relation structurante. Mais dans ces contextes contemporains qui mettent en scène de nouvelles normes, la relation cadet/aîné est parfois mise à mal, obligeant les individus à développer des stratégies complexes visant à respecter deux types de rapports de pouvoir qui ne sont pas toujours concordants. Le respect accordé aux aînés est cependant parfois atténué dans certaines familles d'unions mixtes entre *Qallunaat* et Inuits, ou dans certaines familles dysfonctionnelles du fait de problèmes de consommation abusive d'alcool.

Les Inuits considèrent qu'ils apprennent de leurs aînés tout au long de leur vie, mais il arrive un âge où l'expérience et la maturité font qu'ils ont plus à transmettre qu'à apprendre, leur conférant ainsi un statut proéminent. Les plus âgés possèdent, la plupart du temps, des compétences, des savoirs et des biens matériels que les plus jeunes n'ont pas. Ils sont de ce fait tenus d'aider les plus jeunes qui en sont démunis, et en retour ils se font aider par les plus jeunes qui voient là un moyen d'apprendre et de cheminer vers l'autonomie et la vie d'adulte. Les relations d'entraide entre les Nunavimmiut laissent ainsi apparaître des relations de pouvoir très marquées. Elles permettent aussi de comprendre les profondes inégalités qui structurent la société inuite.

CHAPITRE 4

L'épreuve de la dépendance

Lorsque je demandai à Qulliq, jeune fille dans la vingtaine, si elle possédait un quatre-roues, une motoneige ou une voiture, le sourire quitta son visage. « I don't know. I don't want those questions. It is hard for me », me répondit-elle alors brusquement. Celle-ci semblait de plus en plus importunée devant mes questions au sujet des pratiques d'entraide au sein de sa famille. Ces moyens de locomotion, elle ne les possédait pas, et mes questions ne faisaient que souligner sa dépendance envers les autres. Lui demander comment elle offrait de l'aide aux membres dans sa famille et quel type d'aide elle recevait en retour avait progressivement instauré un climat de méfiance, mais lorsque je finis par l'interroger sur l'entraide matérielle, elle finit par me demander pour qui je travaillais et qui allait écouter cet enregistrement. L'intrusion dans sa souffrance de démunie et de dépendante était telle qu'elle pronostiqua, à la fin de l'entretien, que les gens du village se réuniraient pour discuter de mon cas et décider des mesures à prendre pour faire taire cette *Qallunaaq* menaçant l'harmonie sociale. Les jours suivants, impossible de parler à Qulliq, qui était par ailleurs mon interprète. Je l'aperçus cependant tout au long de la fin de semaine au guidon d'un scooter, qu'elle avait loué avec l'argent gagné avec moi. Elle sillonnait de long en large les rares rues du village. Dans ses yeux brillait la fierté de posséder, même de façon éphémère, un tel engin, et la satisfaction de procurer à ses amies l'occasion de belles sorties. Une façon de donner tort au destin. Être démuni est ainsi la cause d'une profonde souffrance sociale. Cette sensibilité à l'égard du dénuement et de la dépendance envers les autres reflète la nature des relations inégalitaires chez les Nunavimmiut. L'entraide, engendrant des relations de pouvoir entre ceux qui possèdent et ceux qui ne possèdent pas, constitue le principe organisateur de la différenciation des individus au Nunavik.

SERVITUDE ET OSTRACISME

Bien que les Inuits soient considérés comme un peuple égalitaire, de nombreux explorateurs et anthropologues ont mis en lumière les profondes inégalités qui structurent leur société. Les récits des explorateurs et des premiers ethnographes relatent fréquemment leur indignation par rapport au sort peu enviable des infirmes, des veuves, des vieillards ou des orphelins qui sont exclus des relations de coopération. Le capitaine Parry note, par exemple : « […] an old and infirm man supported by a stick which indeed he much needed, was soon left behind us, his companions seeming to take no notice of his infirmities, and leaving him without reluctance or apology to find his way home at his own pace. » (Parry 1969 : 160). À la fin du XIX[e] siècle, l'abandon des vieillards est même un motif récurrent dans les premières ethnographies sur les Inuits. Turner en constate la pratique dans la région de Fort Chimo :

> Aged people who have no relatives on whom they may depend for subsistence are often quietly put to death. When an old woman, for instance, becomes a burden to the community it is usual for her to be neglected until so weak from want of food that she will be unable to keep up with the people, who suddenly are seized with a desire to remove her to a distant locality. If she regains their camp, well for her ; otherwise, she struggles along until exhausted and soon perishes. (Turner 1894 : 187)

Boas (1901 : 117) y fait allusion au sujet des Inuits de la région de Cumberland. Cette idée est cependant infirmée par certains auteurs (Stefansson 1919 : 154). La vieillesse est en effet perçue négativement chez les Inuits, car elle est associée à l'incapacité physique. Les veuves qui n'avaient soudainement plus de conjoint pour subvenir aux besoins alimentaires et matériels de la famille étaient, dans le meilleur des cas, prises en charge par le frère du défunt ou par un parent proche. Mais dans le cas où elles n'avaient pas de réseau social capable de les soutenir, elles se retrouvaient livrées à elles-mêmes. Si le traitement à l'égard des personnes âgées et des veuves semble s'être transformé avec la prise en charge institutionnelle des aînés aujourd'hui, de fortes inégalités continuent aujourd'hui à structurer les relations sociales.

Kipaluk, le petit serviteur

Au sein des familles, certaines personnes sont sans cesse sollicitées et elles se retrouvent alors au service de tous les autres membres du groupe. C'est par exemple souvent la même jeune fille qui est sollicitée pour surveiller les enfants, pour aller chercher ou apporter des denrées ou tout autre objet dans les autres maisons, pour apporter des vêtements et de la

nourriture au cousin ou à l'oncle qui passe quelques jours en cellule. En passant un peu de temps au Nunavik, il est facile de savoir qui, dans les familles, occupe cette position. Interrogé sur le sujet, Sandy, un homme de Kangiqsujuaq, explique qu'il serait capable de nommer précisément qui, dans les familles du village, occupent cette position de « *helper* ». Dans certaines familles même, il n'est pas rare de trouver une personne qui travaille pour le reste du groupe, payant à elle seule le loyer, les factures, les cigarettes, prêtant de l'argent, et qui, pour pouvoir le faire, est obligée de cumuler plusieurs emplois[1]. Cette situation peut devenir très lourde pour la personne qui se trouve toujours dans l'obligation d'aider.

Cette position sociale est exprimée en inuktitut par le terme *kipaluk,* qui désigne l'idée de serviteur, voire d'esclave. Peck observe son utilisation dès le début du XX^{e} siècle au Labrador. Schneider (1985) le définit selon les termes suivants : servant, valet, salarié, serviteur ou marin, et il repère son utilisation au Labrador et au Nunavik. Trinel mentionne son usage dans le parler d'Ivujivik (Trinel 1970 : 174). Taamusi Qumaq définit ainsi le *kipaluk* :

> N'importe quel Inuk peut être considéré comme un *kipaluk* par son propre *angajuqqaaq* [parent] pour toutes sortes de raisons. Ce dernier lui demande de fabriquer quelque chose ou bien il lui demande d'aller chercher de l'eau, ou bien d'aller quelque part. Il l'envoie porter ou chercher quelque chose. Et c'est ennuyeux, il a l'habitude de l'envoyer faire ses tâches immédiates. C'est ainsi que vit le *kipaluk*. (Qumaq 1991 : 263)

L'idée qu'une personne dans le groupe familial joue le rôle de serviteur ou de petit esclave est également signalée au Groenland (Cranz 1820 : 151) et en Alaska, où les noms *iliapak* (orphelin) et *tigutaalaq* (esclave) sont presque des synonymes (Burch 1975 : 211). Ce sont souvent les orphelins et les enfants adoptés qui occupent cette position. Mais Mitiarjuk Nappaaluk, de Kangiqsujuaq, utilise le terme *kipaluksaq* (qui est destiné à être un serviteur) pour exprimer la position de subordination de la femme envers l'homme (Saladin d'Anglure 1977). Burch précise quant à lui qu'en Alaska, cette position de serviteur peut également être attribuée à une famille entière qui vit au sein d'un groupe plus large avec lequel elle n'a pas de liens de parenté (Burch 1975 : 240-261). En fonction des situations, il pouvait s'agir d'une simple relation de soutien physique, mais l'utilisation même du terme *kipaluk* peut renvoyer à une véritable forme d'esclavage (Graburn 1969a : 59). Dans certains cas, les auteurs parlent même de

1. Wenzel fait cette même observation à Clyde River, au Nunavut. Il cite même l'exemple de salariés qui ont préféré quitter leur emploi plutôt que de continuer à travailler et à faire vivre les gens autour d'eux (Wenzel 1995 : 54).

maltraitance, ce que l'on retrouve dans les récits sur les orphelins. C'est également ce qu'explique Adamie Qalingo :

> *Kipaluk* is a very extreme case of down the hierarchy. He does all the dirty work. We had something like that, a hierarchy, in the family setting where you have a family but then that parent, woman especially, the mother would have a little slave, a little child who does all the dirty work for her. He is neglected in some ways ; physically he is given all the worst food, the worst drink. He always carries the heaviest load, this kind of things. […] It is not in every family. There were usually girls. Also there was one boy and they later became somehow different, something different about them. But they were able to survive on very small stuff. They were happy with the smallest things. They could survive with few things. […] It was especially true with adopted children. (Adamie Qalingo, Ivujivik, 26 août 2009)

Cette fonction de petit serviteur est souvent attribuée aux jeunes filles. Plusieurs éléments peuvent expliquer pourquoi une personne en particulier occupe une telle position. La place dans la parenté est tout d'abord prééminente. Si une jeune fille, en âge de rendre de nombreux services, se trouve dans une position de *nukaq* (cadette), c'est elle qui sera sollicitée par tous les autres membres de la famille. Sa position de serviteur se renforcera si celle-ci est adoptée ou orpheline, ayant un lien d'attachement moins fort avec les parents et les membres de sa fratrie. Par ailleurs, certains enfants handicapés ou souffrant de légers problèmes (incontinence urinaire, malformations diverses, etc.), ayant passé du temps dans les hôpitaux du Sud et ayant des difficultés à se réinsérer dans leur groupe, peuvent subir un traitement différent de la part de leurs proches[2]. Malgré cela, les Inuits répètent qu'il ne faut pas se moquer des personnes qui souffrent d'un handicap[3].

À l'inverse, il existe de véritables positions privilégiées dans les familles. Certains Inuits n'hésitent pas à dire quel est leur enfant préféré, avec quel frère ou sœur ils ont le plus de complicité (Pauktuutit 2006 : 20). Dans son récit de vie, Taamusi Qumaq explique que son grand-père lui mettait souvent des sucreries de côté, et il raconte qu'il pouvait ainsi continuer à

2. Saladin d'Anglure, communication personnelle, 5 janvier 2012.
3. C'est ce que confie Aalasi Joamie, une Inuk originaire d'Iqaluit (Nunavut) : « On nous conseillait de ne pas adopter des comportements discriminatoires. On nous enseignait de traiter les autres de façon égale et de les respecter. Lorsqu'une personne souffrait d'un handicap physique, il fallait s'intéresser à sa personnalité et à ses compétences, mais en aucun cas à ses handicaps. » (Therrien et Laugrand 2001 : 299). Se moquer des autres est même une pratique dangereuse. Aalasi raconte l'histoire de quelqu'un qui se moquait d'une personne paralysée et dont la langue pendait sans cesse. Quelque temps après, la moqueuse eut un enfant qui avait le même problème (Therrien et Laugrand 2001 : 302).

manger lorsque tout le monde avait fini son repas (Qumaq 2010 : 38). Lors d'un atelier à Inukjuak, ma jeune interprète avoua qu'elle était la petite dernière de la famille et que ce statut lui conférait un statut privilégié. Elle peut se permettre de refuser d'aider ses aînés, elle est l'enfant favori de ses parents et a droit à des traitements de faveur. C'est avec un petit sourire gêné qu'elle nous raconta cela sous l'œil attendri et faussement sévère de sa grand-tante. La possession de capacités physiques, intellectuelles ou autres commande également le respect des autres membres du groupe, conférant ainsi à certaines personnes un respect particulier. Le terme *tapanaittuq* est utilisé pour exprimer l'idée que cela commande le respect (Qumaq 1991 : 245).

Les bannis

Couper un individu de soutien alimentaire, matériel ou immatériel s'avère, dans certaines situations, une façon de punir celui-ci. Lors de mon premier séjour à Ivujivik en 2009, j'avais remarqué une tente plantée au pied d'appartements.

Illustration 14 : L'ostracisme physique passe par le rejet ponctuel, parfois permanent, d'une personne. Ici, la tente d'un jeune homme rejeté par les siens.

En me renseignant sur la présence de cette tente, on m'expliqua qu'elle était habitée par un jeune homme qui avait commis des actes violents à répétition. Sa famille décida de ne plus l'héberger, de ne plus lui fournir d'aide matérielle. Il passa ainsi l'hiver dans sa tente. En discutant de cela avec un ami, celui-ci m'expliqua :

> It is like that. It is very cold on the part of the community, there is no care, no respect for them, no feelings. The community said it is too bad, you have to live with it, find your own way. Nothing can be done, we will not gonna help you, we will not support you financially, physically, or otherwise material wise. There is no help for you, you are on your own. (Adamie Qalingo, Ivujivik, 26 août 2009)

Lors de mon deuxième séjour, un an plus tard, la tente avait disparu et le jeune avait été réintégré dans sa famille. L'individu fait partie d'un groupe, mais d'un coup, parce qu'il y a eu conflit ou que la communauté a jugé qu'il a mal agi, il n'est plus, il n'a plus d'existence sociale. Pire, il est coupé de toutes relations d'aide.

Dès la fin du XIX[e] siècle, Turner remarquait, dans la région de Kuujjuaq, que l'une des punitions infligées aux personnes embarrassantes était de les couper de toute interaction sociale : « When a person becomes so bad in character that the community will no longer tolerate his presence he is forbidden to enter the huts, partake of food, or hold any intercourse with the rest. » (Turner 1894 : 186). Cette pratique est relatée par Hawkes chez les Inuits du Labrador en 1916 : « If he continues "bad-hearted," he is practically ostracized ; he is not allowed to take any part in village affairs ; he is forbidden to enter the *iglus* ; no one will speak to him or have anything to do with him. This social death is the worst thing that can happen to an Eskimo. » (Hawkes 1916 : 109). De manière générale, les anthropologues du juridique ont identifié cet ostracisme comme une solution pour régler les conflits (Rouland 1979 : 41 ; Graburn 1969a : 49). L'ostracisme des délinquants comportait ainsi toute une gamme d'actions qui allaient de la simple indifférence à l'exécution en fonction de la gravité des crimes commis et surtout en fonction du danger que représentait le contrevenant pour la communauté (Rouland 1979 : 41).

Aujourd'hui encore, ces pratiques sont visibles dans les villages du Nunavik. Il n'est pas rare de voir des personnes dont les relations sont conflictuelles s'ignorer volontairement en n'échangeant aucun regard, aucune poignée de main, en vivant comme si l'autre n'existait pas. Cette mise à l'écart est également une façon d'éviter le conflit ouvert. Lorsque la communauté décide d'ignorer quelqu'un et de ne plus lui procurer de l'aide, elle le condamne à une véritable mise à mort sociale. Mais lorsqu'une

personne devient dangereuse pour le groupe, l'ostracisme devient physique. Dans des cas de délits minimes, la pression sociale oblige certains individus à quitter le village pour un temps. Ils vont alors trouver temporairement refuge chez un parent, dans un autre village ou dans le sud du Canada. Tania est une jeune femme dans la trentaine qui a beaucoup de problèmes. À la suite d'une dispute, son petit ami s'est suicidé. Or la mère de celui-ci lui reproche d'avoir poussé son fils au suicide. Celle-ci reproche à la jeune femme d'être manipulatrice et mal intentionnée. Tout le monde dans le village se souvient que, quelques années auparavant, Tania était présente lors du suicide de son précédent compagnon. La police n'ayant aucune preuve tangible pour inculper la jeune femme, ce sont les gens du village qui se sont chargés de régler le problème en la poussant à partir s'installer ailleurs. Dans certains cas, l'éviction du village est même maintenant une condition provisoire imposée par le juge dans l'attente du procès de la personne. La forme la plus poussée de l'ostracisme physique, l'exécution, était auparavant pratiquée dans le cas d'un individu devenu incontrôlable et menaçant. La sentence était alors exécutée par un membre de sa famille (Steenhoven 1959 : 54). Les habitants du détroit et de la baie d'Hudson se souviennent encore de la mise à mort d'un homme devenu fou sur l'île Pujjunaq dans les années 1930. Les familles habitant l'île s'étaient regroupées et les chefs de famille avaient décidé de tuer cet homme (Saviarjuk) qui violait les femmes et menaçait de tirer sur tout le monde. Après l'exécution, les familles désertèrent les lieux et se dispersèrent dans plusieurs villages (Ivujivik, Puvirnituq, Cape Dorset).

La punition d'une mauvaise action passe donc par la négation de l'existence du contrevenant. La privation du soutien matériel et immatériel du groupe durant une période plus ou moins longue constitue donc un moyen pour marquer la déchéance et le rejet du groupe. *Piujuq,* que l'on utilise pour exprimer l'idée qu'une chose est belle ou qu'une action est bonne, signifie littéralement « il est une chose ». *Piungituq,* que l'on utilise pour dire qu'une chose n'est pas belle ou qu'une action est mauvaise, signifie « il n'est pas une chose ». Ainsi, l'idée même de bien et de mal en inuktitut renvoie directement au fait d'être ou de ne pas être (Dorais 1984a : 5).

L'ORPHELIN (*ILIARJUK*), L'ARCHÉTYPE DU DÉMUNI

Le cas de l'orphelin est particulièrement frappant. Il peut être considéré comme l'archétype même du démuni chez les Inuits. Il est par essence coupé de tout lien de parenté, et donc d'un réseau de solidarité et d'entraide.

Il est nommé *iliarjuk*[4] dans le nord du Québec et sur l'île de Baffin. Il faut différencier ce terme de *ila-*, présenté dans la partie précédente. Alors que *ila-* désigne de façon générale la partie d'un tout, *ilik-* se rapporte plus précisément à un partenaire humain[5]. Quant au suffixe *-arjuk*, c'est un diminutif et il renvoie à l'idée de petit. Il peut être utilisé de façon affectueuse ou parfois ironique (Schneider 1998 : 10). Stefansson mentionne le terme *ilialuk*, qu'il définit comme une personne n'ayant pas de parents, ni d'*umiaq* ou de *qajaq* (Stefansson 1919 : 164). Ainsi, l'orphelin est apparenté à un partenaire de second ordre démuni de relations sociales, mais aussi de matériel. À Inukjuak et Kuujjuarapik, l'orphelin est dit *ilaqanntituq*, soit celui qui n'a pas de famille (Dorais 1979). De nombreux anthropologues ont noté à quel point son sort n'était pas enviable. À tel point que, dans certaines régions de l'Arctique, comme en Alaska, les Inuits associent la notion d'orphelin (*iliapak*) à celle d'esclave (*tigutaalaq*) (Burch 1975 : 26, 210). Les récits mythologiques, tout comme les récits réels, mettent en scène le dénuement de l'orphelin.

La figure de l'orphelin dans les récits mythiques

L'orphelin maltraité est un thème récurrent de la mythologie inuite[6]. Dans ces récits mythiques, l'orphelin est au départ présenté comme un enfant démuni et seul qui devient progressivement un bon chasseur, possesseur de savoirs importants et membre d'une famille nombreuse. Après avoir enduré des épreuves difficiles durant leur enfance, il est dit des orphelins qu'ils avaient de bonnes prédispositions pour devenir chamanes.

La mythologie inuite recèle de nombreuses variantes concernant le sujet de l'orphelin. Mais de nombreux motifs sont récurrents d'un mythe à l'autre, notamment les questions du dénuement, de l'entraide et de l'autonomie. Pour prendre conscience de ces continuités d'un mythe à l'autre, regardons de plus près deux versions du mythe de l'orphelin : *The Story of the Orphan Boy* (désigné par M1), recueilli par Turner dans la région de Kuujjuaq à la fin du XIX[e] siècle (Turner 1894 : 265-266)[7] et *The*

4. On le trouve sous la forme *illiarsuk* dans Peck (1925).
5. Communication personnelle de Louis-Jacques Dorais, 12 décembre 2011.
6. Turner (1894 : 265-266) ; Boas (1901 : 174, 186-188, 255-256, 297-298, 305) ; Boas (1907 : 525-526) ; Rasmussen (1908 : 53) ; Hawkes (1916 : 158-159) ; Rasmussen (1929 : 88-90, 151-153, 286-290) ; Rasmussen (1930 : 18-21, 46, 97-99) ; Rasmussen (1931 : 364-377) ; Rasmussen (1932 : 121-122) ; Nungak et Arima (1969 : 30-31) ; Saladin d'Anglure (2006 : 245-269). Quelques anthropologues en ont analysé certaines caractéristiques (Oosten 2002 ; Saladin d'Anglure 2006 : 245-269).
7. Il s'agit d'une variante de l'histoire de l'orphelin et l'esprit de la Lune ou Kaujjajjuk rapportée par Hawkes (1916 : 158-159) et Rasmussen (1932 : 121-122).

Orphan Boy and the Spirit of the Air, un récit recueilli par Rasmussen en 1932 chez les Inuits du Cuivre (désigné par M2) (Rasmussen 1932 : 121-122)[8].

Ces deux mythes mettent en scène un jeune garçon privé de relations sociales : « who had neither father, mother, nor any living relatives » (M1) ; « did not live with other people » (M2). Cet orphelin est décrit comme un être rachitique et faible dont tout le monde abuse : « a small boy. […] he was dwelling with some people who maltreated him in every way their fancy could suggest. » (M1) ; « He was no longer a child, but he never grew up, and though year after year went by, he was no bigger than the smallest children » (M2). Il est également l'objet de dérision de la part du groupe. Dans M2, l'orphelin propose d'aider les hommes à retrouver une femme qui a disparu. Tout le monde rit : « They laughed when they heard him, for what could this dwarf know – his one thought was seal tails, and they could be of no use to anybody. » Il apparaît ainsi dénué de savoirs.

Du fait de son isolement social, l'orphelin est privé d'aide alimentaire et matérielle. Dans M2, le jeune garçon dispose d'une petite maison, « small house to himself ». Dans M1, il se voit contraint de dormir avec les chiens, dans l'entrée de l'*illu*. Il se voit ainsi octroyer le même statut social que ces animaux. Le chien, compagnon de voyage, occupe une place à part dans le bestiaire inuit. Il est considéré comme le seul animal à posséder une âme-nom (*atiq*), et il est de ce fait associé aux humains (Lévesque 2008 : 156-157). Lévesque écrit qu'on retrouve souvent les chiens dans les mythes inuits, où ils agissent à titre de médiateur entre le monde des esprits et celui des êtres humains. Mais les Inuits s'en distinguent également en rejetant l'animal lorsque celui-ci se fait trop proche et en l'injuriant[9]. Les chiens, qui sont des intermédiaires entre le monde des hommes et celui des esprits sont, dans ces mythes, logés dans un espace intermédiaire, le *tursuuk*, couloir menant de l'intérieur de l'*illu* à l'extérieur. C'est là que l'orphelin, cette figure mythique de transmutation de l'homme démuni à l'homme accompli, est souvent logé.

Les orphelins sont également démunis d'outils. Personne ne leur a appris à fabriquer les outils nécessaires à la vie quotidienne, et personne ne leur en fournit : « they forbade him to have a knife with which to cut his food, and he was compelled to gnaw the bones like a dog » (M1). Dans une des variantes du mythe de l'orphelin et de l'esprit de la Lune, c'est une

8. Pour lire l'intégralité des récits, voir l'annexe 1.
9. Dans *Sanaaq*, le roman de Mitiarjuk Nappaaluk, les commentaires sur les chiens sont souvent très péjoratifs : « sales chiens », « bande de bons à rien », etc. (Nappaaluk 2002, par exemple p. 94).

vieille femme qui donne secrètement un tout petit couteau à l'orphelin pour qu'il soit capable de manger (Rasmussen 1929 : 90). Dépourvus d'aide matérielle, ils le sont aussi d'aide alimentaire : « [he] was permetted to eat only of the skin of walrus when they had it to give him. At other times, they would throw to him what they themselves would not eat » (M1). Ils sont, de ce fait, parfois obligés de quêter de la nourriture : « He never asked for anything but a little seal tail from the men's catch » (M2). La figure de l'orphelin est toujours associée à celle d'un enfant, et même d'un jeune garçon. Comme l'enfant, il est dépourvu des savoirs qui lui permettraient de survivre ; il est donc dans l'incapacité de se nourrir par lui-même et de se loger correctement.

Dans M1, l'orphelin reçoit malgré tout l'aide d'une petite fille qui lui donne en cachette un couteau et un peu de nourriture. Grâce à son aide, il parvient à survivre. Il reçoit également l'aide de l'esprit de la Lune. Celui-ci descend sur terre et l'emmène dans un lieu où il n'y a pas de traces de pas, c'est-à-dire dans un lieu non habité par les hommes, mais par les esprits. Là, l'esprit de la Lune se met à le frapper. À mesure qu'il se fait battre, l'orphelin grandit et devient un homme : « After a while, he became so strong that he could handle a large rock as easily as he had hitherto handled a little stone. A large, round bowlder from the beach was no more to him than a bullet held in the hand of a strong man » (M1). Il se trouve alors à l'échelle cosmique des esprits et des âmes des morts (Saladin d'Anglure 1986 : 171). À la suite de cette transformation, l'esprit de la Lune dit à l'orphelin qu'il est suffisamment grand pour subvenir à ses besoins. Devenu un homme fort, il retourne dans son village et se venge en tuant tous les habitants, sauf la petite fille qui l'avait auparavant aidé. Un des villageois, demandant de lui épargner la vie, lui promet son *qajaq*, ses lances, son attelage et sa femme. Ainsi, alors qu'il était auparavant dépourvu de relations sociales, il se voit uni à deux femmes ; et, alors qu'il était dépourvu de matériel, il se voit muni d'un *qajaq*, de lances et d'un attelage.

Dans M2, alors qu'une femme est perdue et que l'orphelin propose d'aider à la retrouver, tout le monde rit de lui, excepté le mari de celle-ci, qui veut mettre toutes les chances de son côté pour retrouver sa partenaire. Il décide donc de suivre l'orphelin dans sa petite maison. Il découvre alors que celui-ci n'est pas totalement démuni de toutes relations sociales, puisqu'il vit avec ses deux grands-mères, qui lui témoignent du respect : « Small as the boy was, the two old people seemed anxious and afraid of him, and continually and quite unnecessarily they busied themselves with the wicks of their lamps, and hardly dared look longer at their grandchild. » Là, dans son habitation, il découvre que l'orphelin n'est pas non plus si faible que ce que tout le monde pensait : « Inside the house the boy

behaved suddenly like a proper man ; he was no longer like a child, walked up and down the floor, moved his arms and legs and his whole body about just as if he were a really big man. » De plus, il ne paraît plus si ignorant. En effet, en grimpant sur les queues de phoques qu'il collectionnait, pratique qui suscitait des moqueries, il parvient à apercevoir la femme perdue. Celle-ci dort avec l'esprit de l'air. L'orphelin est si puissant qu'il arrive à la faire rentrer et sait donner les bons conseils aux deux époux pour qu'ils se protègent du mécontentement de l'esprit de l'air. Fâché, l'esprit de l'air arrive et c'est l'orphelin qui le tue. L'orphelin est ainsi devenu un puissant chamane qui possède la clairvoyance et la puissance, qualités nécessaires pour lutter contre les mauvais esprits.

Du mythe à la réalité de l'orphelin

Les mythes rapportant des histoires d'orphelins révèlent ainsi très fortement que les inégalités sont étroitement liées au fait d'être aidé ou pas, des caractéristiques que l'on retrouve également dans des récits de vie d'orphelins. En 1908, Rasmussen rapporte sa rencontre avec un orphelin alors qu'il séjourne chez un groupe de Groenlandais. Kajoranguaq, « a poor little orphan fellow », est décrit comme l'esclave de tout le monde (Rasmussen 1908 : 53-55). On retrouve alors, dans le récit de Rasmussen, les mêmes motifs que dans les récits mythiques présentés auparavant. L'orphelin est démuni de nourriture : pour tout aliment, Rasmussen écrit qu'il mangeait ses poux ou les restants des plats. On lui lançait quelquefois des os, comme aux chiens. Il était le plus mal habillé de tous, n'avait pas de couteau et vivait dans les ruines d'une ancienne habitation qui était transformée en abri pour les chiens. Ces derniers étaient ses seuls compagnons et ce sont eux qui léchaient ses blessures. Rasmussen, qui le prend en pitié, finit par lui donner un couteau. Il lui fournit un toit une nuit de grand vent. L'orphelin, pour le remercier, lui apporte en retour un peu de viande de morse. Rasmussen n'oublie pas de mentionner qu'en dépit de sa pauvre condition physique et matérielle, Kajoranguaq était doué d'un savoir utile : « He could not have been more than ten years old at the outside, but he manifested already, like a true scion of Eskimos, the passions of his race, loving beyond all else, the drum-songs of his fathers ».

Un aîné que je nommerai Ali pour conserver son anonymat, rencontré au Nunavik, m'a confié certains pans de son histoire personnelle. Celui-ci, né dans les années 1930, était un orphelin adopté plusieurs fois par des gens qu'il ne connaissait pas. Ali raconte comment il fut maltraité par l'une de ses familles d'adoption :

> Inuqajjatinnagu asianit ikajurtiqajjananga. Upinnarani aliasuppunga inuuqataugunnasirama ilitsinut. […] Taakkua nirigaluarmata ilakka kisiani umm ujjuvinaalummit naaralua ursilialummit, pigumajjangittaniuvanga nirilangajarniuvanga irruturatajjanangalu quaraalummit igitsiviutsunga nirikkatauvalaurtunga. Igitsiviutsunga kisiani. Ilaannit tuqungangnguasimalaursimammijunga tursuunut anitaugama. Qimmiup qimmiup qaanganit sinirasuakkualusasitillunga. Aa. Qimmiup qaanganit sinirasuarsunga umm nulukkut alupittauvalliasitsunga. Aa, qimmimut. Taarsirujjausunga taikani. Taikkua ukkuasimajualuulirtilugit illungat, aputimit illuqagamit ukkuangat aputiummat. Taimaa taartualummiisunga, qimmiup qaangani nirumittumiirasuarsunga.
>
> There was no one around to help me. No wonder, I am glad I am still alive with you. […] When my family ate seal and some of its meat had a fat, I didn't want to eat it but I had to. I didn't even wash my hands, it was frozen. They throw the food at me, that is how they used to feed me. Only by throwing it to me. Sometimes, I pretended I was dead when they put me to the porch. On top of the dog, I was trying to sleep. Yes. I was trying to sleep on the top of the dogs. The dog was licking my butt. Yes, by the dog. It got dark from where I was. My parents door was closed, their snow house and its door was snow. It was so dark and I was on top of the dog trying to be warm[10].

Ainsi, les mêmes caractéristiques se retrouvent d'un récit à l'autre : le manque de nourriture et d'un abri chaud. L'orphelin encore une fois dort avec les chiens et on lui jette de la nourriture à terre comme à un animal. Ali raconte que l'une des filles de la famille qui vivait dans une autre habitation essayait parfois de l'aider en lui donnant à boire. Au cours de sa jeunesse, Ali s'est également vu offrir par la police des allocations et un fusil pour chasser. Cette difficile histoire de vie, dont je tais les détails les plus insupportables, a été confiée peu de fois. Mais les rares fois où Ali l'a racontée, il se faisait conseiller de se venger en rendant la pareille :

> Inuit ilangit, taimaitaujuvinirmit uvannit qaujimaramit. Akirialaaliqqutiit lajaulaursimammijunga. Akiriariaqajjangitungali, akirialaaliqqait lajaulaursimamijunga tikittilugu
>
> Some Inuit who knew how I was treated told me to do the same thing as he did. They told me to do it to him. I don't do those kinds of things to people, but they were telling me to do it.

Aujourd'hui, Ali est un homme respecté et aimé dans la communauté dans laquelle il vit. À la tête d'une famille nombreuse, il est également reconnu par son savoir sur la culture inuite et pour ses qualités de chasseur.

10. Récit traduit par Kaudja Qaunnaaluk.

C'est également en utilisant ces mêmes motifs que Taamusi Qumaq définit l'orphelin :

> Inuk sukkuapik annuraaqatsianqittuq niqitksaqanngituq aniqraqanngituq ataataqannginami anaanaqannginami kinamik kamajiksaqanngninami ilaqannginami taimaittuq iliarjuk. Ittuq ningiuq iliarjuugunnamijuq iglulituagutsuni.
>
> Une personne qui est dans le besoin, qui n'a pas de bons vêtements, qui n'a pas de quoi se nourrir, qui n'a pas de maison. Il n'a pas de père, il n'a pas de mère, ni d'autre personne pour s'occuper de lui. Il n'a pas de famille. C'est ainsi qu'est l'orphelin. Un vieil homme ou une vieille femme peut aussi être orphelin s'il a une maison. (Qumaq 1991)

Un parcours initiatique vers l'autonomie

Les comparaisons entre ces deux récits mythiques relatant les aventures d'un orphelin, et deux récits de vie, l'un conté par Rasmussen, l'autre par un aîné, montrent à quel point la figure de l'orphelin cristallise les inégalités des sociétés inuites, au Canada comme au Groenland. Il est celui qui est dépourvu de relations, de moyens de subsistance, de ressources matérielles et des savoirs utiles à sa survie. Figure antithétique de l'accomplissement de l'homme ou de la femme inuite, il est souvent l'objet de risée et est associé à un enfant, incapable de subvenir à ses propres besoins. Cette transformation est bien rendue dans les récits par les changements d'échelles. De petit, l'orphelin devient grand, voire géant. Démuni de relations sociales au début, il se marie et a de nombreux enfants ensuite. Privé de biens matériels et de savoirs, il devient riche et possède des connaissances précieuses. Il est de ce fait souvent attaché à la figure du chamane. Ce chemin difficile qu'il a parcouru (pauvreté, objet de rejet et de dérision) le rend encore plus fort, ce qui est symbolisé par le fait que plus l'esprit de la Lune le bat, plus l'orphelin grandit et devient fort. Cette transformation est rendue possible, car il est protégé par des esprits avec qui il est capable de communiquer. Ces transformations se font dans des lieux précis : il est emmené en dehors de l'*illu* ou dans un lieu où il n'y a pas de traces humaines. L'extériorité permet de plus une prise de distance psychique avec sa situation. Le retour de l'orphelin parmi les siens est marqué par la vengeance ou par le fait qu'il sauve la communauté de la famine ou de dangers auxquels elle est confrontée. Il devient ainsi un homme important (Lantis 1953 : 157-159). Dans d'autres récits, il devient un esprit. C'est par exemple le cas pour l'esprit du ciel, Naarjuk (Saladin d'Anglure 2001 : 179).

Confrontés à des expériences difficiles chargées d'émotions, les êtres humains deviennent d'autant plus puissants et conscients des réalités qui les entourent. Les Inuits considèrent que, lorsqu'un homme expérimente des épreuves émotionnelles ou physiques difficiles, il obtient l'aide d'une entité invisible ; un orphelin est ainsi protégé d'un esprit, c'est ce qu'explique Mariano Aupilaarjuk, un aîné du Nunavut :

> Even if one were a child, if he had experienced profound emotion, he had an unseen entity that loved him. He would be able to receive *qaumaniq*[11], but not everyone receives it. This is what I was told. If I came across a child who was an orphan and was being mistreated, I was not to mistreat the child and I should try and help him. This child could have an unseen entity protecting him. If a very old person does not have anyone to give him assistance, I should try and help him because he also could have an invisible entity protecting him. This entity is able to prolong someone's life through gratitude. It would prolong my life and even my grandchildren's due to its gratitude. (Aupilaarjuk dans Saladin d'Anglure 2001 : 35)

C'est la raison pour laquelle il est recommandé d'aider les orphelins et de ne pas les maltraiter sous peine d'être puni par des esprits (Uqsuralik dans Briggs 2000 : 95). En effet, dans les nombreux mythes qui mettent en scène la figure de l'orphelin, celui-ci témoigne de compétences et de pouvoirs chamaniques importants[12]. Même avec l'abandon progressif du chamanisme et l'implantation du christianisme, l'orphelin continue d'occuper une place importante dans la société inuite. Aujourd'hui encore, la figure de l'orphelin, ou du moins sa capacité à traverser des épreuves difficiles et à en sortir grandi, constitue, selon Adamie Qalingo, une caractéristique toujours pertinente pour distinguer les bons des mauvais leaders :

> There is the bad side of life and there is the good side of life. This is again a human nature. There is different way if I can say teaching or training a leader, you know such a thing, the methodology on that, there is a good way and there is a bad way. There are those who have been beaten up in their life, they were quite abused in their life, as children, orphans. They've got a lot of verbal abuses ; they've got a lot of physical abuses. And in that process, later, later on they become *angajurqaaq*, because they knew what to do with negative aspects of life. Other people who would have been lost in a dangerous setting or whatever, this become more fearless, they can lead the one who is nervous or who is scarred, who is not used to abuses or whatever. In that way, they become our leaders. There are those leaders who had been raised in a different way, always been pampered, they inherited leadership. You have variations of leaders. (Adamie Qalingo, Ivujivik, 3 août 2009)

11. La clairvoyance chamanique.
12. Une idée qui est mentionnée par Felix Kupak dans Laugrand et Oosten (2012 : 32).

Notons enfin que la figure de l'orphelin est souvent masculine et qu'il obtient de l'aide de la part de fillettes ou de vieilles femmes, que ce soit dans les récits mythiques ou dans la réalité. La femme apparaît ainsi comme une partenaire incontournable dans l'accès à plus d'autonomie et à une position de pouvoir.

L'IDÉAL DE L'AUTONOMIE

Le dénuement et la dépendance constituent ainsi l'envers d'un idéal social. La richesse et l'autonomie sont pour les Inuits les qualités définissant les personnes possédant du pouvoir et de l'influence. Mais l'accès à la richesse et à l'autonomie passe par un long apprentissage, par le cumul d'expériences et également par une compétition avec les autres membres du groupe.

Une part pour soi, une part pour les autres

Malgré l'importance des relations d'entraide chez les Inuits du Nunavik, la capacité à s'imposer et à prendre sa place est fortement estimée. La distribution des biens, et notamment de la nourriture, se fait aujourd'hui encore selon une gradation du plus proche (soi et sa famille, les membres de sa parenté) au plus éloigné (les membres de la communauté, les étrangers)[13]. J'ai appris à mes dépens que je devais mettre de côté ce dont j'avais besoin, sinon personne ne m'en laisserait. Un jour, alors que j'étais fatiguée d'être dans l'Arctique, fatiguée du travail de terrain, et sans doute déçue car mes recherches n'avançaient pas comme je le voulais, je me suis mise à cuisiner. J'avais envie de sentir l'odeur réconfortante d'un petit plat qui mijote et j'ai préparé une sauce bolognaise. Comme chaque fois que je cuisinais, j'en faisais en grande quantité afin de contenter ceux qui passaient par là. Au moment de servir, il y avait du monde. Alors j'en ai proposé : à Lucie qui a accepté ; à Maïna qui en a souhaité ; à Sarah qui en a bien voulu ; puis à Siasi qui a d'abord refusé en disant qu'elle n'aimait pas le « rouge », mais quand elle a vu l'assiette de pâtes sans sauce, elle a changé d'avis. Il n'y avait donc plus rien pour moi. Les filles ont mangé leur plat et n'ont pas vu que je n'avais rien à manger. J'ai donc fini par préparer un sandwich que j'ai avalé, penaude, humant les assiettes qui sentaient bon la sauce tomate. J'étais frustrée sur le coup de voir qu'aucune d'elles n'ait « pensé à moi ». Je m'attendais à ce que l'une d'entre elles remarque qu'il n'en restait plus pour moi et qu'elles me donneraient toutes une petite

13. Ce qu'exprime également un informateur de Damas dans l'Arctique central canadien : « We gave much to our *piqatigiit* but the others got very little. » (Damas 1972a : 224).

part. Mais il ne s'est rien passé. En repensant à cet événement, j'ai compris que j'aurais dû réagir différemment : d'abord me servir une assiette dans les proportions qui me convenaient, et ensuite distribuer le reste. Les Inuits ont cette conception que la nourriture appartient à tout le monde. Donc si je ne me sers pas, personne ne le fera pour moi. Les filles devaient penser que je n'en voulais pas ou que j'avais déjà mangé. Elles m'auraient trouvée d'ailleurs bien bizarre si je leur avais fait le reproche de ne pas m'avoir laissé de cette nourriture que je n'avais pas prise moi-même ! C'est là un malentendu que j'ai vécu plusieurs fois au Nunavik, et qui reflète une différence de perception quant à l'accès à la nourriture.

Lors du Canada Day à Ivujivik, un repas est servi dehors. Des plats préparés par les uns ou les autres sont posés par terre. Un représentant de la municipalité fait une prière avant le repas et annonce qu'il faut laisser les aînés se servir avant. Les gens jouent alors du coude, les aînés n'ont qu'à se débrouiller et attrapent un peu de nourriture pour eux et leur progéniture. Mon réflexe de laisser la place aurait pu me faire mourir de faim ce jour-là, puisque tout le monde passait devant moi. Il a fallu que je m'impose pour pouvoir me régaler d'un morceau de caribou ou de poisson. Finalement, personne ne semblait se soucier que les aînés obtiennent d'abord à manger.

Illustration 15 : Festin du Canada Day, Ivujivik (2009)

Lorsqu'à la radio locale une annonce prévient les villageois qu'ils peuvent se procurer du caribou ou d'autres friandises, telles que des coquilles Saint-Jacques, au congélateur municipal, c'est tout le village qui se rue vers le lieu de distribution. Les premiers arrivés sont les premiers servis. Cela signifie aussi que ceux qui sont suffisamment riches pour posséder un moyen de locomotion se serviront avant ceux qui doivent faire le trajet à pied, une injustice qui ne semble frapper personne sinon les *Qallunaaq* : « Moi, j'ai vu très souvent des petites madames, comme Mata, marcher avec son sac vide pour aller chercher un morceau et revenir avec son sac vide. Avant elle, j'ai vu sept, huit ou neuf conducteurs d'automobile se servir, tout prendre ce qu'il y avait », m'a confié Jean, un ancien enseignant à Kangiqsujuaq.

Compétition *versus* harmonie du groupe

En fait, la compétition entre les personnes est même forte et valorisée. Graburn a insisté sur l'importance de la compétition comme stratégie pour délier les tensions et les conflits à l'intérieur du groupe. Il explique que pour les hommes, la vie est une compétition de prestige (succès pour l'accès aux femmes, au gibier, progéniture nombreuse, etc.), et que la société inuite présente des traits fortement individualistes où la réussite personnelle est primordiale et où toute opportunité est saisie pour augmenter son influence (Graburn 1969a : 47-48). Dès leur plus jeune âge, les enfants se voient encouragés à développer des compétences particulières, que ce soit par les membres de leur famille ou encore par leur accoucheuse (Saladin d'Anglure 2000 : 13). Un jeune garçon qui tue pour la première fois un animal se doit de le donner à son accoucheuse. Son exploit individuel et son don sont ainsi célébrés en même temps.

L'importance de la compétition et de la performance individuelle se mesure particulièrement bien dans les dynamiques anciennes et contemporaines du jeu chez les Nunavimmiut, qui est omniprésent dans la vie quotidienne. Les Inuits apprécient ces moments, car ils fournissent l'occasion de rire, de faire des concours et de gagner des prix (Annahatak 2007 : 4). Chaque fête est l'occasion de réunir des groupes et même toute la communauté pour jouer. La période de Noël est la plus intense, puisque des jeux se déroulent durant deux à trois semaines en fonction des villages. Les jeux ont lieu dehors, sur la banquise ou la rivière gelée, où les Inuits font des concours de tir, de pêche, des courses de traîneau, de motoneige, des courses à pied. L'une des activités les plus prisées est la distribution de cadeaux à la volée (*parlaniq*). Elle a lieu dans les communautés du Nunavik le 1er janvier, mais également lors d'autres occasions. J'ai été témoin d'un *parlaniq* le 1er janvier 2013 à Inukjuak. Celui-ci était organisé par la coopé-

rative. Les représentants de la coopérative et certains employés, juchés sur le toit, vidèrent en direction de la foule assemblée en contrebas de nombreux cartons remplis de présents. Chacun se rua alors pour en attraper et on n'hésita pas à jouer des coudes. Les plus habiles amassèrent les plus gros butins. Le jeu est à ce point dangereux qu'une amie m'a confiée ne pas souhaiter y participer de peur de se blesser, et qu'une autre a pris le soin d'écrire ces quelques lignes sur sa page Facebook quelques heures avant la distribution : « In advance I'm sorry to push you while yelling in your face...I'm a serious *parlatik* [personne qui participe au *parlaniq*] especially for today's prizes lol » (page Facebook personnelle 1er janvier 2013).

Illustration 16 : Pendant que les représentants de la coopérative locale préparent la distribution à la volée, les gens patientent (*Parlaniq*, Inukjuak, 1er janvier 2013).

Illustration 17 : Toutes sortes d'objets sont recueillis par les plus rapides : chips, friandises, papier de toilette, vêtements, soupes instantannées (*Parlaniq*, Inukjuak, 1er janvier 2013).

Cette lutte ouverte pour l'acquisition d'un bien jeté est notée au Nunavut (Petit 2011 : 229-230) et au Nunavik (Saladin d'Anglure 2000 : 29). Dans les deux cas, elle a été reprise par les gérants des comptoirs commerciaux et par les missionnaires qui distribuaient de menus cadeaux (cigarettes, friandises, munitions), mais ses origines seraient plus lointaines. Saladin d'Anglure cite les propos de Mitiarjuk, une Inuk de Kangiqsujuaq, qui se souvient de distributions de peaux à la volée lors de la première prise d'un gibier. Lorsqu'un jeune chasseur attrapait pour la première fois un phoque, il devait en découper la peau en lanières et les distribuer. L'objectif de cette pratique était alors clairement d'apprendre à partager :

> Ainsi [le jeune chasseur] prendra l'habitude de partager, en continuant toujours de faire ainsi, ses parents lui ayant fait comprendre, dès la première fois, qu'il n'était pas le seul propriétaire [du gibier]. En fait il y a deux sens [à cette coutume], qu'il s'agisse de distribuer des cadeaux à la volée ou de distribuer des bandes de peau pour faire des lanières. On peut distribuer des cadeaux à la volée par reconnaissance du fait qu'il ait réalisé une performance pour la première fois, comme pour célébrer sa première performance, c'est la façon d'agir actuellement, alors qu'autrefois on le faisait pour qu'il soit incité à partager avec les autres. (Saladin d'Anglure 2000 : 30)

Petit note que, dans la région d'Iglulik (Nunavut), la distribution de peau ou de morceaux de gibier était, à l'origine, plutôt destinée à s'assurer l'ob-

tention d'un gibier en particulier[14]. Ces dons étaient alors « conçus comme étant soit l'esprit du gibier tué, soit le groupe humain (en position de recevoir un contre-don de l'*inua*[15] de l'ours) » (Petit 2011 : 230). Notons que dans sa définition de *parlatut*, Taamusi Qumaq (1991) emploie le terme *ivajaqtut,* qui signifie « collecter un objet jeté ». Il renvoie ainsi à l'idée que l'objet a été abandonné, qu'il n'est pas donné directement.

De nombreux jeux sont également organisés par différents responsables dans le gymnase ou la salle communautaire. Il s'agit souvent de jeux d'adresse et de rapidité : celui qui plantera le plus de clous en un temps limité, celui qui parviendra à attraper au vol le plus d'œufs sans les casser, celui qui écrira le plus vite une série de chiffres, etc. Si les performances personnelles sont ainsi mises en valeur par ces concours, de nombreux jeux nécessitent également des dés, faisant alors intervenir le hasard du jet. Le hasard, composante importante dans l'issue du jeu, permet ainsi d'apaiser les relations de compétition directe en expliquant la victoire par une intervention extérieure. Mais si le jeu révèle l'importance de la compétition, il faut noter que cette compétition a néanmoins pour fin de renforcer la cohésion du groupe et de favoriser la création d'échanges ainsi que la circulation de biens[16]. Si cet échange direct par le jeu ne semble plus une pratique courante, la circulation des biens continue cependant à se faire mais organisée, maintenant, par les institutions locales ou régionales, comme dans le cas du *parlaniq*.

Dans la pratique du sport, ces notions sont flagrantes. Greg a enseigné les mathématiques et le sport à l'école d'Ivujivik pendant trois ans. Il explique que, de son point de vue, les jeunes n'ont pas « l'esprit d'équipe » dans leur pratique des sports collectifs. Ils peuvent traverser le terrain de hockey tout seul avec la rondelle sans chercher à faire des passes à leurs coéquipiers et, s'ils marquent un point, ils se réjouissent de leur performance individuelle et non du score de leur équipe. Greg s'étonne même que les jeunes se comparent les uns aux autres sans prendre en compte les critères de force, de poids ou de taille :

14. Elle note que chez les Iglulingmiut (Nunavut), cette compétition était surtout présente dans les rituels visant à la régénération d'un gibier (Petit 2011 : 230).
15. Esprit.
16. Comme le note Céline Petit au sujet des Inuits de la région d'Iglulik (Nunavut), la pratique de duels de force ou de chant était une pratique courante durant les premières décennies du XX^{e} siècle. Si elle mettait en scène deux adversaires, sans toutefois mettre l'accent sur l'antagonisme de ces derniers, les duels menaient souvent à l'installation de relations de partenariat entre les duellistes ou entre les deux camps qu'ils représentaient (Petit 2011 : 337 et suivantes).

> Je me souviens, au début de l'année, j'ai fait des évaluations de force. Ils ont fait des *push-up* et une course de deux kilomètres. J'ai écrit les résultats et je les ai mis dans une grille et j'ai mis la grille sur le tableau et là ils capotaient. Ils étaient tous autour des grilles et ils regardaient. « Regarde, moi j'ai fait ça et toi t'as fait ça. » Ils se comparaient beaucoup. […] Il y avait un jeune dans la classe qui est deux ans plus jeune et qui mesure trois pieds deux. Et le jeune de cinq pieds, deux ans plus vieux, qui pèse plus, il va se comparer à ce jeune plus petit : « Regarde, j'ai fait plus de *push-up* que toi. » On est habitué au Sud que ce genre de choses, ce n'est pas une réussite ou un accomplissement de battre quelqu'un qui est plus jeune ou plus faible que soi. (Greg, Ivujivik, 14 mai 2010)

Devrait-on comprendre ici que les jeunes mettaient l'accent sur des performances mineures afin de les élever au rang d'exploit ? Cette habitude d'amplifier des performances mineures renvoie à ce que Saladin d'Anglure a noté au sujet de la distribution des premières prises de gibier (*pijariurniq*) : il s'agissait de transformer cet événement en un exploit dans le but de valoriser les habiletés de l'apprenti chasseur. Il cite d'ailleurs Markussi Iyaituk, un Inuk ayant longtemps nomadisé entre les régions de Puvirnituq et d'Ivujivik, pour finir par s'y installer en 1956 :

> Ainsi lorsque quelqu'un avait tué une perdrix des neiges pour la première fois, autrefois, on disait qu'il avait tué un caribou […] de la même façon s'il avait pêché un omble arctique pour la première fois, on disait qu'il avait attrapé un phoque barbu, on faisait semblant de penser cela. (Markussi Iyaituk, cité par Saladin d'Anglure 2000 : 28)

Mais d'une façon générale, de nombreux mécanismes sociaux font en sorte de focaliser l'attention ailleurs que sur les personnes qui réussissent ou qui gagnent. Lors d'un jeu par exemple, le gagnant sera désigné par le terme *saalaumajuq*, littéralement il y a un perdant, mettant ainsi dans l'ombre le gagnant. De ce fait, même si la compétition est forte, l'harmonie du groupe n'est pas mise en péril.

CONCLUSION

Les statuts sociaux les plus bas chez les Inuits (orphelins, pauvres, étrangers, exclus) partagent tous un même état : ils sont démunis et, pour survivre, ils dépendent de l'aide des personnes qui possèdent de la nourriture, des biens matériels, des relations sociales ou des savoirs. À la limite, le seul élément dont ils ne sont pas démunis, c'est la dimension immatérielle. La seule aide que les orphelins reçoivent est celle d'esprits. Ainsi, la capacité à se sortir de ces situations, à acquérir toutes sortes de biens, et donc de l'autonomie est très valorisée. De ce fait, la performance personnelle et la compétition sont encouragées. Savoir prendre sa part, faire des prouesses

physiques, être bon chasseur ou bonne couturière permettent de montrer la capacité de l'individu à subvenir à ses propres besoins et d'accéder à un statut social plus élevé. On voit ainsi se dessiner les prémisses d'une certaine hiérarchie sociale. Malgré cela, les Nunavimmiut n'exacerbent pas pour autant l'importance sociale des personnes qui possèdent des biens ou des savoirs, ce qui est très visible dans la pratique des jeux, où le hasard est un facteur important. Les jeux ont pour fonction de renforcer l'harmonie sociale. Ils permettent l'évacuation de sentiments d'hostilité et font circuler les biens au sein de la communauté. Si les jeux permettent l'expression des habiletés personnelles, ces dernières sont ainsi sans cesse mises au profit du collectif.

CHAPITRE 5

« On ne fait que s'entraider. »
La mise en scène du pouvoir

Lorsqu'il fut demandé à Victor Tungilik, un aîné de Naujaat (Nunavut), qui de l'esprit ou du chamane était en contrôle l'un de l'autre, il répondit ceci : « I was not in control of them, and they were not in control of me… we just helped each other. » (Laugrand et Oosten 2010 : 250) Au cours de mes recherches sur le *leadership* et le pouvoir chez les Nunavimmiut, je fus confrontée à deux types de réactions. Soit les Inuits me fuyaient, se sentant mal à l'aise avec des questions abordant le sujet du pouvoir. Soit ils me faisaient comprendre qu'ils s'entraidaient les uns les autres et que c'était là ce qu'il y avait de plus important pour eux. Leurs réponses m'invitaient alors à focaliser mon regard sur les relations d'entraide et à comprendre comment elles s'entremêlaient avec le pouvoir. Il s'agissait de saisir comment coexistent, chez les Nunavimmiut, ambition personnelle et primauté du collectif. Pour cela, je devais être tout autant attentive aux pratiques du pouvoir qu'aux discours de légitimation de ces pratiques et, au lieu de rejeter les contradictions que ces observations engendraient, il fallait les embrasser d'un même regard, considérer finalement qu'il n'y avait rien de contradictoire à envisager dans un même temps pouvoir et entraide, hiérarchie et primauté du collectif. Il s'agissait d'entrer dans la singularité des relations de pouvoir chez les Nunavimmiut.

UNE TERMINOLOGIE DU POUVOIR INDÉCISE

La variabilité des termes du pouvoir

Dans les récits qu'ils ont publiés au retour de leurs expéditions dans l'Arctique, les explorateurs, les commerçants et les scientifiques évoquaient parfois l'absence de « chefs » chez les Inuits (Peary 1898 ; Hawkes 1916 : 110). D'autres, constatant l'absence d'autorité formelle, ont néanmoins noté la présence de personnes influentes (Hall 1865 : 81 ; Boas 1901 :

115) : les personnes âgées (Back 1836 : 438) ; le chamane ou *angakkuq* (Lyon 1824 : 358-359 ; Parry 1969 : 14, 174 ; Wallace : 1932 : 270 ; Turner 1979 : 29) ; le bon chasseur (Hall 1865 : 296 ; Jenness 1923 : 93) ; le propriétaire d'une embarcation ou *umialiit* (Murdoch 1892 : 429-430) ; l'ascendant masculin dans un réseau familial (Steenhoven 1962 ; Damas 1963 ; Saladin d'Anglure 1967). Il s'agissait plus souvent d'hommes, mais certaines femmes ont également été considérées comme des figures de pouvoir lorsqu'elles possédaient de vastes réseaux familiaux, des habiletés particulièrement utiles à la survie du groupe ou des savoirs importants. Pour Honingmann, le pouvoir de ces personnes résidait dans leur capacité à parler devant les autres et à donner des conseils (Honigmann 1962 : 36-37). Le chamane était lui tantôt considéré comme une figure de pouvoir, tantôt ignoré si tant est qu'il était compris comme le médiateur de croyances occultes. Notons enfin que l'accumulation de richesses, de savoirs, de compétences procurait à une personne un pouvoir sur les autres (Saladin d'Anglure 1967).

De leur côté, les Nunavimmiut reconnaissent aujourd'hui que les notions de « chef » ou de *leader* telles qu'elles sont comprises par les *Qallunaat* ne renvoient pas à une réalité qui leur est propre : « The Inuit leaders in the past were not called "leaders" or "bosses". When we look back at them today, we now refer to them as leaders », me précise Harry Tulugak, un homme politique inuit originaire de la communauté de Puvirnituq, 10 août 2012). Lorsque j'ai enquêté à Ivujivik sur l'histoire politique locale, les aînés m'expliquèrent plusieurs fois qu'il n'y avait pas de chefs dans les campements avant l'installation des familles dans le village. S'il n'y avait pas de « chefs » ou de « *leaders* », tels que ces notions sont conçues par les *Qallunaat*, les figures de pouvoir étaient qualifiées différemment par les Inuits.

La terminologie pour désigner les positions de pouvoir dans l'Arctique canadien est très variable selon les dialectes et a subi de nombreuses transformations au cours du siècle dernier. Certains termes sont tombés en désuétude et d'autres se sont fixés dans le contexte du contact avec les missionnaires chrétiens, qui ont traduit les textes sacrés en inuktitut, et avec les représentants du gouvernement, qui ont cherché à traduire un certain nombre de lois. À la fin du XIX^e^ siècle, Rink remarquait la variété des termes utilisés pour désigner les figures d'autorité chez les Inuits : *itoq* pour désigner le chef de famille (*head of family* ou *housefellows*) et *nâlagaq* pour traduire « maître au Groenland » ; *itok* et *angajokak* (*chief*) au Labrador ; *kratértik*, *tunek*, *nalégak* (*chief*) dans la région du Mackenzie ; *oomelik*, *umialik* (*chief*) en Alaska (Rink 1891 : 93-94).

Cette variété peut être constatée encore aujourd'hui. Dorais a répertorié une quantité significative de termes utilisés à travers l'Arctique. Au Groenland, on parle de *pisortaq* (celui qui fait quelque chose), de *naalagaq* (celui que l'on écoute) et de *kunngi* (dérivé de *konge,* qui signifie roi en danois). Au Nunavik, les Inuits utilisent *angajuqqaaq* (le parent), *sivuliqti* (celui qui est placé devant) et *ataniq* (le fait d'être unis). Au Nunavut, on entend *isumataq* (celui qui pense)[1], *sivuliqti* (celui qui est devant)*, aulatitsiji* (celui qui fait bouger les choses) et *naalagaq* (celui qui est écouté)[2]. Enfin, dans l'Arctique de l'Ouest, les Inuits emploient les termes *ataniq*, *a(n)gaayuqaq* (terme qui renvoie à l'acte de prier), *a(n)gaayuq*, *sivulliuqti* et *umialik* (celui qui possède un bateau)[3]. D'après Dorais, cette variété de termes utilisés à travers tout l'Arctique canadien reflète les différentes façons dont les Inuits ont répondu au besoin de créer des titres de chefs dans le cadre du contact avec les *Qallunaat*[4]. À Ivujivik, j'ai également entendu plusieurs fois qu'on utilisait *maligaq* (celui que l'on suit) pour désigner un homme qui possède une certaine autorité. Ne pouvant pas proposer une analyse de tous ces termes, nous nous concentrerons, dans les pages qui suivent, sur certains termes en usage au Nunavik qui reflètent la grande variabilité et l'indécision quant à la façon de qualifier les figures de pouvoir chez les Inuits.

Angajuqqaaq

L'un des termes les plus communs pour qualifier une position de pouvoir aujourd'hui au Nunavik est celui d'*angajuqqaaq*. Son usage est ancien et on le trouve dans plusieurs régions de l'Arctique sous des graphies différentes. Le dictionnaire de proto-eskimo repère en effet ce terme de l'Alaska jusqu'au Groenland, et y adjoint les définitions de chef, de parent et de vieil homme (Fortescue, Jacobson et Kaplan 1994 : 32)[5]. Rink notait

1. Au Nunavut, le terme *isumataq* (celui qui pense) est traduit par chef, leader, *boss* (Schneider 1985 ; Spalding et Kusugak 1998) et est noté dès 1931 par Rasmussen (1931 : 221), puis plus tard dans différentes régions de l'Arctique canadien : chez les Ahiarmiut et Pallermiut (Steenhoven 1962 : 54).
2. On recense également au Nunavut le terme *naalagaq* (celui qui est écouté) traduit par maître, chef, *boss*, leader (Schneider 1985 ; Spalding et Kusugak 1998). Kroeber le mentionne dès 1900 sous la forme *naligaq.*
3. Louis-Jacques Dorais, « Are inuit words for leaders as numerous as inuit words for snow ? », communication prononcée lors du Congrès des études inuites (Washington, 26 octobre 2012).
4. *Ibidem*.
5. S'agit-il de ce terme que Nelson mentionne en 1900 au sujet des Inuit de l'Alaska sous la graphie äñ-aí-yu-kŏk et qu'il traduit par celui que tout le monde écoute (Nelson 1900 : 304) ?

déjà son utilisation à travers tout l'Arctique canadien à la fin du XIX[e] siècle, et il remarquait également sa polysémie (*parents*, *eldest*, *chief*, *commander*) (Rink 1891 : 89)[6]. Il est repéré par Peck au Labrador au début du XX[e] siècle sous la forme *angajokak*, qu'il définit par « The eldest. Commander on the land in the country, a master. » (Peck 1925 : 29)

Plusieurs chercheurs ont émis l'hypothèse que le terme *angajuqqaaq* serait apparu ou aurait vu son usage se développer dans le contexte des échanges avec les *Qallunaat*. Stevenson remarque que ce terme n'a pas été recueilli par Franz Boas, qui passa un an dans la région de Cumberland (Nunavut) au début du XX[e] siècle. Ce dernier avait seulement relevé les termes *issumautang* (*isumataq* : celui qui pense) et *pimain* (qu'on pourrait traduire par « le plus important »)[7]. Utilisé pour désigner des positions de pouvoir chez les Inuits, *angajuqqaaq* était également employé pour les agents de la Compagnie de la Baie d'Hudson (Willmott 1961 : 135), ce qui pousse Stevenson à émettre l'hypothèse que ce terme est apparu dans le contexte des relations commerciales entre les Inuits et les baleiniers ou les agents de la Compagnie de la Baie d'Hudson (Stevenson 1997 : 121). Honigmann souligne, quant à lui, qu'au début des années 1960 *angajuqqaaq* n'est utilisé, à Kuujjuarapik, que pour qualifier le gérant et le skipper du bateau de la Compagnie de la Baie d'Hudson, qu'il s'agisse d'Inuits ou de non-Inuits (Honigmann 1962 : 36). Dorais (1976b) relève de nouveaux usages du terme à la fin des années 1960 au Nunavik : on lui attribue non plus seulement la définition de parent, mais aussi celle de gérant de magasin et de chef. Adamie Qalingo semble vouloir dire la même chose :

> *Angajuqqaaq* is used to denote those Inuit humans who had some kind of authority. But in the traditional culture, nobody had titles for example manager, or president, or mayor. Those terms do not really exist in the Inuktitut language. So you have to come up with words in the context of someone in the family setting or in the group setting who at the moment is exercising authority, maybe raising the voice a bit or trying to lead in some ways in certain circumstances. You would call him *angajuqqaaq* for the moment. (Adamie Qalingo, Ivujivik, 3 août 2009)

Au Nunavik, *angajuqqaaq* désigne avant tout les parents, où plutôt la personne qui, dans la parenté, occupe la position prééminente du point de vue de l'âge et de l'autorité, mais aussi le chef, le supérieur ou le patron

6. Au Groenland, *angajugdleq* (« eldest ») ; au Labrador et au Québec, *angajorkauvok* (« is a chief, a commander ») ; au Mackenzie, *angâyoarpâluk* (« a giant ») ; Arctique de l'ouest canadien, *angayuka* (« chief »).

7. Cela ne signifie pas forcément qu'*angajuqqaaq* n'existait pas dans ce dialecte. En effet, Boas s'intéressait peu aux questions d'organisation sociale et il n'a peut-être pas porté beaucoup d'attention à ce terme

(Trinel 1970 ; Dorais 1978 ; Schneider 1985). Sa base lexicale, *anga-*, est très productive dans le champ de la parenté et renvoie à l'idée de primauté (Therrien 1987 : 124-125). Le terme renvoie ainsi à des fonctions très variées. Bien souvent, à Ivujivik, Puvirnituq et Kangiqsujuaq, lorsque je demandais à mes interlocuteurs qui était leur *angajuqqaaq*, ils me répondaient leurs parents, leur père ou leur mère. Mais cette fonction peut être comprise de façon plus large et indiquer une personne responsable d'une maisonnée ou de la communauté. Taamusi Qumaq définit ainsi ce terme :

> Kamajik nunaliup igluuluunniit iluani tukimuaqtisijik aulatsijik imaangaiqtik angajuqqaaq.
>
> C'est celui qui prend la direction de la communauté ou de la maisonnée et qui l'organise, c'est ainsi que l'on nomme le chef. (Qumaq 1991 : 175)

Dans un contexte plus institutionnel et plus contemporain, ce terme désigne le directeur d'une association ou d'un comité, le maire, le gérant d'un magasin, le directeur d'école. À Ivujivik, on l'utilise pour désigner le maire, la personne responsable du comité d'église (*tutsiavilirijiit angajuqqaanga*), le président du bureau de direction de la coopérative, etc. Il est employé pour indiquer les positions de pouvoir au niveau local, mais aussi au niveau régional[8]. Le premier ministre du Canada peut lui aussi être désigné par ce même terme[9]. Il peut exprimer toute position de pouvoir, à tel point que de nombreux aînés m'ont fait la réflexion qu'aujourd'hui, il y a des *angajuqqaat* partout ! Il peut également être utilisé pour qualifier un homme, une femme ou encore un animal. Lors d'une partie de pêche à Ivujivik, mes deux amies observaient les goélands se battre pour les abats des poissons que nous venions de leur jeter et elles s'amusaient à repérer l'*angajuqqaaq* parmi eux, c'est-à-dire le goéland qui s'imposait aux autres. Siasi, ma logeuse à Ivujivik, plaisantait souvent en disant que son *angajuqqaaq* était l'horloge, puisqu'elle lui rappelle sans cesse ce qu'elle devait faire, et notamment les moments où elle devait partir travailler[10].

8. Si c'est *tukimuartisiji* (celui qui fait aller tout droit) qui est utilisé dans l'organigramme de l'Administration régionale Kativik (ARK) pour désigner le titre de président du conseil administratif, on entendra ou lira plus communément *angajuqqaaq* (Administration régionale Kativik, 2008, *Rapport annuel 2008* : 3). Le président de la société Makivik est nommé lui aussi l'*angajuqqaaq* (Société Makivik, 2007, *Rapport annuel 2006-2007* : 10).
9. Société Makivik, 2004, *Makivik Magazine*, 69 : 3.
10. Une idée également exprimée en 1959 par Abraham Okpik, un Inuk du Nunavut qui écrit dans le magazine *North* : « Here you have chiefs in every division, welfare, education, territorial, administration, and so on, but the biggest chief above all chiefs, I think, is the clock. Yes a clock, a time piece, your watch. First of all the alarm rings in the morning, you get dressed, go to work on time, it tells you what time you should have your coffee breaks, what time is your lunch hour, and when to go home and so

Le terme, renvoyant auparavant à une fonction, désigne progressivement un titre (Adamie Qalingo, Ivujivik, 3 août 2009). Il renvoie à une fonction lorsque les Nunavimmiut l'utilisent dans le contexte des relations sociales informelles et dans des contextes d'activités dites traditionnelles. Il désigne un titre lorsqu'il est utilisé dans un cadre institutionnel : associations, comités, bureaux de direction. Il peut alors être remplacé par *sivuliqti*, mais selon les observations faites lors de mes différents séjours de terrain, les locuteurs ont tendance à privilégier le terme d'*angajuqqaaq*.

Sivuliqti (celui qui est devant)

Au Nunavik, *sivuliqti* (celui qui est devant) est aujourd'hui beaucoup utilisé, et c'est le terme officiel pour traduire *leader* (Institut culturel Avataq 2005). On le trouve dans toutes les publications et les grands textes officiels relatifs aux affaires gouvernementales et administratives. Ses origines sont lointaines, mais son usage pour qualifier une fonction et un titre est récent. Son sens étymologique renvoie avant tout à l'idée d'être placé en position avant. Le dictionnaire protohistorique relève l'usage de la base *civullir-* de la Sibérie au Groenland, mais ne le traduit à aucun moment par le terme *leader* (Fortescue, Jacobson et Kaplan 1994 : 89). Peck le mentionne au début du XX^e^ siècle sous la forme *sivudlek* et le traduit par « the first, the foremost, the leader in a team » (Peck 1925). Schneider mentionne le terme *sivulliq* et le traduit par « the first, he who is furthest in front ; ancestors ; guide » (Schneider 1985). D'après Dorais, il se peut que le terme était utilisé dans la période pré-contact pour désigner les figures de pouvoir informel au nord de l'île de Baffin[11].

Les Nunavimmiut que j'ai interrogés confirment tous cependant que son utilisation pour traduire *leader* est récente. Auparavant, il était principalement utilisé pour préciser une position géographique, et donc identifier une personne ou un animal en position avant. *Sivuliqti* pouvait être utilisé pour le chien de tête de l'attelage, pour désigner le caribou en tête du troupeau, le *qajaq* qui occupe une position avancée ou l'homme qui marche en tête[12]. Adamie Qalingo se souvient que ce terme a pris son nouveau sens de *leader* au cours des années 1960, alors que le gouverne-

on. So you see the big chief is your watch. No wonder it was called a watch. » (Okpik 1959 : 18).

11. Louis-Jacques Dorais, « Are inuit words for leaders as numerous as inuit words for snow ? », communication prononcée lors du Congrès des études inuites (Washington, 26 octobre 2012).
12. Adamie Qalingo, Siaja Kiatainaq, Quitsak Taqriasuk, Ivujivik, entretiens effectués durant l'été 2009 et l'hiver 2012.

ment tentait d'expliquer aux Inuits les hiérarchies administratives. La communauté leur était alors présentée comme un traîneau devant être tiré par un attelage (le conseil municipal), à la tête duquel se trouvait un chien en position de tête (le maire) (Adamie Qalingo, Ivujivik, 12 juillet 2009). Il explique :

> *Sivuliqti* is a modern term. Inuit translators I suppose [were] trying to explain to the Inuit what the counsellors are or mayor is, or community council. What does it mean ? What that body means as a function ? Council was not an Inuit practice. The counsellorship was introduced in Inuit culture from the government, in the context of municipal governments or even city councils. In order to explain it, the translators used a dog, Husky dog as an example. *Sivuliqti* is actually a dog, the leading dog. It doesn't have to be a male, it could be female who is leading the team by listening to the master. The master is on top of a *qamutiik* [traîneau], the *qamutiik* in the context represents the people, the people citizens. So you have the *sivuliqti*, the leading dog, leading the community. But he needs some kind of guidance. And that guidance comes from the people, comes from the citizens. That is what *sivuliqti* is. There is a democracy working in the *sivuliqti* context. (Adamie Qalingo, Ivujivik, 3 août 2009)

En tout cas, ce changement de sens récent de *sivuliqti* n'était pas connu des élèves avec qui j'ai fait un atelier sur le *leadership* en 2012. Les jeunes générations pensent en fait aujourd'hui que la notion de *leader* traduite par *sivuliqti* a toujours existé en inuktitut. Et ils l'utilisent autant dans le domaine politique que dans le domaine religieux. Il s'agit là, par exemple, d'un usage tout à fait récent pour désigner la fonction de prêtre, un usage qui entre progressivement dans le discours et qui devient naturel. L'usage de *sivuliqti* pour désigner le ministre du culte serait-il lié à la montée du pentecôtisme, où le pasteur est considéré comme un guide dans la foi (à la tête d'une assemblée de chrétiens tous égaux), et non un enseignant de la doctrine, comme l'est l'*ajuqiqtuiji* (celui qui enseigne), le ministre anglican ?

Il est difficile de délimiter clairement les contextes d'usage d'*angajuqqaaq* et de *sivuliqti*. Ils sont employés tous les deux au Nunavik d'une façon qui pourrait paraître aléatoire. Il semble cependant que *sivuliqti* renvoie directement à un titre et à un contexte plus institutionnel et plus contemporain. Il est de fait reconnu comme la traduction officielle de *leader*. Les Inuits avec qui j'ai discuté sur ce sujet expliquent que c'est un terme « plus fort » qu'*angajuqqaaq*. Il renvoie en effet à une autorité plus formelle, tandis qu'*angajuqqaaq* est plutôt employé pour qualifier une influence :

> *Sivuliqti* is somebody who controls practically everything in the community but *angajuqqaaq* [is the one] who you listen to when he or she says something. *Sivuliqti* will do everything, any decision. If the *angajuqqaaq* says do this, you will listen. (Evie Mark, Ivujivik, 18 mai 2010)

À Inukjuak par exemple, maire est traduit par *sivuliqti,* tandis que président d'association l'est par *angajuqqaaq*. Dans un plus petit village comme Ivujivik, moins organisé, moins institutionnalisé, les gens emploient cependant plus facilement le terme *angajuqqaaq* pour qualifier toutes les positions de pouvoir.

Pimmarik

Plus rarement, au cours d'entretiens avec les aînés, j'ai entendu le mot *pimmarik*. Construit à partir des morphèmes *pi-* (une chose) et *–mmarik* (véritablement, entièrement), il signifie littéralement une chose véritable et renvoie à l'idée d'influence. Ce mot est repéré dès 1865 par Hall (1865 : 81), puis Boas (1888 : 581), et il est encore utilisé par les Ivujivimmiut pour qualifier quelqu'un qui a de l'influence :

> Il n'y avait pas de *sivuliqti*, mais il y avait quelqu'un considéré comme *pimmarik*, par exemple un grand chasseur, très doué. Par exemple, cet homme-là, doué, il était suivi. Cependant, lorsqu'il était réuni avec d'autres, il les faisait parler. C'est ce qu'il disait. (Quitsak Taqriasuk, Ivujivik, 19 janvier 2012)

Quitsak associe directement le qualificatif *pimmarik* à *iliranaqtuq*, c'est-à-dire à un sentiment mêlé de crainte et de respect. Lorsque je lui demande qui, dans sa famille, était *pimmarik*, il me répond son père adoptif, Jimmi Innarulik, qui était à la fois prêcheur et jouait le rôle d'intermédiaire avec la Compagnie de la Baie d'Hudson (Quitsak Taqriasuk, Ivujivik, 9 mai 2011).

Ataniq

Le terme *ataniq* (le fait d'être ensemble) est utilisé aujourd'hui pour désigner le roi et est principalement employé dans le domaine religieux. Sa présence est attestée dans différents dialectes de l'Arctique canadien (Rink 1891 ; Peck 1925 ; Schneider 1985, Dorais 1976, 1983 ; Spalding et Kusugak 1998) et on lui adjoint plusieurs autres significations telles que *chief*, *leader* et *commander*. Dorais explique qu'il renvoie à l'idée de celui à qui l'on demande des conseils parce qu'il en sait plus que les autres et émet l'idée que ce terme, récupéré par les missionnaires, servait auparavant à désigner le chef de bande (Dorais 1983). C'est en effet le terme que les Quaqtamiut utilisent pour désigner le vieil homme dans un camp de

chasse[13]. Cancel mentionne que c'est ce terme qui est utilisé à plusieurs reprises dans le *Eskimo Book of Knowledge*[14] pour traduire le gouvernement, le roi (Cancel 2011 : 92).

La difficile traduction du terme *leader*

Lorsque j'ai demandé à Harry Tulugak, négociateur pour le gouvernement régional du Nunavik, ce que représentait pour lui la notion de *leadership*, il me répondit qu'il s'agissait là d'une catégorie étrangère à la culture inuite : « The concept is very much a colonial, European, if I can categorize it in that way. » (Puvirnituq, 10 août 2012). Ce concept apparaît ainsi imposé par la société dominante[15]. Et pourtant, les Inuits utilisent désormais le terme quotidiennement. D'un village à l'autre du Nunavik, d'une famille à l'autre, d'une personne à l'autre, et en fonction des expériences de chacun, les idées au sujet du *leadership* diffèrent. Les Nunavimmiut partagent cependant tous une certaine difficulté à qualifier un concept qui n'avait pour eux pas de pertinence, celui de *leader*. Certes, certains donnent sans trop hésiter une traduction du terme de *leader* et l'utilisent dans leur vocabulaire courant, mais il s'agit souvent de personnes impliquées dans la vie politique de leur région ou de leur communauté et qui maîtrisent déjà les concepts exogènes. Pour une grande partie des Nunavimmiut avec qui j'ai discuté, le terme de *leader* ne relève pas de l'évidence.

L'embarras sémantique que suscite ce concept exogène était très perceptible lors d'un atelier que j'ai organisé en janvier 2012 avec des élèves de l'école Nuvviti, à Ivujivik. Cet atelier avait pour but d'enseigner aux élèves les fondements du métier d'anthropologue et les inviter à jouer ce rôle avec un aîné que nous avions invité à nous rejoindre à l'école. J'avais proposé aux élèves de choisir parmi l'un des trois thèmes suivants : le partage (*sharing*), les relations d'amour et d'amitié (*friendship and love relationships*) et le leadership (*leadership*)[16]. L'une des jeunes filles, homonyme

13. Louis-Jacques Dorais, « Are inuit words for leaders as numerous as inuit words for snow ? », communication prononcée lors du Congrès des études inuites (Washington, 26 octobre 2012).
14. Ouvrage rédigé à l'intention des Inuits en 1931 par George Binney pour le compte de la Compagnie de la Baie d'Hudson dans le but d'expliquer aux Inuits l'histoire et le fonctionnement du gouvernement britannique.
15. Une idée également exprimée par Spud Williams lorsqu'il parle des Inuits d'Alaska : « We're taking leadership roles because of ANCSA [Alaska Native Claim Settlement Act]. We were forced into those roles to exercise economic and political power we never would have had without it. » (dans *Taqralik*, mai 1985 : 68).
16. Ce groupe d'élèves étudiait en anglais, nos discussions se déroulaient donc dans cette langue.

d'un ancien homme influent décédé depuis longtemps et membre d'une des familles les plus influentes du village (par leur importance numérique et leur monopole de la violence), a lancé la proposition de travailler sur la question du *leadership*. Les élèves avaient l'air quelque peu étonnés, mais personne ne s'y est opposé et le groupe a suivi. Sachant que les jeunes sont parfois gênés de poser des questions directes aux aînés, je leur ai proposé que nous préparions ensemble des questions, que nous les écrivions sur papier. Ils n'auraient alors plus qu'à piger au moment de l'entretien et à lire la question devant l'aîné. Les élèves acceptèrent cette solution qui leur paraissait moins embarrassante.

Le premier problème auquel nous avons été confrontés lors de la préparation des questions en inuktitut a été de traduire le terme de *leader*. Durant toute la séance, aucun consensus n'a pu être établi par les jeunes autour d'un terme. *Sivuliqti* a été proposé, mais les élèves n'étaient pas sûrs d'eux. Ils ont fini par se demander si ce ne serait pas une solution de demander à l'aîné comment traduire *leader* en inuktitut. Un jeune homme, un peu en retrait, se mit à imaginer déjà la réponse de l'aîné : « ataatsiara, anaanatsiara » (mon grand-père, ma grand-mère), ce qui déclencha des rires dans le groupe. Le jeune homme m'expliqua alors que les aînés étaient vraiment importants avant, et que c'était sans doute eux les « vrais *leaders* ». Voyant que leur discussion n'avançait plus, je les invitai à consulter les dictionnaires bilingues. Je leur expliquai que le terme de *leader* n'est pas réellement traduit dans le dictionnaire de Taamusi Qumaq, et qu'il est traduit par deux termes dans le dictionnaire de Schneider : *angajuqqaaq* et *sivuliqti*. Je leur appris alors qu'*angajuqqaaq* est utilisé dans tout l'Arctique canadien, et qu'il renvoie plutôt à la position de chef de famille (*head of the family*). Mais ils ne semblèrent pas convaincus par mon raisonnement, et ils continuèrent à chercher. Je leur demandai si leurs ancêtres choisissaient leur *leader*, mais ils répondirent ne pas savoir. Il fut donc décidé de demander à l'aîné.

La séance avec l'aîné, Quitsak Taqriasuk, eut lieu le lendemain matin. Quatre élèves étaient présents dans la classe ainsi que Louisa (la professeure d'inuktitut, âgée d'une cinquantaine d'années), Siaja (une autre professeure du même âge) et moi qui jouais le rôle de facilitatrice. D'emblée, une élève demanda à Siaja la définition de *leader* en inuktitut. Celle-ci répond *maligaq*[17] (ce qui est suivi). Encore hésitante, elle finit par se tourner vers

17. C'est la première fois que j'entendais le terme *maligaq* pour désigner une position de pouvoir. *Maligaq* est connu au Nunavut et au Nunavik pour désigner une règle que l'on doit suivre. Il est formé à partir de la base lexicale *malik-* qui signifie « suivre », et il est employé autant pour l'action de suivre quelqu'un ou de suivre une règle. Pour une analyse morphosémantique du terme, voir Therrien (1997 : 312-313).

l'aîné et lui demande : « *Leader* tukisijait ? » (Est-ce que tu comprends le mot *leader* ?). L'aîné, content de pouvoir enfin se lancer dans son récit, entama alors tout un discours sur ce qu'est un litre (*liter*), le coût élevé de l'essence aujourd'hui et son importance dans la vie quotidienne. Le groupe éclata de rire et Louisa rectifia le tir en expliquant à Quitsak qu'on ne parlait pas de litres, mais de *leaders* : « Sivuliqti. Inumik-una maligaujuvinirmik apiqsuutili inummik » (Celui qui est devant. On t'interroge sur un homme qui est suivi.). Avec ces explications, l'aîné comprend enfin le sujet qu'il doit aborder. Il enchaîne alors tout de suite :

> Oui, celui qui était habituellement suivi, mon père adoptif, il était habituellement beaucoup suivi. Jimmy Innarulik. Il était suivi, étant le prêcheur à Ivujivik.

Ces échanges autour du terme de *leader* montrent à quel point ce concept n'a rien d'évident pour les Nunavimmiut. La jeune génération, les adultes dans la cinquantaine ainsi que les aînés éprouvent de la difficulté à traduire le terme et à s'entendre sur la réalité qu'il recouvre. D'ailleurs, un peu plus tard dans l'entretien, Quitsak expliqua qu'il n'y avait pas de *leaders* auparavant, mais qu'il y avait des hommes importants et influents, de grands chasseurs et des prêcheurs qui étaient suivis.

LE DÉNI DU POUVOIR

Suivre plutôt qu'obéir

Il n'y a pas de termes pour traduire l'idée d'ordonner ou d'obéir en inuktitut. On trouve certes *naalaktuq,* traduit par « obéir » (Peck 1925 ; Schneider 1985 ; Spalding et Kusugaq 1998), mais il renvoie avant tout au fait d'écouter attentivement. Par extension, Peck définit le terme *nalegak* par « lord, master, one whom one always obeys ». *Naalaktut* sert également à désigner le groupe de personnes qui assiste aux rituels du *qilaniq* ou du *sakaniq* (Saladin d'Anglure 2001 : 131). Dans le contexte juridique contemporain, *naalaktaq* renvoie à l'idée de juré. Le fait de répondre à une contrainte est souvent désigné au Nunavik par l'utilisation d'*angaa(juq),* signifiant « dire oui ». Le doublement de la voyelle « a » renforce le radical, et c'est donc l'action de primauté qui est renforcée dans ce terme. On touche là à l'idée même d'autorité. Ce terme est beaucoup utilisé dans le contexte de l'entraide :

> Si j'apprends des choses de ton père, ensuite, je dois lui dire oui pour toutes sortes de choses. On ne disait jamais qu'on ne voulait pas. Par exemple, en hiver, on sortait très tôt le matin pour aider n'importe qui à se préparer au village. Nous aidions, nous ne pouvions pas faire autrement. (Saviarjuk Usuarjuk, Ivujivik, 12 août 2009)

Angaa(juq) renvoie clairement à une contrainte (on ne peut dire non), tout en mettant l'accent sur le fait que la personne est libre d'accepter ou non la requête.

Mais le terme le plus utilisé au Nunavik pour signifier l'idée de répondre à une contrainte est celui de *malik(tuq)*, qui signifie « suivre »[18]. Il est présent dans différents dialectes (Peck 1925 ; Schneider 1985 ; Spalding et Kusugaq 1998) et désigne invariablement le fait de suivre une personne, une idée ou une règle. Il est utilisé dans des contextes très variés. Il est par exemple employé dans le domaine politique pour exprimer l'idée de suivre un chef, un gouvernement. Taamusi Qumaq écrit : « Nous suivions les décisions de notre chef de campement, c'est-à-dire l'homme le plus sage. » (Qumaq 2010 : 60). À Ivujivik, *maligaq* est utilisé pour traduire le terme « leader ». Ce terme peut être utilisé dans le domaine juridique. On parle alors de suivre une loi, une norme. Du radical *malik-* est d'ailleurs issu le terme *maligaq,* traduit aujourd'hui par « loi », mais qui désignait auparavant les règles à suivre (Oosten, Laugrand et Rasing 2001 : 13). Therrien précise que *maligaq* signifie « ce qui est suivi de manière inhérente » et que le terme fait référence aujourd'hui aux lois écrites et codifiées de la société canadienne. En effet, la loi canadienne est ressentie comme étant plus coercitive que la loi inuite traditionnelle, dans le sens où elle contrôle ce qui doit être fait et comment tout doit être fait (Therrien 1997 : 311-312)[19]. On utilise également *malik(puq)* dans le domaine religieux : les Inuits disent qu'ils suivent une confession, qu'ils suivent Dieu. Adamie Qalingo précise qu'on peut utiliser ce terme pour parler des *Dix Commandements*, qui sont des règles que l'on doit suivre (Adamie Qalingo, Ivujivik, 26 août 2009). Il permet également d'exprimer la relation entre le chamane et son

18. Graburn mentionne également cette idée (1969a : 59).

19. Les auteurs ont tendance à opposer *maligaq* et *piqujaq*. Ce dernier renverrait plutôt à l'idée de lois traditionnelles, bien que ce concept soit inapproprié dans le contexte inuit (Oosten, Laugrand et Rasing 2001 : 13). *Piqujaq* correspond à ce qui est demandé de faire : *pi-*, « la chose » ; *-qu-*, « demander, ordonner » ; *-jaq*, « ce qui est ». Therrien précise : « Depending on context *piqujaq* means "which is asked", "wished", "ordered to be done", "allowed". It is used as a general concept pertaining to the obligation to respect rules imposed within Inuit society. These rules are orally transmitted and not codified. Only authorized persons have the right to make rules. Rules most often taught by parents concern offering help to the family or the elders, and respect due to animals. » (Therrien 1997 : 311-312). Adamie Qalingo précise que ce terme n'est plus beaucoup utilisé aujourd'hui au Nunavik, et qu'il renvoie plus à des demandes provenant des aînés. Il préférera employer le terme *pigutjijuq* (chapitre 2), qui signifie « faire quelque chose pour quelqu'un » plutôt que *piqujijuq,* qui renvoie clairement à l'idée de contrainte (Adamie Qalingo, Ivujivik, 26 août 2009). Plusieurs personnes que j'ai interrogées au Nunavik sur le terme *piqujaq* ne semblaient pas le comprendre.

esprit auxiliaire. Victor Tungilik, un aîné de Naujaat (Nunavut), raconte qu'il a réalisé un jour qu'il était suivi par une lueur et qu'il s'agissait de son esprit auxiliaire (Laugrand et Oosten 2010 : 215). Enfin, on repère *malik(puq)* dans différents domaines de la vie sociale, et notamment dans le cadre de la chasse. Les Inuits disent qu'ils vont suivre une personne à la chasse si cette dernière est la seule à posséder une motoneige. Dans le contexte du *sipiniq* (croyance selon laquelle l'enfant peut changer de sexe à la naissance), Bernard Saladin d'Anglure explique qu'on emploie l'expression *angutauninga malitsugu* (elle suit sa masculinité) pour exprimer l'idée qu'une fille devenue garçon affirme son caractère masculin en cherchant à commander ou à dominer son conjoint (Saladin d'Anglure 1986 : 35). Ainsi, en exprimant l'idée d'obéir au moyen du terme *malik(puq)*, le locuteur met en fait l'accent sur la personne qui suit et non pas sur celle qui est suivie. Il insiste sur son libre arbitre, sur la liberté qu'elle a de répondre ou non à une contrainte. Un Inuk a le pouvoir de choisir de suivre ou non une personne et de se placer ainsi en position de suiveur plutôt que de meneur. Lucassie l'explique bien, lorsqu'il déclare à propos des aînés :

> Well they command not so much it is just that we follow them. They are not gonna say shut up we are going there. We will be open to them and if they want to go there, we will go. […] The older ones are usually the people we follow. (Lucassie, Ivujivik, 4 mai 2010)

Selon Taamusi Qumaq, le fait de pouvoir décider librement de suivre une personne est d'ailleurs l'une des composantes principales de la personne inuite. Dans son dictionnaire unilingue, il définit ainsi *inuk* (être humain) :

> Il possède un souffle, un intellect, une âme et il peut suivre ce qui lui semble correct ; ou bien, s'il ne veut pas suivre, il peut ne pas suivre. (Taamusi Qumaq 1991 : 35)

L'usage des termes *angaa(juq)* (dire oui) et *malik(puq)* (suivre) rappelle sans cesse le libre arbitre du suiveur, qui peut (en théorie, mais non dans la pratique), répondre à la requête de l'autre personne. En ce sens, c'est le suiveur qui institue une personne dans une position de pouvoir.

Les limites au pouvoir

Un ensemble de dispositifs sociaux et discursifs impose des limites au pouvoir. Les marques de richesse ou de distinction sont atténuées par le fait que la richesse doit être partagée, et de nombreux mécanismes sociaux se chargent de cette redistribution. Il existe une pression sociale très forte sur ceux qui possèdent plus que les autres pour qu'ils redistribuent leur richesse. Ceux qui ne cèdent pas à cette pression peuvent être critiqués, discrédités, voire dans certains cas menacés ou isolés de la communauté.

Au cours de mes séjours dans les communautés du détroit d'Hudson, j'ai eu l'occasion de passer une nuit dans une famille aisée. À mon arrivée devant la maison, je fus d'emblée frappée par leur richesse : trois camions, un bateau hors-bord, un canot, des quatre-roues et des motoneiges, un scooter et tout un bric-à-brac de pièces et d'outils. Entrée à l'intérieur, je découvris le même paysage : un écran plasma géant, des laveuses et sécheuses flambant neuves, un certain nombre d'appareils électroménagers dernier cri trônant au milieu d'un véritable capharnaüm. Les placards de la cuisine regorgeaient de nourriture et, sur la table encombrée de tasses à moitié pleines de thé, de paquets de biscuits entamés, traînaient un iPad et un iPod. Je fis la connaissance de la famille et j'appris que le père, Jusipi, était un entrepreneur. Longtemps chauffeur de taxi, il était aujourd'hui gérant d'une petite épicerie et d'une compagnie de transports locale. Elisapie, sa fille, me confia que certaines personnes dans le village pensaient d'eux qu'ils étaient riches. Pourtant, elle s'en défendait. Il y a quelques années, des personnes venaient lancer des cailloux sur leur maison et des rumeurs avaient été lancées à leur sujet. Certains habitants du village, jaloux de leurs richesses et souhaitant eux aussi en profiter, avaient laissé croire que la famille vendait illégalement de l'alcool et de la drogue. De telles rumeurs ne sont pas rares. Certains vont même jusqu'à faire des déclarations à la police pour dénoncer des dealers de drogues ou des revendeurs d'alcool, non pas parce qu'ils ont des activités frauduleuses, mais parce qu'ils revendent trop cher ces produits ou qu'ils ne les partagent pas assez.

Au cours de la soirée, la petite famille se mit à préparer des sacs pour partir passer quelques jours dans leur campement. Émilie, la mère, me montra des photos de leur cabane construite récemment. Elle représentait une image fort contrastée avec les cabanes fabriquées par les Inuits, qui se résument bien souvent à une pièce avec une grande plate-forme en guise de lit et une petite réserve de nourriture, un poêle et un réchaud. Ici, la « cabane » ressemblait à une petite maison. Elle comportait deux pièces, dont une chambre. Y étaient installés une table et des chaises, des fauteuils et une petite cuisine, tout un petit confort qu'Émilie était fière de me montrer. Je l'aidai ensuite à emballer dans un sac-poubelle le pied d'une lampe qu'elle souhaitait emporter là-bas. Je pensai alors que c'était pour la protéger de l'eau, mais cet emballage avait pour but, m'expliqua-t-elle, de la dissimuler du regard des autres. D'ailleurs, l'abat-jour ne faisait pas partie du voyage, il serait transporté un autre jour pour ne pas attirer l'attention. Je compris alors que ce petit luxe qu'elle et son mari se permettaient au loin du village était caché des autres, si ce n'est de la famille

proche (alors qu'elle me montrait les photos, ses filles et ses petits-enfants, ainsi que l'une de ses belles-sœurs étaient présents).

La richesse est tolérée, mais dans certaines limites. Si celle de Jusipi est acceptée, c'est également parce qu'il a une fonction économique locale importante : étant commerçant, il peut être considéré comme un pourvoyeur de nourriture et il met également à disposition du village des moyens de transport. De plus, l'homme fait des dons à l'église pour financer des voyages de conférences bibliques, et il constitue une ressource morale que les gens viennent consulter (au cours de la soirée, il fut contacté par téléphone par plusieurs personnes nécessitant des conseils). On pourrait également se demander si le capharnaüm impressionnant de sa maison, qui contrastait étonnamment avec l'ordre et l'aménagement délicat de sa « cabane », n'est finalement pas un moyen de dissimuler sa richesse et sa réussite sociale. Le fait d'avoir une seconde maison dans la toundra dépassait les limites de l'acceptation sociale, et la famille de Jusipi était obligée de s'en cacher sous peine de susciter des envies et de voir des rumeurs lancées à son sujet.

Une légitimité extrinsèque

Les Nunavimmiut expliquent en fait que le pouvoir n'est pas acquis de façon naturelle par la personne qui le possède, mais qu'il est donné par une entité extérieure, par le groupe. Il s'agit là d'un aspect qui n'est pas nouveau, puisqu'il est très explicite dans cet échange que Rasmussen a eu au début du XX^{e} siècle avec un jeune orphelin du nom de Qisungnuaq :

> During the days that we spent together in the cave I grew very fond of Qisunguaq ; it was not that we talked so much, but he was such a pleasant companion when one woke up. "You have masters in your country ?" he said to me one day, after we had eaten, "and a master is a man of wisdom and power, who can think thoughts for other people as well as himself, and tell one what to do ?" "Yes, that is what a master ought to be," I replied. "I should very much like to have a master, and I should like to choose thee," went on Qisunguaq. "Perhaps thou wouldst get tired of it, Qisunguaq. All your men up here are accustomed to be the masters of your thoughts and actions yourselves." "Yes ; but a master gives the one who helps him possessions. That is what the great Peary always did up here. And I am fond of thee ; and I should like to possess something." Qisunguaq was an orphan, and had neither wife, dogs, nor gun, although he was over twenty years of age. (Rasmussen 1908 : 89)

Le jeune Qisunguaq explique ici clairement à Rasmussen qu'il aimerait le choisir comme maître, étant donné qu'il est riche et qu'un maître doit aider celui qui l'a choisi. Bien qu'étant démuni, le jeune homme exprime

ainsi son pouvoir à choisir celui qu'il désire suivre. Si cet aspect a été formulé dans une autre région de l'Arctique et à une autre époque, il fait écho au discours contemporain des Nunavimmiut, qui portent l'idée que les positions de pouvoir sont instituées par les autres.

Au Nunavik, les personnes qui occupent des positions de pouvoir prennent en effet une précaution particulière à justifier leur légitimité par l'extérieur, par les autres, dans des domaines aussi variés que le politique, le religieux ou encore dans le contexte de l'autorité familiale[20]. Maggie, candidate aux élections municipales d'Ivujivik en 2009, explique que ce sont les gens qui reconnaissent en elle du *leadership*, un *leadership* venant de sa foi en Dieu, et c'est pour cette raison qu'elle souhaite devenir maire du village :

> And the leadership I have, it is because I have confidence and I believe in my faith that it will work out and through my faith that hope and positiveness and the good effect is becoming from my faith. It is not becoming from me, I have to ask for it. And I asked for it. And that is why I have it. […] I couldn't identify what it was at the beginning and then I started understanding that they see something in me that tells some "hey, leadership personality". Minnie has it. And this other person has it but I am gonna ask Minnie. And for a long time, I couldn't understand it because I needed advice too, until I clearly knew it was a gift given to me from my faith to have the leadership role. I didn't ask for it. (Maggie, Ivujivik, 29 août 2009)

Lorsque Andrew Atagotaaluk, premier évêque inuk du diocèse de l'Arctique, se confie au sujet de sa carrière religieuse, il apparaît que le choix d'embrasser des fonctions religieuses importantes au sein de l'Église anglicane ne venait pas de lui en tout premier lieu, mais plutôt d'individus qui l'entouraient :

> I was giving a parish to look after on my own for the first time in Spence Bay. I served there for five years. And because we know a number of people, number of people know my in-laws, father in-law, mother in-law from here [Inukjuak] […]. There was no priest here. They wrote to me and said would I like to become their priest. So my wife and I thought about it to give it a try. We had never been in Quebec before, we grew up in Nunavut. So I decided to accept the invitation. We moved here in 1982, fall of 1982. And we were here for about nine years I think. And then I had another invitation to go to Pond Inlet and we were there for only one year.

20. Louis-Jacques Dorais se souvient d'avoir rencontré, à Salluit en 1968, Qalingo, un homme polygame expliquant que le choix d'avoir plusieurs femmes ne devait pas lui être attribué, mais qu'il avait été choisi et demandé en tant que conjoint par ses femmes qui souhaitaient vivre auprès de lui, car il était un grand chasseur (Rapport de prélecture de ma thèse, par Louis-Jacques Dorais, juillet 2013).

Par la suite, Andrew Atagotaaluk explique que son accession à la fonction d'évêque responsable du Nunavik est liée, là encore, à la volonté des autres :

> I was then working for Transport Canada and I had my office here and I would get full calls to say that they wanted to elect me for nomination for bishop. I would tell them that no, I don't think that's for me, I don't want to be nominated. And then just about when the nominations were going to be closed, maybe a day before, a fax came into my office from the church office in Yellowknife. It said someone is nominated you for bishop. If you want to make your name stand for election, these are the papers you fill out and sign. So it made me kind of think, maybe there is something I should think about here seriously and not just saying, "It's not for me". Maybe God is somewhere communicating to me that this is what I should think about. So I took it home, talk with my wife, talk with my children, and since I had been away from the ministry for seven years, I thought it would be kind of a big step now from here. It's going to be in a different level of ministry and more responsibilities. Do I really want to go into that ? So we talked about it as a family and from what I heard from my children, they were already adults at the time and, you know, having their own families. And it kind of encouraged me that it was something that I needed to make a decision from what I heard, from my own children. And so that day, I accepted it, signed a paper and sent it back. And I was invited to go over to Iqaluit to the meeting. So I could be there as one of the nominees. And on the second ballot, I got elected.

Le scénario est le même lorsque Andrew Atagotaaluk se fait élire évêque de l'Arctique :

> And then in 2002, our diocesan bishop retired and there was a search for nominees to replace him. So knowing that, I am already bishop for this region, I knew that I was going to be contacted, see if I wanted to be nominated for the top bishop. And I had a lot of thought about it for a long time and then I accepted it. So again, we went to the general assembly, which we call synod and then I was again elected to the top position as a diocesan bishop. And that's how I got in. (Andrew Atagotaaluk, Inukjuak, 20 février 2013)

Andrew Atagotaaluk est devenu prêtre à Inukjuak, puis évêque responsable de la région de Québec, puis évêque du diocèse de l'Arctique parce que des personnes autour de lui l'ont incité à cela : sa femme, ses enfants, des personnes qui l'ont nominé, les gens qui l'ont élu, mais également Dieu. Lorsqu'il présente une fonction comme ayant été « choisie » par lui-même, il s'agit d'une fonction subalterne (retour à sa fonction de prêtre local après avoir été évêque). Et si, en dernier ressort, il a décidé d'embrasser une carrière religieuse avec des responsabilités importantes, et notamment de devenir le premier inuk évêque du diocèse de l'Arctique, c'est en pensant à son peuple.

Cette légitimité par l'extérieur se lit également dans le domaine des activités chamaniques[21]. Mariano Aupilaarjuk, un aîné de Kangiq&iniq (Nunavut), explique en effet que c'est l'esprit auxiliaire qui choisit le chamane, et non l'inverse :

> All these things are being made visible to you by your helper. It would be your helper who was making you think these thoughts. You don't know who is going to be your helper ; it could be a deceased person, it could be anything. We don't know, it's up to them. (Oosten, Laugrand et Rasing 2001 : 18).

C'est ce que révèle également Job Muqyunniq, un aîné d'Arviat au Nunavut : « You can't get powers by yourself. You could never do that. You have to be given a spirit from another person. » (Laugrand et Oosten 2010 : 214). L'esprit auxiliaire choisit de suivre le chamane et l'institue dans sa fonction. Rasmussen note déjà cette idée en 1925 : « It rarely happens that a person becomes a conjuror by his own choice. It is Sila [l'esprit de l'univers] that comes to him (or her) making him or her vehicle for the benefit of his fellow man. » (Rasmussen, Birket-Smith, Mathiassen et Freuchen 1925 : 530). Dans le cas où une personne ayant subi une initiation ne voit pas apparaître d'esprit, celle-ci ne peut pas devenir chamane. Un individu qui endosserait en effet cette fonction du fait de sa volonté propre, sans avoir été choisi par un esprit, verrait l'efficacité de sa pratique, et donc son pouvoir, diminuer :

> Some *angakkuit* were able to become *angakkuq* just by wanting to be one, but they are not able to heal. If he tried to guess what the problem could be, he would not be able to guess it right. (Laugrand et Oosten 2012 : 49)

Ainsi, les esprits possèdent les mêmes caractéristiques sociales que les humains : ils ont la liberté de choisir de suivre une personne ou non et ils ont finalement le pouvoir d'instituer le chamane dans une position de pouvoir. On comprend à quel point le chamane était une figure importante chez les Inuits. Il n'était pas seulement l'intermédiaire entre le monde visible et le monde invisible, il dominait ces deux mondes.

Si les figures de pouvoir justifient leur position en évoquant cet appel de l'extérieur, elles prennent également soin de préciser qu'elles ne l'ont jamais désirée. Annie Tertiluk dit ne jamais avoir voulu devenir pasteur de l'Église Full Gospel à Kangiqsujuaq : « […] people used to tell me "you are talking like a pastor, you are like a pastor" or something like that. Some

21. Les données sur le chamanisme au Nunavik sont rares, et c'est la raison pour laquelle je fais appel aux travaux menés au Nunavut pour illustrer mon propos, puisque les pratiques chamaniques y sont désormais bien connues grâce aux travaux de Laugrand et Oosten (Laugrand et Oosten 2010, 2012 ; Oosten et Laugrand 2002 ; Oosten, Laugrand et Rasing 2001).

people would tell me that but I always said : "No, I'm not a pastor. I don't want to be that". » (Annie Tertiluk, entretien téléphonique, 3 mars 2013). Andrew Atagootaluk dit lui aussi ne pas avoir voulu devenir évêque : « I would tell them that no, I don't think that's for me, I don't want to be nominated. » (Andrew Atagotaaluk, Inukjuak, 20 février 2013). Lorsque j'interroge Peter Inukpuk, maire d'Inukjuak en 2013, au sujet de sa fonction municipale, il me dit d'emblée : « I detest being a mayor. » Quand je lui demande s'il se considérait comme un *leader* au moment où il a signé la *Convention de la baie James et du Nord québécois* en 1975, il s'exclame : « It never has been my design to be a leader. It's not my goal. But at that time, although it was not my intention, where we needed to go that's where I stood my ground. » (Peter Inukpuk, Inukjuak, 8 mars 2013). Les anciens chamanes aussi se défendent souvent en disant qu'ils ne voulaient pas le devenir, qu'ils n'avaient pas souhaité acquérir ce pouvoir. Les récits d'initiation chamanique relatent d'ailleurs souvent le fait que les esprits auxiliaires sont apparus dans les rêves ou lorsque la personne était dans un état de conscience altérée (Laugrand et Oosten 2010 : 216).

Cependant, il est très mal vu de refuser d'occuper une position de pouvoir, tout comme il est très mal vu de ne pas devenir chamane à la suite de la visite d'un esprit. Victor Tungilik, un aîné de Kangiq&iniq (Nunavut), relate même que cela peut être dangereux. Il écoute les recommandations de son beau-père, qui lui conseille de suivre les désirs de son esprit auxiliaire, sinon il risque de mourir :

> He told me that because I was not requesting them, because they were coming to me, I was going to die if I tried to send them away. Because they were seeking me, I was to listen to them. Because he was an old man, I listened to what he told me. (Laugrand et Oosten 2010 : 215)

Qu'un chamane dise avoir été appelé par un esprit ou qu'un prêtre ou un politicien expliquent avoir été choisis par leur entourage, des amis ou Dieu relève d'une stratégie discursive destinée à légitimer l'acquisition de pouvoir, et par là même à le renforcer. Se dessinent les contours d'un pouvoir dont la légitimité n'est pas liée à des motivations personnelles, mais plutôt à la volonté d'entités extérieures.

UN POUVOIR HÉTÉROCENTRIQUE

Si les marques de pouvoir personnel sont atténuées et que sa légitimité est extrinsèque, le pouvoir n'est pas pour autant absent. Le poids des figures de pouvoir dans la vie quotidienne des Inuits varie en fonction de la structure du groupe. Dans son article « Diversity in white-eskimo leadership interaction », David Damas (1966) explique les disparités en termes de

leadership entre les Inuits de la région de Bathurst et ceux de la région d'Iglulik (Nunavut) par des raisons structurelles et historiques (le degré d'organisation des groupes de chasse, le poids de la présence des Blancs et la prééminence des relations de coopération au sein du groupe). Cette variation permet de comprendre pourquoi, dans certaines régions, il est difficile de dresser un portrait des différents groupes et de leurs figures de pouvoir avant la sédentarisation dans les années 1960. Au Nunavik, deux types de groupes pouvaient être observés : des groupes composés d'une famille et de quelques parents et des groupes composés de plusieurs familles, rassemblant même des personnes non apparentées. Comme le précise Taamusi Qumaq, plus le groupe était grand, plus les figures de pouvoir avaient un rôle à jouer : « Parfois, une famille avait son propre campement ; s'il y avait plusieurs familles dans le même campement, alors elles avaient un chef. » (Qumaq 2010 : 43). À Inukjuak, les aînés sont capables de se remémorer les différents camps qui peuplaient la région avant et au tout début de la sédentarisation et de nommer, pour chacun d'eux, l'*angajuqqaaq,* ce qui n'est pas le cas par exemple à Ivujivik, où les aînés expliquent qu'il n'y avait pas d'*angajuqqaaq*, sinon les parents. En plus de varier d'une région à l'autre, la structure des groupes changeait dans le temps en fonction des saisons (Mauss 2003 [1906]) et en fonction de leur recomposition par des alliances (mariage, adoption, partenariat de chasse, etc.). Cette transformation dans le temps a également été observée par Larochelle dans son étude sur la région de Kangirsuk. Il signale en effet sa difficulté à recueillir le nom des différents *leaders* religieux du fait de la recomposition perpétuelle des groupes (Larochelle 1972 : 116). Cette flexibilité de la structuration des relations de pouvoir chez les Inuits avant la sédentarisation permet de comprendre certains de ses aspects contemporains.

Distribué et situé

Le terme *angajuqqaaq*, qui désigne avant tout une fonction, indiquait et indique encore aujourd'hui une position de pouvoir dans le contexte de la famille ou d'activités collectives non institutionnalisées telles que la chasse, les déplacements, la découpe d'animaux marins, etc. Cette position est attribuée à la personne qui, dans une situation donnée, est la plus à même d'assurer le bien-être et la survie du groupe. Dans un contexte de chasse, il s'agit par exemple de la personne qui possède les moyens de locomotion ou qui connaît le territoire. Dans un contexte de conflits familiaux, il s'agit de la personne qui a le plus d'expérience de vie et qui est à même de donner de bons conseils, soit souvent les aînés. Dans un contexte

d'échanges avec les *Qallunaat*, il s'agit de la personne qui est la plus à même de communiquer avec eux. Ces positions peuvent donc être éphémères. En dehors de son champ de compétences, un Inuk n'est plus suivi et le groupe peut se tourner vers quelqu'un d'autre. On comprend alors qu'en théorie, la position de pouvoir peut être occupée autant par un homme que par une femme et qu'elle est éphémère.

Les compétences des uns et des autres peuvent être très variées et le *leadership* est, en quelque sorte, distribué entre les membres du groupe. Andrew Atagotaaluk, premier évêque inuit du diocèse de l'Arctique, explique comment se répartit le *leadership* parmi les personnes engagées dans la vie religieuse locale :

> You come to different individuals, different skills. Not maybe, not all people in a leadership position would have the skill of teaching. Sometimes one would not have the skill of counselling, or understanding people. But combining all of those who are involved in this kind of ministry, you can identify who is good at counselling people, counselling young people, healing people. Not the same person can do that. Just by the influence of what the message of the gospel is, individuals respond differently and you can define who is an outstanding person to lead worship service, who is a good reader, who is a good communicator with the grass-root level. You can identify the different gifts that people bring to this leadership. And I think that's where we can understand that you can't expect everybody to do the same thing in a way that is done by some people who are really gifted in that area of the ministry. And so you try to identify who is good at this and who is good at that. And you delegate the leadership to individuals that show what they are good at. And in that way, everything starts to work together. (Andrew Atagotaaluk, Inukjuak, 20 février 2013)

Cet aspect des relations de pouvoir reflète finalement la conception inuite de la notion de groupe. Michèle Therrien remarque en effet que la partie est exprimée par la base lexicale *ila-* et le tout social par le terme *ilalimaat*, qui signifie littéralement « tous les *ila-* ». Ceci l'amène à faire la remarque suivante : « La société semble perçue comme une addition de parties […] » (Therrien 1987 : 105). Le pouvoir est ainsi réparti entre les membres du groupe en fonction de leurs compétences et de ce qu'ils peuvent apporter au groupe.

Cette position n'est pas attribuée à la suite d'une élection, d'une succession ou d'une nomination. Elle ne fait pas l'objet d'une discussion ou d'une décision. Elle apparaît comme le résultat d'un consensus implicite qui correspond en fait au respect de normes et de règles sociales. Zebedee Nungak clarifie cela lorsqu'il écrit que les *leaders* de camp n'étaient pas élus auparavant :

> Camp leaders were never "chosen" in the modern sense, that is, elected. Whereas now we elect our leaders by a democratic process adopted from the European settlers' ways. Nominations, campaigns, and secret ballot voting are now an integral part of northern life. (Nungak 1983 : 7)

Il s'agit là d'un aspect également noté au Nunavut. C'est ce qu'exprime Armand Tagoona lorsqu'il décrit les modalités de sélection des figures d'autorité :

> The Inuit leaders in the past were not called "leaders" or "bosses". When we look back at them today, we now refer to them as leaders. Inuit became leaders by gaining respect from the people of their camps ; not by getting elected. A respected man was someone whom the people looked up to for direction and for the right decisions when they had to be made. A man of this stature was the leader of his people. […] I have heard that over many years a man gained the respect of his peers, through example by demonstrating that the decisions he had to make were the right decisions. A leader did not try to become a leader, because the people in the camp made him one. (Tagoona 1980 : 6-9)

Le choix d'une figure de pouvoir est le fruit d'une entente implicite entre les membres du groupe. Elle a alors pour mission de le guider et de prendre les grandes décisions.

Altruiste

Les personnes en position de pouvoir sont celles possédant une richesse économique, matérielle, sociale et/ou immatérielle. L'âge est le premier facteur déterminant cette richesse, et on a vu à quel point la séniorité sociale ordonne les relations. En effet, avec l'âge, un Inuk a plus de chances de bénéficier d'un capital social (une famille nombreuse, de multiples alliances et un large réseau social), d'un capital économique (la possession de moyens de transport, d'une maison, d'argent, d'instruments de travail, etc.), d'un capital culturel (connaissance des pratiques dites traditionnelles ou modernes, maturité et capacité à résoudre des conflits ou à donner des conseils, savoirs spirituels, etc.). Si le facteur de l'âge structure encore les relations sociales des Nunavimmiut, il ne doit pas être considéré seul, mais plutôt en relation avec d'autres aspects qui sont tout aussi importants. À l'instar de Peter Inukpuk, on pourrait parler de l'âge comme d'un avantage :

> And we are taught if the person is older, we can't force them to do things and it's wiser to listen to them because they have lived longer. The social structure was by age first but if the person has no aptitude or motivation then he looses his age advantage. (Peter Inukpuk, Inukjuak, 8 mars 2013)

En effet, cet avantage octroyé par l'âge est éclipsé dans certaines situations. La possession de matériel et notamment de moyens de transport confère un statut supérieur et une position de pouvoir dans des contextes où ces équipements sont nécessaires. Dans la situation où deux hommes, partant chasser ensemble, ont chacun leur propre moyen de locomotion, c'est le plus âgé qui guidera. Cependant, dans le cas où le plus âgé ne dispose pas d'un tel appareil, les rôles s'inversent et c'est alors le plus jeune qui devient l'*angajuqqaaq*. Lucassie, un jeune homme d'Ivujivik, explique que si le propriétaire des moyens de transport ne connaît pas bien la région, les autres continuent à le suivre au risque même de se perdre, à moins que celui-ci demande à une personne qui a une meilleure connaissance de la région de prendre la direction du groupe.

Cette richesse matérielle ou immatérielle doit cependant être sans cesse redistribuée. Les personnes en position de pouvoir n'hésitent pas à mettre en avant leur capacité à redonner au groupe. Cherchant un équivalent du terme *leader* dans sa propre culture, Harry Tulugak en vint à parler des valeurs fondamentales que son père lui a transmises, et notamment du partage. Dans le discours des Inuits, la notion de *leadership* est en effet directement associée à celle de l'aide : est un bon *leader* celui qui aide ou qui sert sa communauté[22]. Lors de l'entretien mené avec Maggy Emudluk, présidente du conseil de l'Administration régionale Kativik, celle-ci énuméra la longue liste d'actions et d'initiatives qu'elle a entreprises pour aider sa communauté et son peuple. Lorsque j'ai interrogé Jonathan Epoo, l'ancien président de l'association des jeunes du Nunavik, Saputiit, sur ce qui l'a amené à occuper une telle position, il met en avant sa volonté d'aider les autres :

> I enjoy helping people. I still enjoy helping people. In high school, back in that day, we just wanted something to do cause we barely had anything in the communities, barely, we didn't have youth center, we didn't have Internet, we didn't have cable TV. We didn't have all of that. Maybe we had two or three channels. So it was quite boring. […] It was a different time than today, much different. We occupied ourselves, trying to find something to do.

22. On retrouve également cette idée au Nunavut. C'est par exemple ce qui ressort des propos d'Armand Tagoona, pasteur évangélique au Nunavut. Pour lui, un *leader* religieux doit aider les autres : « Being a religious leader is quite different altogether. People become ministers through their hearts and minds because they feel they have been "called" to help their fellow man. They are not elected by the people. They can be considered leaders just like the elected representatives by earning respect and willingness to help others. Becoming a minister does not come from the outside, it comes from within. It is the same as the way our fore-fathers became leaders of their people ; not by being elected. » (Armand Tagoona, 1980, « Inuit became leaders by gaining respect », *Inuit Today*, 8 : 6-9).

> Anything. For example, […] we went picking up ice for elders, those kinds of things, volunteer stuff. Movie nights. That is where it first started. (Jonathan Epoo, Kangiqsualujjuaq, 2 décembre 2010)

Lorsque Jonathan explique les débuts de l'association, les mêmes motifs sont mobilisés :

> [At the beginning], it was more of a gathering for the Youth. For each community, they gathered in Kuujjuaq. They had a meeting about the need for the young generation to be active and do stuff for each other, for one another and themselves, to help, you know, develop their community sense, make it a better place to live in. And they began to realise the importance of being involved. (Jonathan Epoo, Kangiqsualujjuaq, 2 décembre 2010)

L'affiche que Saputiit a publiée en novembre 2011 pour recruter de nouveaux membres met largement l'accent sur ce lien entre *leadership* et entraide pour motiver de nouvelles adhésions.

Illustration 18 : Affiche de recrutement de l'association des jeunes du Nunavik Saputiit (novembre 2011)

Les jeunes sont invités à s'engager pour aider leur communauté et « offrir » leur leadership, en d'autres termes à faire don de leurs compétences de *leader*. Il s'agit là d'une motivation qui n'a rien de nouveau. En 1984, Quppaq Tayara explique les motivations qui l'ont poussé à se présenter comme président de l'association régionale Inuit tunngavingat nuna-

minni : « I ran for the presidency because I would like to help in some way in doing what concerns our Inuit[23]. »

Ce lien entre *leadership* et entraide se lit dans des domaines très variés. L'occupation d'une fonction au sein de l'Église est sans cesse expliquée par la volonté d'aider les autres. Annie Tertiluk explique comment elle est devenue pasteur de l'Église Full Gospel à Kangiqsujuaq :

> There was another pastor before me. There was a problem there […] and they asked me to take one year to lead the church. So I started in 1984. The pastor never really recovers back, so I have been pastoring since then. Helping people and working with people has been just into my heart. I want to help them, so I'm still here. […] And I always had a heart to help people, like trying to translate the English Bible into Inuktitut when we had our Bible studies. (Annie Tertiluk, entretien téléphonique, 3 mars 2013)

Pour Annie Tertiluk, sa mission principale en tant que pasteur, telle qu'elle lui a été confiée par Dieu, est d'aider les membres de sa communauté :

> I am just one of those people [God] has called into the world but because he asks his disciples to go in the world and to teach about Jesus and ask them to go out and help other people, that's what we are doing. Like we are praying for people and preaching to the people and trying to help people everywhere. That's what we are doing. (Annie Tertiluk, entretien téléphonique, 3 mars 2013)

Aider les autres s'avère ainsi le leitmotiv principal de l'engagement politique ou religieux, un aspect que l'on observe également au Nunavut[24]. Les figures divines comme Jésus ou Dieu sont elles aussi sans cesse associées au fait d'aider. Alors que la radio locale d'Inukjuak diffusait par un après-midi froid et nuageux des chansons religieuses inuites, j'entendis « Jesus is my leader, Jesus is my healer, Jesus is my saviour » (Inukjuak, 10 avril 2013).

---

23. Dans *Taqralik*, décembre 1984 : 29.
24. Mariano Aupilaarjuk, un aîné de Kangiq&iniq, se souvient de la période où sa volonté de devenir catéchiste s'est affirmée. Possédant des connaissances bibliques plus poussées que les autres, il comprit qu'il devait en faire profiter son entourage : « I started reading the Bible. I started gaining more understanding that way. I started finding very strong messages in the Bible. I started looking at my life as an Inuk more. Even though the words were not the same, even though the tone was different, it was still the same. When I started feeling this, I started thinking about how I could use this knowledge to help others. I became a *tuksiaqti* [catéchiste]. » (Oosten et Laugrand 2002 : 56). Stuckenberger cite un catéchiste de Qikiqtaqjuaq : « I am standing here because I want to help others. » (Stuckenberger 2005 : 75). L'efficacité d'un catéchiste est d'ailleurs mesurée à sa capacité à apporter de l'aide aux membres de sa communauté (Stuckenberger 2005 : 75).

Expansible

Si l'exercice du pouvoir est variable en fonction des situations et qu'il est présenté comme étant distribué entre les membres du groupe, certaines personnes accumulant des capitaux peuvent devenir très influentes, et ce, dans plusieurs domaines. On retrouve là les figures de pouvoir telles qu'elles sont décrites depuis longtemps par les anthropologues et au sujet de différentes régions de l'Arctique. Lorsque Marcel Mauss écrit que le chef est souvent un aîné, un bon chasseur, possédant une embarcation, il décrit en fait le capital social, culturel et matériel de cette personne (Mauss 2003 [1906] : 456). Jenness fait de même lorsqu'il décrit Ikpakhuak, un personnage influent (Jenness 1923 : 93). Il précise d'abord qu'il est un excellent chasseur. On imagine donc que ce dernier possède du bon matériel de chasse et qu'il redistribue régulièrement les produits de sa chasse. Jenness ajoute que les membres de son groupe le consultent souvent pour obtenir des conseils ou connaître son avis. Il s'agit donc d'un homme reconnu pour sa maturité, son expérience de vie et son savoir. En fait, il décrit à travers des « traits personnels » ce que j'ai tenté de mettre en évidence dans les chapitres précédents, à savoir que les figures d'autorité sont caractérisées par le fait de cumuler plusieurs capitaux.

Les anthropologues ont évoqué à de nombreuses reprises l'influence de tels personnages influents. On pense par exemple à Iktuksarjuat et Ataguttaaluk, nommés respectivement le « roi » et la « reine » d'Iglulik du fait de leur position à la tête d'une très large famille (Saladin d'Anglure 1988a : 73 ; Rasing 1994 : 54, 100, 122 ; Laugrand, Oosten et Rasing 2001 : 116). Imaruittuq, un aîné d'Iglulik (Nunavut), explique le pouvoir d'Iktuksarjuat : « It was his way of helping others that made people consider him a leader » (Laugrand, Oosten et Rasing 2001 : 119). On pense également à Qitlarssuaq, un chamane dont l'influence était si grande qu'il a guidé les siens depuis l'Arctique central canadien jusqu'aux côtes septentrionales du Groenland (Mary-Rousselière 1980). Il faut également mentionner l'influence considérable de certains *leaders* de mouvements prophétiques qui se sont multipliés dans l'Arctique canadien au cours du XX^{e} siècle (Blaisel, Laugrand et Oosten 1999 : 402). Ainsi, l'influence de ces personnes est liée au fait qu'ils cumulaient des capitaux vitaux pour la survie de leur groupe. Saladin d'Anglure a bien montré que, lorsque le chef d'une famille nombreuse est également le pourvoyeur le plus important du groupe, « il se trouve dans une situation proche de la chefferie ». Et il poursuit :

> Dans certains cas, une autorité et un pouvoir encore plus grands pouvaient appartenir au même homme ; c'était lorsqu'un chamane puissant excellait à la chasse, était *umialittaaq* [il possédait un bateau], et un chef d'une famille importante. Il occupait de ce fait le statut le plus élevé qui pût exister dans la

> société traditionnelle. L'influence de tels chefs dépassait les limites de leur bande et s'étendait aux autres bandes du territoire, ou même, pour ce qui est des pouvoirs chamaniques, à des territoires voisins. Mais ces cas étaient très rares. (Saladin d'Anglure 1967 : 193-194)

Sans pour autant aller jusqu'à l'idée de chefferie, qui ne semble pas appropriée au contexte inuit, il est clair que le cumul de capitaux social, économique et culturel permet d'expliquer l'influence de certaines personnes[25].

Ce type d'influence s'observe également aujourd'hui. Dans les villages du Nunavik, des personnes concentrent la richesse économique, matérielle, des savoirs et des compétences utiles au groupe dans lequel ils vivent. Cumulant ainsi les richesses, certains réalisent même de véritables carrières dans l'aide, collectionnent des fonctions où elles se trouvent en position d'aider la communauté. Quitsak Taqriasuk, à Ivujivik, en est un bon exemple. Quitsak est apparenté à une grande partie des familles du village. Il a de nombreux enfants et petits-enfants. Il possède donc un capital social important. Quitsak possède une maison, un bateau, une motoneige et il part régulièrement chasser. Il est donc indépendant matériellement et peut offrir le logement à ceux qui n'en ont pas, et redistribuer le fruit de sa chasse à ceux qui manquent de ressources alimentaires. Quitsak est un aîné, il a une bonne expérience de vie et les gens viennent le consulter pour obtenir des conseils. Il est également reconnu comme possédant des savoirs importants sur la culture inuite localement (il transmet ses connaissances régulièrement à la radio locale, à l'école) et au niveau régional (son expertise est souvent demandée par l'Institut culturel Avataq). En plus de cela, Quitsak est engagé dans la vie religieuse du village. Il fait l'office à la messe plusieurs fois par semaine, il a repris en cela la charge que son père adoptif (Jimmi Innarulik) occupait avant lui. Mais il est également conseiller municipal depuis 1986 (avec quelques interruptions), membre du bureau de direction de la coopérative, directeur du Land Holding (corporation foncière), membre du comité local de l'église. Il est partout. Et de fait, Quitsak est reconnu comme une personne qui aide énormément les autres et il est respecté par tout le monde dans le village.

Depuis les années 1980, un nombre impressionnant d'organisations et d'associations ont été créées au Nunavik, à travers lesquelles certaines personnes développent leur influence[26]. Dans les petits villages, qui pour la

25. Cette idée a été relevée à d'autres époques (Simard 1982 : 219) et dans d'autres régions de l'Arctique canadien (Stuckenberger 2005 : 66).

26. Dans leur étude au sujet du *big man* institutionnel en Inde, Mines et Gourishankar (1990) ont montré que certaines personnes développent leur influence par des institutions qu'ils contrôlent localement et régionalement, et attirent de ce fait des individus dans leur sillage.

plupart comptent moins de 1 000 habitants, on trouve au moins un conseil municipal, un bureau de direction de la coopérative, un comité de l'église, un comité culturel, un comité responsable de la répartition des maisons, une association des jeunes, un comité de parents d'élèves, un comité de prévention du suicide. Ce sont souvent les mêmes personnes qui participent à ces différentes structures[27]. Chacune d'elles comporte une organisation hiérarchique composée souvent d'un président, d'un vice-président, d'un bureau de direction. On comprend alors peut-être mieux pourquoi Siaja Kiatainaq s'étonne ironiquement de voir aujourd'hui des *angajuqqaat* partout, une idée qu'Honigmann avait déjà posée en 1965 en parlant d'une « prolifération du leadership autochtone » (Honigmann 1965 : 47).

Persistant

Même si les figures de pouvoir sont choisies et contrôlées par le groupe, certains mécanismes sociaux font en sorte de renforcer leur pouvoir et de marquer la distinction de leur position sociale. Elles sont l'objet de respect de la part des autres : elles sont *iliranaqtuq*. Evie Mark, artiste originaire d'Ivujivik, explique toute la complexité de ce concept :

> I am scared of my grandmother but I am not scared of her as a human being. I will be obedient towards her. It is like I will listen to what she has to say because what she has to say is kind of not scary. She is *iliranaqtuq*. So I obey not in a scared way, not belittling. You are not going to belittle yourself but you listen to the hire knowledge. It is like scared in a respectful way. (Evie Mark, Ivujivik, 18 mai 2010)

Ressentir de l'*ilira-* envers les personnes plus expérimentées est important dans le but de garantir l'harmonie sociale. Comme l'explique Briggs, une personne dépourvue d'*ilira-* représente un certain danger pour le groupe :

> "A person who does not feel *ilira*," people explained, "will impose himself on others" ; he will intrude their autonomy, be demanding, and may attack or even kill, because he feels strong." (Briggs 1978 : 65-66, cité dans Rasing 1994 : 111)

Pour Rasing, les concepts d'*ilira-* et celui de *nagli-* constituent même des valeurs centrales organisant les relations sociales chez les Inuits :

> The symbiosis between ilira, uneasiness about (or fear of) others, and nagli, concern (love) for others, which formed the heart of Inuit socialization, made emotional proximity to people ambivalent. […] The bonds between isuma

27. Mentionnons qu'une partie de ces comités demandent à ce que leurs membres n'aient pas de casier judiciaire (c'est le cas par exemple pour le conseil municipal ou pour l'association des jeunes), ce qui limite le nombre de personnes susceptibles de s'engager dans ces villages où le taux de criminalité est élevé.

> and nagli made up the core of the behavioural pattern of adults. (Rasing 1994 : 112-113)

Aujourd'hui, les aînés se souviennent de la crainte et du respect qu'ils ressentaient lorsqu'ils étaient jeunes envers les adultes et les personnes âgées. Ce respect passait notamment par le fait que les plus jeunes n'avaient pas le droit d'écouter les conversations des adultes ni de leur poser des questions. Les plus jeunes étaient ainsi chassés lorsque des discussions entre adultes s'amorçaient, entourant tout à la fois d'un mystère et d'un pouvoir les savoirs des adultes. Evie Mark explique :

> So the elders in the past didn't want that youth like me, I would be considered a youth back then or children… when they have to speak of something that is embarrassing, they didn't want such young generation to have to listen to what the elders and the adults had to say. So they were always put aside. They were never allowed to listen.

Un jeune ne devait pas non plus poser de questions directes à un adulte. Or, dans le contexte contemporain, ces pratiques sont bousculées. Lucassie, un homme âgé dans la quarantaine rencontré à Ivujivik, a été réquisitionné comme traducteur pour le compte d'une équipe de vidéastes de passage dans le village. Pour la première fois de sa vie, il fut mis dans la position de devoir poser des questions à son père. Ému, il expliqua alors à l'équipe de vidéastes qu'il n'était pas habitué à cela et que c'était la première fois qu'il entendait son père raconter l'histoire du village et de sa famille. Ce secret autour des savoirs des adultes et des aînés rappelle celui entourant les pratiques chamaniques. La fonction de chamane s'acquérait en effet par une initiation. Lors des séances chamaniques, il était fait usage d'un vocabulaire sacré qui n'était compris que par un groupe restreint de personnes. Toute une partie des savoirs circule donc au sein d'un réseau restreint[28], ce qui tend à renforcer le pouvoir des détenteurs de ces savoirs.

Le respect accordé des plus jeunes aux personnes plus âgées qu'eux passait également par le fait qu'ils n'avaient pas le droit de s'adresser à eux en les appelant par leur prénom. Ils devaient utiliser des termes d'adresse :

> You're not supposed to be listening to elders talking. When they are talking to each other, you don't ask them. You don't call them by their name. You had to call them by "uncle" "*angak*" [oncle maternel] "*qataaluk*" [grand cousin]

28. Cela rejoint le *vertical shamanism*, tel que défini par Hugh-Jones (1999 : 33), qui s'oppose à un *horizontal shamanism*. Le *vertical shamanism* se caractérise par une activité chamanique pratiquée par un nombre limité de personnes ayant un fort prestige et possédant des savoirs que les autres n'ont pas. Le *horizontal shamanism* se pratique dans des sociétés où le pouvoir séculier et le pouvoir sacré sont séparés l'un de l'autre, et où les chamanes ont des statuts sociaux inférieurs.

> "*ataatatsiaq*" [grand-père]. If they want to do whatever, take action quickly. You have to be ready to go. (Adamie Qalingo, Ivujivik, 11 juillet 2009)

Il s'agit là d'un aspect commun au Nunavik et au Nunavut (Oosten, Laugrand et Rasing 2001 : 20 ; Briggs 2000 : 28). Daniellie Weetaluktuk, un aîné d'Inukjuak, explique que cette pratique n'a cependant plus cours aujourd'hui. Par ailleurs, la requête d'un aîné ne pouvait pas être rejetée. Saviarjuk Usuarjuk, un aîné d'Ivujivik, se souvient que les demandes de sa grand-mère étaient toujours écoutées :

> Ammalu tilijituarmat uvanik angaalugu kisiani. Ilirasuttualuuvalaurtait tilijauratta. Iliraritsugulu tilijituarmat pigunnatarani angaalugu kisiani valauqtugut. (Saviarjuk Usuarjuk, Ivujivik, 12 août 2009)
>
> Et dès qu'elle me demandait de faire quelque chose, je ne pouvais qu'accepter [littéralement : lui dire oui]. Dès qu'ils nous demandaient de faire quelque chose, ils étaient très impressionnants. Elle était très respectée dès qu'elle demandait quelque chose. Si je pouvais le faire, je ne pouvais que lui dire oui. C'est ainsi que nous étions.

C'est un aspect que j'ai observé dans les familles dans lesquelles j'ai vécu à Ivujivik et Puvirnituq, où j'ai pu voir à quel point les aînés sont respectés. Ces règles se ressentent en effet aujourd'hui encore dans les communautés. Pour de nombreux jeunes avec qui j'ai discuté, il est inconcevable de refuser d'aider un aîné. Lorsque je demande à Willie s'il peut refuser d'aider sa grand-mère, il est presque embarrassé devant ma question :

> *Est-ce que tu peux lui dire non ?*
>
> Non, c'est impossible.
>
> *Pourquoi ?*
>
> Elle est ma grand-mère. Le respect, je l'aime aussi ma grand-mère.
>
> *Est-ce que tu as un peu peur ?*
>
> Non, oui [un peu gêné]. Moi, personnellement, je ne pourrais pas dire non. C'est hors de question. Si je dis non, je ne sais même pas, je ne peux même pas savoir. (Willie, Ivujivik, 4 août 2009)

Lors de mon séjour de plusieurs mois chez Siasi à Ivujivik, j'ai remarqué à quel point ses petites-filles s'empressaient de répondre à ses demandes. Jamais je n'ai vu l'une d'entre elles refuser de l'aider. Lorsque je demande à Lucie si elle peut refuser d'aider sa grand-mère, elle fait une grande grimace et rejette la tête en arrière comme si l'idée l'effrayait. Elle explique :

> If I say no to my grand-mother, she will be mad at me, for sure.
>
> *Mad, in which sense ?*
>
> She won't help me. Not mad, like mad. Just talking.
>
> *Talking, talking, talking…*

Yeah. So she won't give me anything cause I said no, cause I didn't help. *Tukisivit* ? [est-ce que tu comprends ?] I am scared to say no to my grandmother. [Even] if I don't want to, I say yes. I will do it [ses propres affaires] later.

It is the same for anybody ?

Because their mum or grand-mother [take care of] them… If you won't do that, I won't give you, I won't do this for you or anything. (Lucie, Ivujivik, 25 juillet 2009)

Illustration 19 : Lucie accompagne sa grand-mère à la cueillette de bleuets et de camarines noires (Ivujivik, août 2009).

Les aînés sont reconnus pour avoir un esprit (*isuma*) puissant (Rasing 1994 : 125). Ce concept est essentiel pour bien comprendre les relations sociales chez les Inuits. Briggs explique bien sa complexité :

> *Isuma* refers to consciousness, thought, reason, memory, will – to cerebral processes in general – and the possession of *isuma* is a major criterion of maturity. Saying that a person has *isuma* is equivalent to saying that she or he exercises good judgment, reason, and emotional control at all times, in addition to the skills appropriate to his or her age, gender, and role. Particularly important is control of anger, an emotion that ideally should never be admitted or acted on. The possession of *isuma* entitles a person to be treated as an autonomous, that is, self-governing, individual whose decisions and behavior should not be directed, in any way, outside the limits of the role requirements to which one is expected to conform. (Briggs 1991 : 267).

Les Inuits de la région d'Iglulik pensent d'ailleurs que se moquer d'un aîné peut engendrer le risque de mourir plus jeune (Rasing 1994 : 203). Cependant, ce respect envers les aînés n'est pas aussi fort aujourd'hui, et de nombreux aînés le regrettent (Evie Mark, Ivujivik, 18 mai 2010).

CONCLUSION

La terminologie servant à qualifier les figures de pouvoir est très aléatoire. D'une région à l'autre, elle varie et la traduction actuelle du terme « leader » a du mal à se fixer. La langue inuite tend plutôt à valoriser la personne qui suit et mettre en avant sa liberté de choix. Dans leurs discours, les Nunavimmiut ne cessent de répéter que le pouvoir vient d'ailleurs et qu'une personne occupant une position de *leadership* doit sans cesse rendre des comptes au groupe. Les figures de pouvoir elles-mêmes évitent de se mettre en avant et justifient toujours leur position en rappelant qu'elles ont été choisies. De nombreux mécanismes discursifs ou pratiques tendent ainsi à étouffer le pouvoir personnel au profit du groupe. Les personnes possédant des biens dont d'autres sont dépourvus se trouvent ainsi dans l'obligation de les distribuer. Cela leur confère dans le même temps de l'influence. Dans le cas où elles cumulent des biens, elles en viennent même à étendre leur domination, qui peut devenir permanente. Cette perpétuation du pouvoir est assurée par la présence de mécanismes visant à marquer la distinction des positions sociales.

Conclusion de la première partie

Les pratiques et les discours sur l'aide sont omniprésents chez les Inuits. Ils concernent des dimensions tant alimentaires, matérielles et sociales qu'immatérielles. Ils s'appliquent autant aux femmes qu'aux hommes, aux plus âgés et aux plus jeunes. L'aide est un lien social très fort assurant la cohésion du groupe, sa survie, et déterminant la place de chacun à l'intérieur de celui-ci. L'intégration de nouvelles personnes est marquée par le développement de relations de coopération. L'exclusion est assurée par une absence d'aide. De par son évincement de toutes formes d'aide, l'orphelin, autant dans la mythologie que dans la réalité, incarne l'archétype du démuni et représente le statut le plus bas chez les Inuits. Sa capacité à devenir autonome fait cependant de lui un modèle de réussite, le parangon de l'autonomie.

La coopération est traversée par toutes sortes de contraintes (donner, recevoir, rendre, respecter, transmettre, etc.). Elle instaure des rapports inégaux, et ce, même si elle a pour objectif d'assurer une certaine forme d'égalité entre les membres du groupe. Certaines personnes possèdent plus que d'autres, qu'il s'agisse de matériel, de ressources alimentaires, de savoirs, de parents. Elles se retrouvent alors dans la position où elles cumulent de nombreux capitaux et elles deviennent particulièrement influentes au sein des communautés. Il n'empêche qu'elles doivent sans cesse redistribuer, rendre au groupe ce qu'elles ont en plus. On est donc en présence d'un pouvoir dont la légitimité est extrinsèque (définie par l'extérieur), et dont l'action est hétérocentrique (tournée vers les autres).

DEUXIÈME PARTIE

TRANSFORMATIONS DU POUVOIR AUX NIVEAUX LOCAL ET RÉGIONAL AU NUNAVIK (XX^{e} SIÈCLE-2011)

L'arrivée des premiers *Qallunaat* au Nunavik dès le XIX^{e} siècle, leur installation permanente sur place et leur mainmise sur l'administration locale et régionale au cours du XX^{e} siècle ont engendré de nombreux bouleversements dans l'organisation sociopolitique des Nunavimmiut. Les pratiques et les perspectives sur le pouvoir inuit et *qallunaat* se sont confrontées les unes aux autres, dessinant un paysage complexe. Les chapitres qui suivent invitent à en emprunter les reliefs. Comment le lien d'entraide a-t-il conservé son rôle structurant tout au long de la période ? Comment les *Qallunaat* ont-ils été pris dans ces contraintes imposées par l'entraide ? Comment ont-ils tenté de leur côté d'imposer leurs propres conceptions du pouvoir et de l'autorité ? Comment les Nunavimmiut les ont-ils adoptées ou rejetées ? Ces chapitres historiques mettent au jour l'histoire fascinante et complexe des circulations et des rencontres de pratiques et de notions liées au pouvoir dans le contexte de la colonisation du Nunavik.

CHAPITRE 6

Commerçants, missionnaires et gouvernements : de nouveaux pourvoyeurs

Les premiers *Qallunaat* avec lesquels les Inuits entretiennent des relations étroites s'installent dans l'Arctique à partir de la fin du XVIII[e] siècle. Les missionnaires moraves, d'abord, fondent leur première mission à Nain en 1771 et installent d'autres missions le long des côtes du Labrador. Les anglicans et les catholiques mènent leurs grandes expéditions évangélisatrices tout au long du XIX[e] siècle et ouvrent des missions dans différentes régions de l'Arctique – la première est fondée en 1876 à Little Whale River, au nord de Kuujjuarapik au Nunavik. Des chasseurs de baleine européens, puis des agents des compagnies de fourrure voyagent également dans tout l'Arctique à la même période et installent des établissements permanents fréquentés régulièrement par les Inuits. Un premier comptoir de la Compagnie de la Baie d'Hudson est ouvert en 1756 à Kuujjuarapik, engageant ainsi les relations commerciales avec les Inuits de la région. Puis le gouvernement du Canada déploie tout son appareil bureaucratique dans le Nord dès le début du XX[e] siècle : les premiers postes de police sont ouverts au tout début du siècle, les premiers médecins sont envoyés à partir des années 1930, des écoles fédérales sont fondées dès 1949 et les premiers agents gouvernementaux sont installés en 1954. Dans l'Arctique québécois, le gouvernement fédéral est relayé, à partir du milieu du XX[e] siècle, par le gouvernement provincial, qui cherche à affirmer sa souveraineté[1]. Chacun de ces acteurs arrive dans l'Arctique avec ses propres objectifs (le commerce des fourrures, le commerce des âmes, l'organisation de l'administration locale, etc.), mais tous s'installent en un lieu, nouent des liens et s'intègrent aux communautés. Des relations de coopération se

1. Voir l'annexe 2 pour la date d'installation de ces différentes institutions au Nunavik.

mettent en place entre ces *Qallunaat* et les Inuits à travers lesquelles se joue la rencontre entre des pratiques du pouvoir qui cherchent à se comprendre mutuellement.

Les pages qui suivent mettent en lumière les logiques des différents acteurs (commerçants, missionnaires et gouvernements) afin de comprendre comment ils travaillaient cette question du chef, notamment auprès des populations locales. Quelques acteurs, qui n'ont pas toujours eu une action directe au Nunavik (les baleiniers, certains missionnaires, certains corps de police) seront présentés, afin de révéler leurs stratégies, qui témoignent d'une logique plus large dans le traitement des figures de pouvoir locales à l'époque. Les informations disponibles au sujet du Nunavik sont parfois trop lacunaires pour saisir les logiques à l'œuvre. Je les mettrai cependant en valeur afin de continuer à alimenter la réflexion sur cette région. Cette démarche comporte évidemment le défaut d'aplatir les particularités régionales, mais je tenterai de préciser au maximum les contextes historiques afin d'apprécier plus justement les nuances.

BALEINIERS ET COMMERÇANTS : DE LA RELATION DE PARTENARIAT À L'INSTAURATION D'UNE HIÉRARCHIE SOCIALE

Les baleiniers

Au début du XIX^e^ siècle, les commerçants qui travaillent dans l'Arctique canadien ne cherchent pas forcément des chefs ni des représentants auprès des Inuits, mais plutôt des partenaires qui leur permettent de survivre dans la région. Ils les embauchent dans le cadre d'un commerce de subsistance, pour se procurer de la nourriture, des vêtements et tout autre bien vital. Ils traitent de ce fait principalement avec les bons chasseurs. En retour, ils rétribuent les Inuits avec des objets dont ces derniers avaient besoin (des fusils et des munitions, du thé et de la farine, des outils, etc.). De nombreux auteurs écrivent aujourd'hui que cette relation engendra une situation de dépendance progressive des Inuits envers les *Qallunaat* travaillant dans l'Arctique (Francis 1984 : 92, 95).

Au début du XX^e^ siècle, cette économie connaît un déclin et ce contexte plus morose oblige les Européens à entreprendre moins de voyages et à installer des stations permanentes dans les régions où ils ont l'habitude de chasser. Les échanges entre les baleiniers et les Inuits se développent alors (Ross 1975 : 65-67). Ces derniers sont assez vite attirés par les stations baleinières et ils installent des campements à leur proximité. À la fin du XIX^e^ siècle et au début du XX^e^ siècle, les baleiniers engagent de plus en plus

d'Inuits, et notamment de bons chasseurs qu'ils placent à la tête d'embarcations[2]. Ceux-ci ont pour mission de former des équipes parmi leurs proches et de mener la chasse[3]. Ce nouveau fonctionnement n'a pas vraiment eu d'incidence au Nunavik, où aucune station baleinière n'a été installée. D'après Ross, lorsqu'ils traversaient le détroit d'Hudson, les baleiniers suivaient les côtes de l'île de Baffin et passaient rarement plus au sud, le long des côtes du Nunavik (Ross 1975 : 25). D'après Roy, il n'y a pas eu réellement de contacts entre les Inuits de la région d'Ivujivik et les baleiniers avant 1865. Par la suite, ils sont restés sporadiques (Roy 1971 : 299). Cependant, en 1953, le père Laviolette, en visite à la mission d'Ivujivik, note l'habileté des Inuits de la région à fabriquer des instruments s'apparentant au violon et leur dextérité à en jouer. D'après le père Mascaret, missionnaire, cette habitude aurait été acquise auprès de baleiniers plusieurs années auparavant[4]. Toujours est-il que cette pratique semble avoir été particulièrement développée au Nunavut et dans d'autres régions de l'Arctique canadien. Permettons-nous un petit détour dans les régions voisines pour comprendre quels types de transformations des relations de pouvoir l'installation de stations baleinières et le développement du travail des Inuits peuvent être observés.

Joe Curley est le fils adoptif de l'un de ces « capitaines inuits » ayant travaillé dans la baie de Cumberland. Il se souvient de l'importance sociale qu'avait alors son père, nommé Scotch Tom par les baleiniers écossais, et Angutimmarik (grand homme) par les Inuits. D'après les souvenirs de Joe Curley, Angutimmarik avait été « choisi » par les baleiniers pour occuper cette position selon des critères qu'il explique :

> That was the tradition in the past. The whalers would pick a person as chief, and he would become the most powerful person. When Angutimmarik was a very young man, when the Scots first started visiting the different camps up

2. On sait relativement peu de choses sur ce fonctionnement, puisque les archives ne contiennent pas beaucoup d'informations sur la relation entre les baleiniers et les Inuits (Ross 1975 : 22, 60, 81). Eber dit que ce système a été repris par les commerçants de fourrure de renard. Cette information, qui contredit la version de Morantz (1983) selon laquelle le système de recruter un *leader* parmi les Inuits a disparu à partir de 1820, n'a pas pu être vérifiée. Notons enfin que ces relations de travail offrent cependant aux Inuits l'occasion de bénéficier de repas réguliers, de soins médicaux et d'autres types de services auxquels les employés des industries baleinières ont droit (Ross 1975 : 85).
3. On en trouve des traces dans les écrits des premiers ethnographes (Murdoch 1892 : 429-430 ; Nelson 1900 : 430 ; Boas 1901 : 115).
4. Archives Deschatelêts, « Rapport d'Ivuyivik » par le père Gontran Laviolette (juillet 1953).

> here, they took him to work for them because he was a good hunter and a reliable man. (Eber 1989 : 108)

C'est donc en vertu de ses compétences cynégétiques et de son caractère fiable que les baleiniers choisirent de confier à Angutimmarik le statut de chef, et non pas en vertu de son importance sociale dans le groupe. En effet, Joe Curley souligne qu'Angutimmarik était très jeune et il ne disposait sans doute pas d'un capital social et culturel faisant de lui une figure de pouvoir dans son réseau familial. Les baleiniers avaient besoin, eux, d'un bon chasseur et d'une personne qui écouterait leurs demandes et leurs besoins. Le naturaliste et sergent américain John Murdoch, qui passa plusieurs hivers dans une base américaine située à Point Barrow en Alaska (1881-1883), observa lui aussi cette pratique de chercher des chefs (« look for "chiefs" to deal with »). Pour lui, les baleiniers ne savaient pas que les Inuits n'avaient ni gouvernement ni chefs à proprement parler. Pour choisir un chef parmi les personnes qu'ils rencontraient, ils se fiaient à l'apparence (Murdoch 1892 : 429-430). Murdoch parle ici de l'homme le mieux habillé dans le village, ce qui signifie également qu'il s'agit d'un homme riche, donc d'un bon chasseur capable de se procurer des peaux et partenaire d'une bonne couturière. À la suite de sa mission ethnographique en Alaska au tournant du XX^{e} siècle, Nelson note que les commerçants choisissent en guise d'intermédiaires des Inuits qui ont l'habitude de fréquenter les *Qallunaat* (Nelson 1900 : 304). Nelson parle d'influence, de bon sens et d'habileté pour expliquer selon quels critères ces chefs sont choisis. On imagine assez bien que ces qualités sont attribuées à de bons chasseurs qui occupent une position prééminente dans leur groupe en raison de leur possession d'un capital culturel, économique et social important. D'ailleurs, de nombreux chamanes ont occupé cette fonction (Ross 1975 : 80 ; Eber 1989 : 37).

Ces intermédiaires étaient qualifiés par les baleiniers de *boss*, *mate* ou *first trade man* (Eber 1989 : 108) ou encore de *head natives* (Ross 1975 : 80). Ils jouaient un rôle de médiateurs entre les *Qallunaat* et les Inuits (Joe Curley, dans Eber 1989 : 110). Pour mener à bien leur travail, ils se faisaient donner une embarcation et tout le matériel nécessaire à la chasse à la baleine. Ils se trouvaient alors à la tête d'une équipe de chasseurs qu'ils devaient mener. Les auteurs ont tendance à penser, et il est difficile de ne pas être d'accord avec eux, que l'acquisition d'une baleinière accroissait le prestige et l'influence de son propriétaire (Ross 1975 : 91). Ce bateau permettait des voyages plus loin et plus longs, multipliant les chances de trouver de la nourriture. De plus, le propriétaire pouvait offrir le voyage à de nombreuses familles qui désiraient se déplacer sur le territoire. Par manque de détails sur ce sujet dans les sources, on ignore les conséquences

de l'introduction de ces larges bateaux qui remplacèrent peu à peu les *umiat*[5], mais on sait que la possession de matériel, et notamment d'une embarcation, assurait une position sociale importante. Ross suppose que l'introduction des baleinières chez les Inuits eut des conséquences sur l'organisation même de la chasse. Selon lui, les chasses estivales devinrent plus collectives et instaurèrent de nouvelles relations de pouvoir (Ross 1975 : 95-96). Stevenson pense que le système des baleinières dirigées par les Inuits a engendré un accroissement de l'influence de certaines personnes et, en cela, une certaine modification dans les relations d'autorité[6]. Franz Boas, qui a passé l'hiver 1883-1884 dans une station baleinière dans la baie de Cumberland, note l'importance sociale de deux de ces capitaines inuits qui avaient plusieurs femmes et une nombreuse progéniture :

> It would seem that among the Aivilik a man may attain considerable influence, more so than is the case nowadays in Cumberland Sound. Captain Comer mentions one man, by the name of Coo-nic Char-ley (Kunuk ?, Kunuksialuk ?), who was a leader of this tribe. He had two wives. By one of them he had six children, by the other four. Three of his sons and one of his daughters lived to grow up. One of his sons, called Albert by the whalers, was also considered a leader of the tribe. He had three wives, by one of whom he had two children, by the second three, and by the last five. (Boas 1901 : 115)

Mais c'est en Alaska, où les groupes inuits sont populeux, que ce système est le plus développé (Murdoch 1892 : 129 ; Gubser 1965 : 106 ; Burch 1975 : 210-211)[7].

Ce serait cependant vite conclure que de dire, à l'instar de Mitchell (1996 : 75), que ces chefs relayaient sur le bateau les ordres des baleiniers et que de ce fait les pratiques et les conceptions relatives aux positions de pouvoir étaient radicalement transformées. L'autorité de ces « capitaines inuits » n'entre en effet pas en conflit avec la façon dont les Inuits envisa-

5. Embarcation collective faite en peau.
6. Il note qu'au Nunavut la terminologie des figures de pouvoir s'est transformée : le terme *isumataq* (celui qui pense) a peu à peu été supplanté par *angajuqqaaq* (le premier, le plus important), reflétant plus cette position de primauté et de responsabilité au nom d'un groupe (Stevenson 1997 : 119).
7. Burch décrit l'importance de l'*umialik* en Alaska : « He would have available every fall not only enough food for himself and the entire local group that he headed for the next twelve months, but he would also have enough to provide for a big feast for at least several dozen guests during the holiday season of early winter. He would have not just adequate clothing, he would have several changes of the very finest clothing, made of matched skins, and elegantly designed and constructed ; and so would all the members of at least his own household. His storehouses, cold cellars, and caches would be full of furs, and caribou and seal skins and Russian tobacco as well. » (Burch 1975 : 210).

geaient les relations de pouvoir dans le cadre de la chasse. Le fait de posséder un moyen de locomotion octroie au propriétaire une certaine importance envers les personnes qui l'accompagnent. On comprend alors pourquoi ce mode d'organisation du travail imposé par les baleiniers ne posait pas de problèmes aux Inuits. Nombre d'auteurs relèvent le fait que ce système fonctionnait bien et qu'il semblait arranger tout le monde. Si la possession d'une embarcation conférait sans aucun doute du prestige et un pouvoir sur les autres, il reste que le pouvoir de ces capitaines était limité. C'est ce que note Murdoch à la fin du XIX[e] siècle lorsqu'il écrit qu'un de ces chefs prétendait avoir plus de pouvoir qu'il n'en avait réellement dans sa communauté (Murdoch 1892 : 429-430). Certains baleiniers tentent ainsi d'appuyer leur influence sur le titre qu'ils ont acquis en acceptant de travailler pour les compagnies baleinières. Le missionnaire Mathias Warmow, qui a résidé dans la région de Cumberland à l'hiver 1857-1858, présente l'un de ces capitaines qu'il a rencontrés : « But in spite of their distress, one of the men was very conceited. When I asked his name, he replied, laying his hand on his breast, "Me Captain Patak!" I thought this was indeed a wonderful captain, with nothing to command, and indeed possessed of nothing but his miserable life. Still he appeared by no means stupid[8]. » Le titre de chef devient ainsi un objet de convoitise et un symbole que certains brandissent pour imposer leur autorité et alourdir leur influence.

La Compagnie de la Baie d'Hudson (CBH)

Durant la première partie du XX[e] siècle, différentes compagnies ouvrent des comptoirs au Nunavik pour développer le commerce des fourrures, notamment la fourrure de renard. Les deux principales rivales sont la Compagnie de la Baie d'Hudson[9] et la compagnie Révillon Frères[10]. Ces postes sont le lieu de nombreux échanges avec les Inuits et sont aussi à l'origine de transformations sociopolitiques.

8. *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren, Established Among the Heathen*, 1858-1861 : 90.
9. La Compagnie de la Baie d'Hudson est fondée en 1670 par une charte royale de la Couronne d'Angleterre octroyant le monopole du commerce de la fourrure dans la région de la baie d'Hudson à un groupe d'investisseurs. Elle est toujours en activité aujourd'hui après avoir absorbé de nombreuses rivales au cours des deux derniers siècles.
10. Révillon Frères est à l'origine un commerce de fourrure français créé en 1723. Il a ouvert des postes de traite au Canada à partir de 1893 mais, en 1936, il est absorbé par la puissante Compagnie de la Baie d'Hudson.

Le recours à des gérants de poste inuits

Avant de s'installer dans l'Arctique canadien, la Compagnie de la Baie d'Hudson s'est longtemps limitée à commercer avec les Indiens dans la région de la baie James. Toby Morantz (1983) a montré comment la CBH a mis en place une hiérarchie entre les Indiens algonquins qu'elle embauche[11]. Les agents de la CBH choisissent parmi les Indiens un homme qu'ils nomment « capitaine » et qui est censé mobiliser et diriger des équipes de chasseurs. En échange, les agents leur fournissent de l'alcool, du tabac et, pour marquer leur distinction sociale en tant que capitaine, des vêtements que Morantz décrit comme quasi militaires. On trouve ce même fonctionnement du côté des commerçants français. Mais, d'une manière générale, il a été aboli au moment même où la CBH commençait sérieusement à traiter avec les Inuits pour laisser place à une pratique où la hiérarchie était moins marquée : chaque homme apportait alors au comptoir commercial les résultats de sa propre chasse et recevait en échange des munitions, de la farine, du thé et d'autres types de biens de première nécessité.

La CBH tente ses premières incursions sur la côte est de la baie d'Hudson dès la fin du XVIII[e] siècle ; elle ne parvient cependant pas à instaurer des échanges pacifiques et commerciaux avec les Inuits de la région avant 1830, année de fondation d'un premier comptoir commercial à Fort Chimo (Kuujjuaq) (Trudel 1987b : 165-166, 170). Les commerçants employaient au départ de jeunes garçons inuit, achetés aux Indiens cris, qui leur servaient d'hommes à tout faire (Trudel 1987a) ou d'intermédiaires et d'interprètes, comme Moses (Trudel 1987b). Le cas de Peter Okakterook est intéressant, puisqu'il s'agit probablement d'un orphelin donné en adoption par son oncle à la Compagnie, qui souhaitait sans doute développer des liens avec l'institution. Garçon à tout faire, il est assez vite réquisitionné pour enseigner l'inuktitut à différentes personnes, notamment à Watkins, l'un des premiers missionnaires ayant œuvré auprès des Inuits de la côte est de la baie d'Hudson (Trudel 1990). À cette époque, l'objectif restait plutôt de nouer des contacts et de développer des échanges commerciaux, mais la CBH ne cherchait alors pas de « chefs » parmi les Inuits. Les quelques Inuits employés par la CBH au cours du XIX[e] siècle étaient en effet plutôt des personnes ayant servi de chasseurs, d'interprètes

11. « Groups of trading Indians were called gangs by the Hudson's Bay Company servants, who recognized one man as the leading Indian, or "captain," a term first used in James Bay by the Jesuits. […] From the mid-1760s to the mid-1780s the postmaster also designated a number of "lieutenants," but this position was abolished because of the extra expense it entailed. » (Morantz 1983 : 41).

et de médiateurs (Trudel 1987a : 82, 86 ; 1987b : 169). Ces derniers, vivant au comptoir et travaillant à plein temps pour la Compagnie, ne semblaient pas avoir bénéficié d'un statut privilégié, d'autorité parmi les groupes qu'ils rencontraient et qu'ils ne connaissaient pas toujours. Trudel mentionne que la coupure prolongée avec leur famille et leur groupe d'origine rendait d'ailleurs probablement difficile leur réintégration (Trudel 1990 : 26).

L'embauche d'Inuits se fait ainsi en fonction des circonstances et, visiblement, il n'y a pas partout ni en tout temps besoin de « chefs inuits ». À Fort George, au cours des années 1839-1840, les agents de la CBH négocient avec tout le monde sans chercher à travailler avec un intermédiaire. Ces derniers, ainsi que les interprètes, sont peu nombreux dans la seconde moitié du XIX[e] siècle, alors que certains Inuits possèdent des rudiments d'anglais et peuvent commercer directement avec les représentants de la CBH par eux-mêmes (Trudel 1990 : 25). À Wolstenholme, où la CBH installe un poste à partir de 1909, les premières expéditions visant à entrer en contact avec les Inuits de la région sont toutes infructueuses. Il faut attendre l'été 1911 pour que la première rencontre se fasse. Cette situation ne semble pas inquiéter pour autant le gérant du poste. En effet, la majeure partie de la trappe se fait par quatre employés blancs. Après l'été 1911, les Inuits de la région, familiers avec le fonctionnement du commerce des fourrures (ils se rendaient régulièrement aux postes plus éloignés) et qui encourageaient les commerçants à rester dans la région, prennent progressivement l'habitude de venir échanger le produit de leur chasse au poste. Entre 1909 et 1920, le seul employé inuk est originaire de Cape Dorset (Nunavut) et il est désigné par « the eskimo[12] ». Il ne faut pas oublier que la trappe était une activité individuelle et que, de ce fait, chaque trappeur pouvait venir échanger ses peaux au comptoir commercial. De retour parmi les siens, le trappeur ne manquait pas de partager entre tous les membres du groupe quelques produits qu'il rapportait, ce qui était très apprécié par ceux qui étaient démunis de ces biens, comme se souvient Sarah Qalingo, originaire d'Ivujivik :

> Adults who had fox pelts to sell visited trading posts by dog team. When they returned when people have consumed tea, tobacco and other goods every family in the village was given some. What was received by those in need was small but very much appreciated. Those who have bought some tea, tobacco, flour or lard gave some to those who needed some. People who bought food distributed what they have bought among the ones who couldn't afford to

12. Un autre, du nom de Peter Puniuk, est mentionné régulièrement de 1911 à 1913, mais je ne sais pas s'il s'agit de ce dernier.

buy food. This was the custom we all have forgotten. Those who consumed all that they had appreciated even small quantities of food given to them[13].

Mais les choses changent au cours de la première moitié du XX^e siècle. C'est peut-être là le début d'un nouveau fonctionnement pour la CBH, qui a de plus en plus recours à des « chefs » inuits. Une fois la tradition de piégeage bien installée, les marchands choisissent en effet des intermédiaires au sein des groupes inuits. Ceux qui jouaient ce rôle étaient généralement des hommes d'âge mûr possédant une bonne connaissance des ressources du milieu et ayant des aptitudes exceptionnelles pour la chasse (Balikci 1960 : 170)[14].

Illustration 20 : Capitaines de bateaux de la Compagnie de la Baie d'Hudson et de la compagnie Révillon Frères à bord du *SS Adventure*, à Kuujjuaq (Fort Chimo), en 1909 (Musée McCord). Le port de la casquette devient un symbole associé au titre de capitaine.

13. ICA, Sarah Anirniq Qalingo, Oral History Project, Ivujivik (3 et 4 juillet 1985).
14. Stefansson note qu'au début du XX^e siècle, les agents de la CHB avait « fait » chef un certain Ovayuak dans la région du Mackenzie : « Of all those who came here this summer the finest, in my estimation, was Ovayuak, a man who had been my host for several months during 1906-1907. The Hudson's Bay Company had recognized in him the same qualities which were apparent to me, and had accordingly made him a « Chief, » which merely means that he is the Company's accredited representative among his countrymen, and acts, in a sense, as the Company's agent. » (Stefansson 1913b : 32). La fonction de ce « chef » était donc claire : il était le représentant de la CBH auprès de son groupe. Stenfasson précise par ailleurs que c'est en lui offrant du thé que le traiteur fit de cet Inuk un chef (Stefansson 1919 : 168).

Par la suite, alors que le commerce des fourrures se tarit, et qu'un peu plus tard la Seconde Guerre mondiale le rend encore plus difficile, la CBH et les autres compagnies commencent à fermer leurs postes les uns après les autres. Pour en maintenir quelques-uns à moindre coût, elles ont recours à des Inuits qu'elles forment comme gérants de poste. Dans la région de Quaqtaq, un commerçant de la Baffin Trading Company du nom de James Cantley confia la direction du poste à un Inuk du nom de Taqulik en 1939 (Dorais 2001b : 24). Sur l'île Mansel (Pujjunaq), située au large d'Ivujivik, fut installé un avant-poste dépendant du comptoir de Wolstenholme de 1928 à 1942[15]. C'est Qalingo, un Inuk de la région, qui fut responsable de tenir le poste jusqu'au milieu des années 1960[16]. Le père Laviolette précise qu'il y tenait un registre en syllabique et était responsable de vendre des produits de base et des munitions[17]. En 1960, c'est Charlie Mark qui était responsable du comptoir d'Ivujivik et il le fut jusqu'en 1964, alors qu'il prit le poste de gérant de la coopérative d'Ivujivik nouvellement créée. Il est fort probable que cette fonction de gérant inuit ait donné à Qalingo une position centrale parmi les siens. Il était ainsi devenu le gérant d'une grande quantité de biens vitaux, ce qui le plaçait en position de pourvoyeur. Qalingo, aujourd'hui décédé, est encore considéré comme un personnage important. Sa fille, Siasi, dit de lui qu'il était un « leader ». Graburn, qui a pu le rencontrer à Salluit, où l'homme s'est installé par la suite avec sa famille, explique que la Gendarmerie royale du Canada a dû intervenir pour atteinte aux mœurs : Qalingo avait trois femmes. La police a donc chassé ses deuxième et troisième femmes (Graburn 1969b : 172). Il était le père d'une très nombreuse progéniture qui réside aujourd'hui à Salluit et à Ivujivik. Notons qu'il possédait également un bateau, l'*Arluk*, avec lequel il offrait le transport à d'autres familles de la région. Ce cumul

15. Camille Roy précise qu'il n'est pas sûr de ces dates (Roy 1971 : 332). Les histoires de vie recueillies par Yves Bernier à Ivujivik rapportent qu'en 1945, le poste de Pujjunaq est encore en fonctionnement (Bernier 1969 : fiche datant de juillet 1969).
16. Une photo de lui est conservée dans les archives de la Compagnie de la Baie d'Hudson. Cette photo datée de 1938 est légendée : « Hullingo – Native Trader of Mansel Island Post ». Les histoires de vie recueillies par Yves Bernier à Ivujivik rapportent que Qalingo travaillait en 1932 et en 1945 au comptoir de Pujjunaq (Bernier 1969 : fiche datant de juillet 1969). En 1953, le père Gontran Laviolette, en visite à la mission d'Ivujivik, note la présence d'un commerçant inuit au poste de la CBH. À cette époque, le poste de Wolstenholme et celui de l'île Mansel étaient fermés – il ne restait plus qu'un avant-poste installé dans la baie d'Ivujivik, qui dépendait alors du poste de Salluit (Archives Deschâtelets, « Rapport d'Ivuyivik », par Gongran Laviolette, juillet 1953). Roy précise lui aussi qu'un traiteur inuit a été formé par le personnel du poste de Wolstenholme (Roy 1971 : 333).
17. Archives Deschâtelets, « Rapport d'Ivuyivik », par le père Gontran Laviolette (juillet 1953).

de capital matériel et social est sans doute à l'origine de l'influence de Qalingo dans la région et les Ivujivimmiut s'en souviennent encore aujourd'hui.

En 1967, Lindley écrit que 55 % des employés de la CBH sont autochtones, une partie d'entre eux étant gérants des comptoirs commerciaux. Bien qu'étant considérée comme une solution idéale aux problèmes de recrutement de la CBH, la stratégie de faire appel à des gérants autochtones, selon Lindley, posait des problèmes, notamment en lien avec la redistribution des richesses :

> Il existe une grande variété de raisons pour l'expliquer, mais les plus importantes sont le manque d'éducation, le manque d'intérêt de ceux qui sont instruits et le fait qu'on hésite à accepter des responsabilités. […] Un autre problème que rencontre un gérant autochtone est celui des pressions qui s'exercent sur lui afin qu'il avance du crédit aux membres de son peuple. S'il refuse son assistance, il risque l'ostracisme, avec les difficultés qui en résultent non seulement pour lui, mais aussi pour la compagnie[18].

Honigmann note ce même souci dans la région de Kuujjuarapik. Il explique qu'un Inuk responsable du poste de traite a distribué les biens du magasin à sa parenté (Honigmann 1962 : 34-35). Le gérant de comptoir se retrouvait alors pris entre deux types de contraintes : l'obligation de respecter les règles du travail qu'il faisait pour le compte de la CBH et l'obligation de redistribuer à son réseau familial les biens qu'il avait en trop. Le gérant autochtone devait être en effet l'objet de pressions constantes de la part de son réseau, et cette position ne devait pas être facile à tenir dans une culture où tout bien se partage et tout surplus doit être redistribué.

Des gérants de comptoir contraints de coopérer

Les Inuit se souviennent aujourd'hui encore assez bien des gérants des comptoirs commerciaux. Ils sont d'ailleurs souvent jugés en fonction de leur capacité à avoir fourni de l'aide, une aide qui concerne des domaines variés. Elle est d'abord alimentaire. Lorsque les Inuits arrivent aux comptoirs commerciaux pour échanger des fourrures animales, ils se voient offrir quelques ravitaillements. Taamusi Qumaq s'en souvient :

> Lorsque nous arrivions au magasin, Nupvusiaq [le gérant] nous donnait un biscuit avec du beurre, coiffé d'un autre biscuit émietté. Lui et Arnaapik [sa femme] nous donnaient aussi du thé faible et dilué. Ces biscuits et le thé nous semblaient abondants. (Qumaq 2010 : 64)

18. Lindley (1967) cité par Simard (1982 : 257).

Les gérants peuvent également prêter le bateau de la Compagnie pour que les Inuits puissent aller chasser ou pour qu'ils se déplacent d'un campement à un autre. Taamusi Qumaq raconte :

> À l'époque de Nupvusiaq, la Compagnie de la Baie d'Hudson avait ce grand bateau nommé *Kanguq*. Nous utilisions ce bateau chaque été pour aller à Inukjuak chercher les marchandises destinées au magasin quand le navire arrivait. Nous le prenions aussi chaque automne pour chasser la baleine. Le *Kanguq* servait à bien des choses. (Qumaq 2010 : 64)

Mais, comme le souligne Balikci, l'assistance des agents de la CBH ne se limite pas à des dimensions alimentaires ou matérielles :

> He interfered in the migrations, encouraged trapping, acted as petty justice officer, gave medical treatment, helped during starvation periods, procured some wage employment, and through the individual debt system, controlled the prestige structure of the community. (Balikci 1959 : 128)

Dans le contexte de compétition entre la CBH et la compagnie française Révillon Frères, le besoin d'attirer les Inuits engendre une entreprise de séduction qui se manifeste par l'octroi de dons. Il peut s'agir d'un bateau échangé contre un certain nombre de fourrures, ce qui, encore une fois, semble être une source de prestige et l'acquisition d'une position de pouvoir pour les Inuits (Balikci 1959 : 132 et 1961 : 49 ; Larochelle 1972 : 157). Une autre façon de les séduire est de leur accorder des crédits (Honigmann 1951 : 7 ; Peter Murdoch, Montréal, 26 juillet 2010). Cette stratégie devient cependant assez vite la bête noire de la CBH, qui voyait les Inuits s'endetter à ses dépens. Pourtant, les Inuits considéraient ces dettes d'une autre manière. Peter Murdoch, qui a été gérant dans différents postes de la CBH au Nunavut et au Nunavik au cours des années 1950 se souvient que, lorsqu'un Inuk contractait des dettes avec la Compagnie, c'était pour lui une source de prestige (Peter Murdoch, Montréal, 26 juillet 2010). Pour un Inuk, être capable d'obtenir de l'argent auprès de la Compagnie révélait sa qualité de pourvoyeur.

Illustration 21 : Famille inuite devant sa tente au comptoir de la Compagnie de la Baie d'Hudson, au cap Wolstenholme en 1933. (Crédit photo : Archives de la Compagnie de la Baie d'Hudson)

Les commerçants fournissent également une aide financière aux Inuits du fait qu'ils étaient responsables, dans bien des régions, de faire la distribution des allocations familiales. Les Inuits ne savaient pas toujours que, derrière ces aides fournies par la CBH, se trouvait le gouvernement, une entité alors bien abstraite pour eux (Grant 2002 : 221). Cette position de pourvoyeur est bien perçue par la CBH et elle représente même un certain enjeu. En 1931, la CBH publie un ouvrage, destiné aux Inuits, dont l'objectif est de leur expliquer les intentions de la compagnie, le fonctionnement d'un gouvernement et le rôle de différentes personnes telles que le roi d'Angleterre, le commis de la CBH ou encore le policier (Binney 1931). Tout au long du texte, il est sans cesse rappelé que la CBH est là pour assister les Inuits. Cancel a d'ailleurs noté la récurrence de la base verbale *ikajor-* (aider) dans la traduction inuktitut du texte (Cancel 2011 : 94). Si cette question est autant mise en valeur par la CBH, on imagine qu'elle constitue un véritable enjeu pour la Compagnie, qui a bien compris qu'en se plaçant en position de pourvoyeur elle s'assurait la fidélité et l'efficacité des chasseurs qui travaillaient pour elle. Or, dès les années 1940, cette assistance commence à inquiéter non seulement les compagnies commerciales, mais également le gouvernement canadien. Et si elle menait à la dépendance ?

Au cours des années 1930, alors que le commerce des fourrures connaît un déclin et que les Inuits endurent des conditions de vie difficiles (périodes de famine, maladies), le gouvernement canadien commence à sentir le poids que représente une telle population en matière de santé et d'aides sociales. Le ministère de la Santé publie en 1947 un livre intitulé *The Book of Wisdom for Eskimo*, destiné à inculquer aux Inuits de bonnes conduites sociales et morales, dans lequel il donne de nombreux conseils relatifs à l'hygiène, à la bonne conduite d'une famille et aux comportements que les Inuits doivent adopter envers les *Qallunaat*[19]. Il en profite pour encourager les Inuits à ne pas trop dépendre de la CBH, tout en leur assurant que le « roi » (*ataniq*) sera toujours présent pour les aider :

> The traders are working with the Police to help you and your family and the King has instructed them to issue goods only when it is necessary. He does not wish you to become lazy and expect to receive goods any time. You are to continue to work hard at hunting and trapping, teaching your children to be good hunters and workers.
>
> When the foxes are scarce and you are unable to obtain food, clothing and other things for your children, the King will pay the trader to give you these things for your children. You must work hard to get foxes and food for your family and the King will help you in time of scarcity. In this way Eskimo families will be prosperous, their children will be healthy and everyone will be happy.
>
> Every Eskimo should have a disc bearing his identification number. Do not lose your disc. You will need it to obtain the King's help. (Bureau of Northwest Territories and Yukon Affairs 1947 : 20)

Au début des années 1950, la politique fédérale est encore d'encourager les Inuits à vivre de la chasse et à continuer leur mode de vie semi-nomade – ce qui est aussi dans l'intérêt de la CBH. De ce fait, on note une certaine tension entre la volonté d'apporter de l'assistance aux Inuits et la peur de les rendre dépendants.

Les Inuits n'hésitent cependant pas à critiquer les agents de la CBH dès que ceux-ci ne les soutiennent pas comme ils le souhaitent. Siaja Anirniq Qalingo, originaire d'Ivujivik, témoigne d'un sentiment mitigé envers Nuvvusiaq, un agent *qallunaaq* de la CBH :

> During that period there wasn't any more oil in the whole village of Ivujivik. Nuvvusiaq had a whole barrel of oil which he distributed among the people. I heard people complaining about him frequently but that time I was very thankful to him. I think everyone in Ivujivik didn't think as badly of him as

19. L'ouvrage est publié en anglais et en inuktitut. Il faut rappeler que les Inuits n'étaient pas scolarisés à l'époque. Même si certains missionnaires donnaient des cours, les premières écoles de jour fédérales ont été ouvertes dans l'Arctique canadien en 1949.

> they had before. […] Nuvvusiaq wasn't such a bad manager after all. That's what I think when I think about these days. I was grateful to him. He didn't ignore the needs of the people. I didn't see it that way then but now I do these days. Most people didn't like him and complained how selfish he was. I was grateful to him and people were wrong to think of him as selfish. I frequently heard disapprovals of him when actually he brought food to the people. He even brought flour to the people of Ivujivik as I remember. Sacks of flour he gave probably weren't very big but at least he gave flour to those who needed it. He gave big portions of flour and other necessities for Inuit to share. Nuvvusiaq didn't neglect the people when they were in need of food[20].

Les gérants de la CBH étaient en effet parfois vivement critiqués lorsqu'ils ne partageaient pas leur surplus ou qu'ils ne faisaient pas crédit.

Les Inuits se souviennent aussi qu'ils ressentaient une certaine crainte envers les gérants. Josie Pamiortok Tullaugak explique à quel point il était impressionné par Peter Murdoch lorsque ce dernier était gérant au comptoir de la CBH à Puvirnituq :

> Quand venait le temps de s'approcher du gérant, M. Peter Murdoch, je me sentais tellement timide que je me mettais à suer et à trembler. M. Murdoch estimait la valeur de mes sculptures dans le bureau de sa résidence. (Tulugak et Murdoch 2007 : 25)

Que signifie cette crainte ? Peter Murdoch avait une bonne relation avec les Inuits de Puvirnituq et, ayant vécu longtemps avec eux, il avait pris l'habitude de ne pas leur donner d'ordres directs comme certains *Qallunaat* le faisaient. Le sentiment qu'exprime Josie Tullaugak ici est probablement plus proche de l'*ilira* (mélange de crainte et de respect). En fait, les Inuits entretenaient un rapport assez contradictoire avec ces *Qallunaat*. Ils les respectaient autant qu'ils les craignaient. Ils les critiquaient autant qu'ils en avaient besoin. De ce fait, ils avaient l'habitude de les écouter, de les suivre. Les gérants de la CBH possédaient un capital économique, matériel ainsi que des connaissances qui leur donnaient une position prépondérante dans la communauté. Leur capacité à aider les autres faisait d'eux des figures de pouvoir et les Inuits leur témoignaient du respect. Les termes de *boss* ou de *angajuqqaaq*[21] leur étaient communément associés. Peter Murdoch explique : « I guess it started as a joke. *Angajuqqaasuk* means "the one who tries to be a boss." It was usually a white person who was given that word. » (Peter Murdoch, Montréal, 26 juillet 2010) Mark Uqittuq Ammamatuak se souvient que c'est par ce terme *angajuqqaaq* que le gérant blanc était désigné :

20. ICA, Sarah Anirniq Qalingo, Oral History Project, Ivujivik (3 et 4 juillet 1985).
21. L'assistant du gérant du poste de traite était nommé *angajuqqaasuk* (littéralement, celui qui joue à l'*angajuqqaaq*).

> Autrefois, on pensait que les hommes blancs étaient différents de nous, peut-être à cause de la langue. C'était difficile de communiquer avec eux, même pour protester. On appelait les commerçants blancs « Patron » [*angajuqqaaq*], et bien des gens les traitaient comme tels. (Tulugak et Murdoch 2007 : 20)

Dorais rapporte que les Quaqtamiut avaient surnommé un commerçant indépendant, installé dans la région à la fin des années 1920, Isumataaluk, ce qui signifie « le grand chef » ou « celui qui est un grand penseur » (Dorais 2001b : 22). Le comportement des gérants n'était pas toujours apprécié. Ils étaient reconnus pour être très directifs. Les Inuits racontent souvent qu'ils n'aimaient pas la façon qu'ils avaient de donner des ordres et ils se sentaient souvent amoindris par leur comportement :

> People of my father age, when they were able to live on the land, they had only one store that was the HBC [Hudson Bay Company] and they were treated not as equal, for somebody less than equal. Sometimes they were forced to wait long hours in the cold porch before the manager shows up. Sometimes they decided that the price of furs was less than normal. They got to resent the *qallunaat* authority because of the way people of the HBC behave. (Aliva Tulugak, Puvirnituq, 8 avril 2010)

Ainsi, comme le dit Aliva Tulugak, c'est « l'autorité » du gérant de la CBH qui était difficilement acceptée par les Inuits, une autorité qui trouvait son origine dans le titre de gérant. Si cette autorité était comprise par les Inuits comme étant un fonctionnement appartenant à la société des *Qallunaat* et qu'elle semblait être respectée dans le contexte des relations commerciales, elle était cependant mal acceptée lorsqu'elle s'imposait dans d'autres domaines de la vie sociale, notamment la nourriture ou encore le matériel. Cette autorité était même considérée comme illégitime si tant est qu'elle était associée à une absence de soutien de la part des commerçants. L'absence d'aide renvoie en effet les Inuits à une position inférieure. Notons qu'Aliva Tulugak précise ici que les Inuits étaient obligés d'attendre plusieurs heures dans le porche glacial, un lieu intermédiaire entre l'intérieur et l'extérieur, entre la chaleur et le froid, un lieu par ailleurs associé aux orphelins et aux chiens.

LES MISSIONNAIRES CHRÉTIENS : SECOURIR OU RESPONSABILISER ?

La conversion ciblée des figures de pouvoir

Les premiers contacts entre les missionnaires et les Inuits remontent vraisemblablement au XVII^e^ siècle, alors que plusieurs jésuites accompagnèrent des expéditions dans la baie d'Hudson. Mais la « première tentative d'évangélisation planifiée » remonte à la fin du XVIII^e^ siècle, et elle est

organisée par les frères moraves, qui installent des missions sur les côtes du Labrador (Laugrand 2002a : 43-45). Il ne semble cependant pas que les moraves cherchaient à convertir en premier lieu les figures de pouvoir chez les Inuits[22], et encore moins les chamanes, qu'ils considéraient comme des adversaires plutôt que comme des partenaires potentiels dans leur travail d'évangélisation (Hiller 1988 : 78). Là où les moraves n'installent pas de missions, ils organisent des expéditions au cours du XIXe siècle[23]. Les frères Kohlmeister et Kmoch, lors de leur voyage sur les côtes de l'Ungava, font appel aux services de Jonathan, un interprète inuk qu'ils considèrent comme un homme influent parmi les siens, un chef. Ils le choisissent pour ses qualités de chrétien et parce qu'il possède un bateau (Kohlmeister et Kmoch 1814 : 4-5). Ils le sélectionnent donc plus en fonction de ses qualités personnelles et de sa richesse matérielle qu'en fonction de sa position dans le groupe.

Les missionnaires protestants de la Church Missionary Society (CMS)[24] se tournent progressivement vers la région de la baie d'Hudson au cours de la seconde moitié du XIXe siècle. Dès cette époque, ils développent des stratégies pour mener à bien l'évangélisation des Inuits en concentrant leurs efforts sur des conversions ciblées (Laugrand 2002a : 307), et notamment sur la conversion des figures de pouvoir locales. Le révérend Stewart, en séjour à Kuujjuaq au début du XXe siècle, consacre ses efforts à convertir « the well known and powerful chiefs », sachant que ces derniers continueront le travail de conversion auprès des leurs (cité par Laugrand 2002a : 92). Dans une lettre qu'il adresse en 1901 au secrétaire de la CMS, l'assistant du révérend Peck fait mention du rôle moteur de « leaders » dans la conversion des Inuits :

22. Dans les instructions qu'il rédigea en 1788, le révérend allemand August Gottlieb Spangenberg n'évoque à aucun moment l'importance de repérer la figure d'autorité des groupes à évangéliser, qui, dans de nombreux pays, sont encore soumis à l'esclavage (Spangenberg 1788). De plus, lorsque l'on examine les rapports annuels des missionnaires moraves en poste au Labrador au début du XIXe siècle, il apparaît que, s'ils se félicitent de la conversion de chefs, ce n'est pas tant par intérêt stratégique que par sentiment de gagner du terrain sur le paganisme (*Periodical accounts relating to the Missions of the Church of the United Brethren, established among the Heathen*. Londres, Breathren's Society for the Furtherance of the Gospel Among the Heathen. Voir la liste des volumes consultés en bibliographie.).

23. C'est notamment le cas au Nunavik : l'expédition de William Turner (1780), celle des frères Kohlmeister et Kmoch (1811) et celle de Mathias Warmow (1857-1858).

24. La CMS a été fondée en 1799 en Angleterre, principalement par un groupe d'évangélistes engagés activement dans l'abolition de l'esclavage, la réforme sociale en Angleterre et l'évangélisation du monde. Plusieurs de ses membres sont également engagés dans la gestion des affaires gouvernementales, et notamment dans celles de la Compagnie de la Baie d'Hudson (Peake 1989 : 7).

> A great spirit of Revival was beginning amongst the Eskimo. Unknown to Mr. Peck, meetings were held by the people and the question of following Christian teaching was discussed by the heathen leaders, visits were also paid to other bands of Eskimo for the same purpose. The outcome of these meetings was that they would favour Christianity and during the following months they came to the service and diligently [to] learn and also to follow… the teaching[25].

Si les anglicans s'efforcent de convertir en premier lieu les figures de pouvoir, c'est dans l'espoir que celles-ci reprennent la responsabilité de la diffusion et de l'enseignement des textes sacrés. Les chamanes, même s'ils sont parfois écartés, semblent jouer un rôle clé dans ces conversions, rejetant les esprits avec lesquels ils travaillaient et adoptant les nouvelles croyances (Laugrand 1997a : 457-462 ; Blaisel, Laugrand et Oosten 1999 : 402). Ce nouveau rôle spirituel vient ainsi renforcer la position de nombreuses personnes qui jouaient souvent déjà un rôle influent dans la communauté. Dorais note que, dans la région de Quaqtaq, les principaux camps avaient leurs propres prêcheurs, *tutsiatitsiji* (celui qui fait prier les autres), qui étaient souvent les aînés ou les personnes en tête des familles étendues. Ces derniers faisaient l'office du dimanche et jouaient le rôle de conseiller spirituel. En 1942-1943, les deux Inuits gestionnaires des comptoirs commerciaux de la région tenaient le rôle de prêcheur, combinant par là, d'après Dorais, un pouvoir religieux, économique et social (Dorais 2001b : 26). Larochelle observe de même pour Kangirsuk : le choix des représentants de la mission était fait en fonction de la position sociale des individus, mais cela ne leur garantissait pas d'être considérés comme des hommes influents en dehors de leur région. Le premier catéchiste connu à Kangirsuk est Tarqiapik, un Inuk appartenant à un groupe familial important. Il est nommé à cette fonction vers 1925 par Josua Ittuq, alors ministre anglican de Kuujjuaq. Tarqiapik avait pour mission de présider les rassemblements des fidèles pour le culte et de favoriser la prière collective des Inuits de passage au comptoir commercial. Mais Larochelle précise qu'au sein de son groupe familial, il était considéré comme un simple chasseur et trappeur. D'après lui, ces conversions cibles n'étaient ainsi pas très rentables[26].

---

25. Lettre de Bilby à Baring Gould, secrétaire de la Church Missionary Society, citée par Laugrand 2010 : 42.
26. Selon lui, les groupes inuits étaient flexibles en fonction des saisons et des événements familiaux, ce qui perturbait l'efficacité de la fonction de prêcheur. Ensuite, si une personne avait de l'influence sur sa propre famille, ce n'était pas forcément le cas ailleurs, sur d'autres groupes, même apparentés (Larochelle 1972 : 116). Enfin, si une personne était influente dans un domaine en particulier, elle ne l'était pas forcément ailleurs et voyait de ce fait son pouvoir limité.

De leur côté, les missionnaires catholiques privilégient, dans un premier temps, la conversion des figures de pouvoir locales et notamment des chamanes (Laugrand 2002a : 307-308), non pas dans l'espoir qu'elles reprennent en main le travail d'évangélisation, mais plutôt pour ses effets multiplicateurs (Laugrand 1997a : 461). Le père Lechat explique en effet qu'au XIX^e^ siècle, lors des premières tentatives d'évangélisation, la conversion des « chefs » est envisagée dans l'idée que ceux-ci seraient suivis par leur groupe. Le père Lechat reconnaît que celle du chamane était stratégique pour ses effets multiplicateurs, mais surtout parce que c'était le premier concurrent du missionnaire. Cette stratégie de convertir en premier lieu les « chefs » ne semble cependant pas avoir été conservée au cours du XX^e^ siècle. À cette époque, le travail premier du missionnaire qui arrivait dans un nouveau village était plutôt d'apprendre la langue et de s'intégrer au groupe (père Lechat, Ottawa, 1^er^ décembre 2012). Il n'en demeure pas moins que les figures de pouvoir constituent des interlocuteurs privilégiés. Avant la sédentarisation des Inuits à partir des années 1960, les missionnaires doivent entreprendre régulièrement des visites dans les camps avoisinants. Le père Lechat se souvient que, lorsqu'il était en mission à Kangiqsujuaq, il allait toujours dormir dans l'*illu* du « chef de clan », une pratique qui lui avait été recommandée par son prédécesseur. Ce dernier lui avait également mentionné l'identité de ces « chefs » et lui conseillait de s'adresser à eux en premier lieu :

> Le plus grand *illu*, c'est là qu'on allait. Ce n'était pas mon choix. On m'avait dit quand tu vas là-bas, tu vas chez Arngak. Ce n'est pas moi qui choisissais. Chez les Inuits, un bon chasseur, avec une bonne famille, c'était plus ou moins le chef. C'était le personnage important. [On me disait que] c'était bien d'aller là. Mais s'il y avait quatre ou cinq *illuit*, on les visitait pareil. Mais pour loger, il fallait coucher là. (père Lechat, Ottawa, 1^er^ décembre 2012)

Les missionnaires, qui cohabitaient avec les Inuits et qui s'efforçaient de comprendre leur culture, n'ignoraient pas que la notion de chef était étrangère à ce peuple, mais cela ne les empêchait pas d'avoir recours à cette catégorie, par commodité : « Ce n'était pas vraiment une politique de choisir le chef, mais c'était un peu comme ça qu'on faisait. » (père Lechat, Ottawa, 1^er^ décembre 2012)

Notons que le contrôle des activités spirituelles échappe parfois aux missionnaires et que des mouvements prophétiques voient le jour durant la première moitié du XX^e^ siècle (Blaisel, Laugrand et Oosten 1999 : 402-404). Ces mouvements regardés comme fanatiques par le gouvernement et les Églises mettent en scène des figures de pouvoir qui agissent au nom de Dieu ou de Jésus et entraînent dans leur sillage un petit groupe de personnes. Il s'agit souvent de chamanes ou d'*isumataq* qui renforcent leur

pouvoir en l'appuyant sur cette nouvelle pratique religieuse. Ils annoncent que la fin du monde est proche et que tout un chacun doit se départir de ses possessions. Lors de plusieurs parousies en effet, les Inuits durent détruire leurs biens matériels les plus précieux (moyens de locomotion, armes, vêtements), suivant l'idée qu'ils n'en auraient plus besoin dans le nouveau monde qui les attendait (Blaisel, Laugrand et Oosten 1999 : 405).

La formation d'une église indigène

Chez les frères moraves, la formation ciblée d'auxiliaires

Au XIX[e] siècle, les frères moraves, établis sur les côtes du Labrador, sont entourés de quelques familles inuites pendant une partie de l'année avec lesquelles ils entretiennent des relations de coopération. Parmi elles, ils choisissent des auxiliaires qu'ils nomment *helpers*, *native assistants* ou encore *chapel servants*[27]. Kleivan (1966 : 76) note que ces auxiliaires sont choisis parmi les personnes les plus influentes (« natural leaders », « first among equals ») des communautés que les moraves côtoient. Or il paraît important de nuancer un peu ces propos. Il semble qu'ils ne sont pas choisis selon leur titre ou leur position dans le groupe, mais pour leur caractère stable et leur bonne réputation de chasseur[28]. Nombreux sont les orphelins pris en charge par les missionnaires et qui se mettent à leur service, ce qu'illustre ce compte-rendu des frères moraves adressé au début des années 1860 à leurs confrères dans lequel ils tracent le portrait d'un de leurs servants du nom de Boaz :

> Boaz is undoubtedly the most influential man of his nation, whence he bears the title *Angajokavut*, our chief. He was born at Ungava-Bay, where some of his heathen relatives still live. He came to Okak as an orphan, with other Esquimaux, in the year 1812, and has raised himself by his talents and exertions to the position he now holds. He is fifty-six years of age, and a head taller than the rest of this people. He assists in holding meetings for the children, as does Frederick, the second assistant, also a converted heathen. Abraham and Boaz the less are the chapel-servants, faithful men, but not of much striking ability[29].

27. Kleivan 1966 : 75. Les missionnaires ne parlent pas de ces auxiliaires avant les années 1840. Le frère Schmidtman précise qu'il travaillait avec un assistant pour la traduction de textes sacrés en 1821, mais les moraves rapportent que le premier assistant national, nommé Renatus, est recruté en 1841 et rattaché à la mission de Hebron (*Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren, Established Among the Heathen,* 1839 : 315-316).
28. *Idem*, 1891 : 411 (cité par Kleivan 1966 : 75) et *Idem*, 1858-1861 : 90.
29. *Idem*, 1861-1863 : 270-271.

Les frères moraves avaient-ils réellement l'opportunité de sélectionner un auxiliaire ou était-ce l'auxiliaire lui-même qui choisissait de travailler pour les missionnaires ? Je n'ai pas trouvé plus de détails quant à la façon dont ces auxiliaires sont choisis au début du XIXe siècle[30]. Leur présence témoigne néanmoins d'un niveau d'organisation avancé des missions moraves, qui ne cessent de se développer au cours du siècle. Au départ, ces employés inuits n'ont que peu de responsabilités sacerdotales. Les missionnaires préfèrent garder pour eux le travail de conversion – par peur de distorsion du message – et éventuellement déléguer aux pères de famille la conversion des leurs (Hiller 1988 : 81).

L'auxiliaire[31] devient cependant une véritable institution à la fin du XIXe siècle. Nommés par les moraves du Labrador, ils assurent le maintien de l'ordre dans leur communauté. En 1903, il est décidé qu'ils fassent partie de l'office du conseil de village local. Ils deviennent alors les arbitres de conflits et sont responsables des activités de chasse et de pêche (Peacock 1964 : 453). À cette époque, ils sont sélectionnés tous les trois ans par les missionnaires et les membres du bureau de la congrégation (*congregational board*). Au départ choisis pour leurs qualités de chasseur, ils le sont ensuite pour leurs vertus chrétiennes, que ceux-ci soient riches ou pauvres (Fraser 1964 : 107-109). La position d'auxiliaire est alors considérée comme un honneur et les tâches à accomplir sont nombreuses[32].

Chez les anglicans, le développement stratégique d'une Native Church

L'idée de développer un clergé indigène est exprimée au milieu du XIXe siècle à Londres. Le révérend Henry Venn, secrétaire du Church Missionary Society Parent Committee, de 1841 à 1872, développe les bases d'une église indigène (*Native Church Policy*) qui guide les mission-

30. Ce détail est absent du document rédigé à l'intention des missionnaires *An Account of the Manner in which the Protestant Church of the Unitas Fratrum or Brethren, preach the Gospel, and Carry on their Missions Among the Heathen (1780-1788).* Consulté en ligne le 14 octobre 2011 : <http ://www.mun.ca/rels/morav/texts/spangacc/spangacc.html>.

31. Ils étaient nommés *kigvat* dans le dialecte du Labrador.

32. « […] disputes had to be settled and both parties reconciled ; the House of God must be kept neat and tidy ; wet sand must be exchanged for dry and sprinkled on the floorboards to save them from snowy boots ; stoves must be stoked ; paths needed to be cleared and the bell rung at meeting time. While women chapel servants worked among the mothers and children, the male Chapel servants were carefully trained to lead the singing meetings and other services of the church as well as to give counsel in time of difficulty. » (Fraser 1964 : 107-109).

naires de la CMS dans les différents pays où ils ont installé des missions. Le but de cette politique est alors de former un clergé local capable de s'autogérer. La formation de celui-ci devient la principale tâche des missionnaires (Stevenson 1988 : 112). Dans une instruction rédigée en 1851, Venn fait référence à une église autosuffisante capable de se gouverner elle-même (*self-supporting* et *self-governing*) (Shenk 1977 : 474-475). Ceci passe notamment par l'éducation religieuse. Peake évoque deux raisons principales à l'importance donnée à l'éducation : que les convertis soient en mesure de lire les écritures pour leur propre culture spirituelle, et que certains d'entre eux soient entraînés comme catéchistes ou missionnaires (Peake 1989 : 52). Dans les mémoires du révérend Venn, on trouve peu de détails quant à la façon de sélectionner les catéchistes parmi les populations autochtones. Le critère le plus important est le sérieux de l'engagement spirituel du catéchiste (Knight 1880 : 306). Dans ce cadre, le missionnaire n'a plus la responsabilité de diriger les affaires locales, mais il doit simplement exercer son influence en guidant les catéchistes autochtones (Knight 1880 : 287).

L'évangélisation des Inuits et la constitution d'un clergé inuit ne sont pas jugées primordiales avant les années 1840. C'est en fait dans le contexte de rivalités avec les autres confessions religieuses (les catholiques commencent à s'intéresser à la terre de Rupert[33] à la fin des années 1830) qu'il devient tout d'un coup urgent de former un clergé indigène. Dans une lettre qu'il adresse à David Anderson, premier évêque de la terre de Rupert (1849), Venn insiste sur l'importance de former des catéchistes autochtones : « The great want of the mission is an institution for training natives ministers[34]. » Cette idée est relayée sur le terrain par les missionnaires, comme le révérend Peck qui s'interroge, dans les lignes suivantes, écrites en 1897, sur la nécessité de former des catéchistes :

> How are we to provide such isolated people ? With a Christian ministry, or even Christian teachers ? Must we not look there to the native agency ? and if the missions at Cumberland Sound and in other places could be carried on with the view of raising up, through the Holy Spirit power, native teachers, this problem would in a great measure, be solved[35].

33. La terre de Rupert correspond au bassin hydrographique de la baie d'Hudson. Elle est allouée en 1670 à la Compagnie de la Baie d'Hudson, qui administre cette région jusqu'à ce qu'elle soit acquise par le gouvernement canadien en 1870.
34. « Lettre du révérend Henry Venn à l'évêque David Anderson », datée du 8 mars 1849 (cité par Peake 1989 : 45).
35. « Letter from E. J. Peck to Mr. Baring-Gould », date du 12 mars 1897, cité par Laugrand (2002a : 307).

L'évêque Anderson ouvre alors le collège Saint John, institution qui ne devient finalement pas vraiment un lieu de formation de catéchistes indigènes, tout comme le Red River Academy avant lui. Localement, les missionnaires veulent garder le pouvoir de s'organiser eux-mêmes et, malgré les recommandations de Venn, rien ne change véritablement. Dans les années qui suivent, de nombreux missionnaires de la CMS organisent des séjours dans différents postes de la CBH situés dans la baie d'Hudson et la baie d'Ungava. Ils entreprennent des expéditions à la rencontre d'Inuits dans le but de les évangéliser. L'habitude, à l'époque, est alors de former des jeunes pour en faire de bons interprètes, et éventuellement de futurs catéchistes (Trudel 1990 : 27)[36].

Étant donné que les anglicans installent peu de missions au Nunavik, ils appuient leur travail de conversion, ou du moins de contrôle de leurs ouailles, sur la formation de catéchistes (*tutsiatitsiji*, celui qui fait prier). Plusieurs Inuits semblent avoir assisté le révérend Peck lors de son séjour sur la côte est de la baie d'Hudson (1876 à 1884). L'un de ses interprètes, Moses Melucto, est responsable de l'enseignement des Saintes Écritures à Little Whale River et travaille à l'évangélisation des autres Inuits qui visitent le poste de traite (Laugrand 1997a : 194). Inuppaq, un Inuk originaire de la région d'Inukjuak, aurait également été formé par le révérend Peck. Ce dernier aurait résidé dans sa famille à Little Whale River, et Peck aurait décidé de le former et de l'emmener lors de ses expéditions sur la côte est de la baie d'Hudson (Koperqualuk 2011 : 49-50). Matthew Oupolak est baptisé au début du siècle et envoyé à Saint John's pour parfaire son éducation. Il devient lui aussi l'un des premiers catéchistes du Nunavik (Laugrand 2002a : 93). Au final, le révérend Peck forme plusieurs catéchistes qui constituent un relais efficace dans son travail d'évangélisation. Ses écrits ne cessent de mentionner l'importance de ces « intermédiaires-prosélytes » dans la conversion rapide des Inuits de la région au christianisme (Laugrand 1997a : 202). Le révérend Stewart, en mission dans la baie d'Ungava entre 1899 et 1930, forme également de nombreux catéchistes et, lors de ses absences, il demande aux personnes déjà converties de poursuivre son travail (Laugrand 2002a : 93).

Chaque camp avait par la suite son catéchiste, la plupart du temps l'homme le plus âgé du groupe. Celui-ci assurait au moins le service du dimanche et la lecture de la Bible (Koperqualuk 2011 : 51). D'après Aisa Qupirrualuk, qui a été lui-même prêcheur durant la seconde moitié du

36. D'après Jenness, durant les trente premières années du XX^e^ siècle, les missionnaires ont tendance à inviter les jeunes orphelins à venir étudier dans leurs écoles pour en faire des intermédiaires (Jenness 1964 : 67).

XX^e siècle, c'était là le travail des personnes d'un certain âge (Koperqualuk 2011 : 52). Par la suite, lors de la sédentarisation des Nunavimmiut, alors que de nombreux groupes étaient réunis dans un même village, plusieurs catéchistes durent cohabiter dans un même lieu. On sait cependant peu de choses sur la façon dont s'est recomposé le pouvoir au niveau local à ce moment-là. L'évêque Andrew Atagotaaluk explique qu'avant la sédentarisation des Inuits, la religion était une affaire de famille et que le regroupement dans un même village engendrait quelques confusions (Andrew Atagotaaluk, Inukjuak, 20 février 2013)[37].

Chez les missionnaires catholiques oblats, le travail d'évangélisation ne passe pas par la formation de laïcs. Selon eux, il s'agit en effet d'un travail trop délicat pour le confier aux Inuits, qui ne sont pas prêts à endosser une telle responsabilité. Il faut attendre la fin des années 1960 pour que les missionnaires oblats fassent le constat de l'échec de leur entreprise d'évangélisation et qu'ils s'interrogent sur la nécessité de former une église indigène. Même s'ils ont parfois eu recours à des catéchistes, les missionnaires catholiques faisaient appel à des catéchistes bénévoles qui étaient sélectionnés sur la base de leur conviction religieuse. Ces catéchistes n'avaient cependant pas forcément d'influence sur les autres Inuits :

> D'ailleurs nous n'avons pas eu grand succès avec ces catéchistes. Je pense à André Akéraok (1927) et à Jimmy One-Eye Ubvaut qui, malgré leurs excellentes dispositions intérieures, étaient des hommes sans aucune espèce d'ascendance sur les Esquimaux. Étant mauvais chasseurs et vivant plus ou moins aux crochets du camp, ils étaient considérés comme des hommes de rien. (Fafard 1967a : 25)

Ces catéchistes n'étaient pas rémunérés, contrairement à ce que faisaient les anglicans, et la fonction n'avait que peu d'attraits pour les Inuits.

La mission : « une bonne cabane et un bon père dedans »

Dès le début de la création de missions chrétiennes, les Inuits ont pris l'habitude de fournir de l'aide aux missionnaires, notamment une aide alimentaire et matérielle (Rasing 1994 : 101 ; Laugrand 1997a : 428). Peck décrit comment les Inuits ont pu l'aider à son arrivée dans leur région :

> Quite a number of our Eskimo friends gave willing and valuable help. The ladies in particular, some of them with their little babies in their hoods, carried up the various articles as they were landed from the ship. Some of the

37. Il s'agit là d'une idée que partage également Jacob Jaypoody (Clyde River, Nunavut), qui explique que, lorsque les Inuits se sont regroupés en villages, ils ne savaient plus qui suivre (Jacob Jaypoody, présentation faite au Congrès des études inuites, Washington, 26 octobre 2012).

> men also helped to fill in with stones and turf the inside space between the foundation logs. (Peck 1909, pas de numéro de page)

De leur côté, les Inuits semblent avoir vu l'arrivée des missionnaires comme l'occasion de nouer des liens de coopération fructueux avec des personnes pourvues de beaucoup de richesses. Les missionnaires apparaissent d'ailleurs aux yeux des Inuits comme des personnes ayant la capacité de leur fournir une aide importante[38]. L'aide fournie par les missionnaires est tout à la fois alimentaire, matérielle et immatérielle. Dans leur biographie, les pères Dion (Haché 2009) et Steinmann (1977), qui ont œuvré au Nunavik, mettent en évidence la polyvalence de leurs fonctions[39]. Le père Steinmann se souvient :

> S'il fallait parler de tous les métiers que nous avons exercés chez les Inuits, on n'en finirait plus. Nous étions dentistes, médecins, chirurgiens, gynécologues, psychiatres, menuisiers, électriciens, chasseurs, pêcheurs, navigateurs, professeurs… C'était beaucoup ! (Steinmann 1977 : 154)

À Ivujivik, par exemple, en plus d'apporter un soutien matériel, alimentaire et médical[40], le père Mascaret faisait l'école[41]. Les enseignements étaient divers : religion, anglais, lecture, mathématiques. Il donnait aussi des cours sur le fonctionnement des moteurs de bateau, sur le maniement des fusils, etc. Les missionnaires étaient également reconnus pour leur savoir religieux. Ils étaient considérés par les Inuits comme des intercesseurs efficaces avec le monde des esprits :

> Le missionnaire était bien vu surtout s'il partageait leur vie de misère, dans la maison de neige, lorsqu'il apportait toute sorte de bonnes choses qui flattaient leur palais… Si le père faisait une prière en commun à l'intention de faire une chasse fructueuse et, si leurs vœux étaient comblés, c'était un retour triomphal qui enthousiasmait tous les chasseurs considérant le prêtre comme un thaumaturge. (Fafard 1967b : 157)

Dans les années 1930 et 1940, alors que le commerce de la fourrure de renard s'effondre, les conditions de vie des Inuits, désormais habitués à commercer avec la CBH, deviennent difficiles. Ils cherchent alors l'assistance de la CBH et des missionnaires, et notamment des missionnaires

38. Frédéric Laugrand, dans sa thèse sur la conversion des Inuits au christianisme, développe bien cet aspect (Laugrand 1997a : 443 et suivantes).
39. Voir également le témoignage qu'en fait Taamusi Qumaq, qui se souvient de toute l'aide apportée par le père Steinmann (2010 : 83-84).
40. Les missionnaires reçoivent tous les ans du matériel médical par le navire du gouvernement canadien (Graburn 1969a : 142).
41. En 1953, il fait déjà la classe à une trentaine de jeunes Inuits (Archives Deschâtelets, « Lettre du père Mascaret aux autorités », 20 février 1953).

catholiques[42]. À Ivujivik, les missionnaires catholiques avaient l'habitude de prêter le bateau de la mission aux Inuits pour que ceux-ci partent chasser des mammifères marins et ainsi rapporter de la nourriture pour eux et pour leurs chiens et des réserves d'huile (graisse animale) pour éclairer et chauffer leurs iglous. La mission fournissait également l'essence, les munitions et les appâts[43]. Les missionnaires se faisaient les intermédiaires avec la CBH ou le gouvernement pour aider les Inuits à obtenir de l'équipement. En 1946, le père Mascaret, missionnaire à Ivujivik depuis la fondation de la mission en 1938 jusqu'en 1956, écrit au caporal de la Gendarmerie royale du Canada, représentant légal du gouvernement fédéral au nord du Québec, qu'un groupe de familles a besoin de façon très urgente d'un moteur pour leur bateau. Le père est en fait sollicité par le « boss of the camp » depuis un certain temps pour l'obtention d'un moteur, ce qui a mené à de vives discussions. Les Inuits ont en effet l'habitude de se faire octroyer du crédit par les missionnaires, et cette fois le père Mascaret refuse. On imagine très bien que les Inuits virent d'un très mauvais œil ce refus. D'ailleurs, ils exprimèrent fortement leur colère et reprochèrent au père d'être injuste, puisque les Inuits de Salluit, le village voisin, avaient, eux, tout ce dont ils avaient besoin[44]. Un an après, la situation n'était toujours pas réglée et le père Mascaret perdit patience. Il écrivit une lettre cinglante au gérant de la CBH du poste de Wolstenholme, dans laquelle il expliqua qu'il avait prêté le bateau de la mission aux Inuits pour que ceux-ci aillent trapper le renard plus loin afin qu'ils aient de quoi vendre des fourrures à la CBH. Or la CBH continue de leur refuser des prêts :

> If they are not really starving now it is only because they were helped by the Mission. If they get a few fish or now all the furs you will get, they are not plentiful I admit, but that is due to the scarcity of foxes, they get them because they are given grub by the Mission, you can be sure of that. One more thing you have to thank the Mission for, Wally, is the fact that if the stock you have at Wolstenholme is still intact, I presume it is only because it was possible for the natives to trade at the mission[45].

Au-delà de son aspect civilisationnel, le paternalisme des missionnaires envers les Inuits a des visées bien pratiques : s'intégrer à la population. Aider les Inuits permet en effet aux missionnaires de s'intégrer peu à peu

42. Les Anglicans qui avaient privilégié le développement d'un clergé indigène n'avaient plus besoin de maintenir du personnel euro-canadien dans l'Arctique.
43. Archives Deschatelêts, « Lettre du révérend père Mascaret au caporal », (8 décembre 1947).
44. *Ibidem*.
45. Archives Deschatelêts, « Lettre du père Mascaret à Wally », (8 janvier 1948). Wally est un agent de la CBH en poste au comptoir de Wolstenholme.

dans leur réseau familial[46]. D'ailleurs, les missionnaires se font appeler *ataatak* (père) :

> Les esquimaux nous appellent « Ataatak » (Père), et nous le sommes en réalité. Mais pour eux, que signifie ce vocable si riche de sens ? Le sens, n'en serait-il pas restreint à ce paternalisme qui s'exerce autour des biens matériels de ce monde pour soulager leur vie de misère ? (Fafard 1967b : 156-157)

À Ivujivik, on se souvient encore entendre dire que de nombreux habitants de la région fuirent le campement de la baie d'Ivujivik en voyant arriver les catholiques en 1938[47], et c'est grâce aux relations de coopération qui se développèrent que les missionnaires et les Ivujivimmiut se fréquentèrent progressivement. Uniurtitak Ainalik se souvient que son frère aîné, Josie, travaillait pour la mission catholique dans les années 1950. Il raconte que celui-ci aidait les missionnaires et leur montrait comment survivre dans le Nord : il partait avec eux pour chasser, il leur construisait des abris, il leur rapportait du gibier. À l'inverse, Josie apprit grâce à eux des techniques telles que la charpenterie. Uniurtitak Ainalik dit que c'est par l'entremise de ces relations de coopération que les Ivujivimmiut commencèrent à ne plus avoir peur d'eux (Uniurtitak Ainalik, Ivujivik, 18 août 2009). Le père Mascaret détaille bien les différents services rendus par la mission :

> Voyez-vous Monseigneur, il est à Ivuyivik une scène quotidienne qui vous expliquera quelque peu la situation. Chaque jour plusieurs Esquimaux viennent visiter. Un viendra demander un peu de thé ou de farine, un autre viendra faire soigner un bobo ou un mal plus grave, ces jours-ci, le père Mascaret a soigné surtout des petits enfants souffrant d'eczéma et de furoncles – un troisième simplement pour se chauffer. Dans la soirée il y en a toujours au moins de dix à vingt qui viennent s'amuser, jouer aux cartes ou aux échecs chinois[48].

Accorder de l'assistance aux nécessiteux se révèle ainsi une véritable stratégie missionnaire pour s'assurer de bonnes relations avec les Inuits. C'est du moins ce qui ressort des propos du père Mascaret, en 1946, alors qu'il revient à Ivujivik après un séjour dans un autre village :

---

46. D'ailleurs, les noms que les Inuits attribuèrent à certains missionnaires étaient à ce sujet très parlants : le père Turquetil se faisait appeler *Ataatastiaraaluk* (mon très grand-père), le révérend Greenshield était *Ilatauqauq* (le dernier parent), etc. (Laugrand 1997a : 432).
47. Cette fuite devant l'arrivée des catholiques était liée au fait que les Inuits, déjà convertis au protestantisme, s'étaient fait dire que ces nouveaux missionnaires étaient mauvais et qu'ils étaient des disciples de Satan.
48. Archives Deschâtelets, « Lettre du père Mascaret à Monseigneur » (22 septembre 1946).

> Quand je suis revenu de Wakeham [Kangiqsujuaq], il n'y avait plus d'Eskimos qui venaient à la mission et cela pendant trois semaines, sauf ceux qui travaillent à la mission. Il paraît que le ministre [anglican] leur a dit qu'ils ne devaient avoir rien à faire à la mission ou c'est du moins ce que les Eskimos ont compris. Puis petit à petit, les Eskimos sont revenus, mais de nouveau nous avons eu un couple de ministres sur le *Nascopie* et bien qu'ils aient été moins brutaux, ils ont laissé leur empreinte sur nos pauvres Eskimos. Plus personne le dimanche aux offices. Il va falloir attendre quelques semaines encore, surtout la période où les Eskimos seront malades et viendront se faire soigner à la mission, ce qui leur permettra de les soigner spirituellement aussi. Je ne suis pas découragé Monseigneur et bien Cher Père, loin de là, nous les aurons[49].

La relation d'assistance, qu'elle soit matérielle, alimentaire ou tout autre, est l'objet d'une négociation. Autant les missionnaires usent de cette stratégie pour attirer à eux les Inuits, autant les Inuits cherchent à en tirer profit :

> Certains Esquimaux ne voulaient pas travailler ce matin à tirer le *Saint-Louis* à terre parce qu'ils n'avaient pas eu le « thé » du soir. Le P. Mascaret refuse de leur donner le thé avant le travail et vers midi, le *Saint-Louis* était tiré à terre sans que le P. Mascaret ou le P. de Harveng n'aient eu à dire un mot de plus ou donné quelque aide ou conseil ou commandement de plus[50].

On peut alors se demander si le missionnaire, du fait de sa position de pourvoyeur, n'était pas considéré comme une personne importante crainte et respectée. Uniurtitak Ainalik, un aîné d'Ivujivik, se souvient qu'il aimait bien Kajuapik (le père Mascaret) car celui-ci était gentil, mais il n'en avait pas peur. Il se souvient qu'il lui arrivait de s'opposer à ce dernier et raconte qu'un jour il a poussé le père ; une bagarre entre le jeune homme et le missionnaire s'en est suivie. Un comportement qu'il n'aurait jamais eu avec son propre père, qu'il respectait (Uniurtitak Ainalik, Ivujivik, 18 août 2009).

L'importance de l'aide apportée par les missionnaires a sûrement encouragé les Inuits à s'installer auprès des missions et parfois à embrasser le christianisme, à s'attacher, en d'autres termes, à d'autres personnes riches d'un capital matériel et immatériel. Les premières personnes à manifester de l'intérêt envers les enseignements de Peck sont des femmes et des malades (Laugrand et Oosten 2010 : 38). Les missionnaires ne sont pas dupes, et certains, comme le père Fafard, reconnaissent que des conversions ont été occasionnées par le fait que les Inuits cherchaient du soutien :

49. Archives Deschâtelets, Lettre du père Mascaret à son supérieur, 1945.
50. Archives Deschâtelets, « Codex historicus – Ivujivik, 1946-1951 » (5 novembre 1946).

> Dans les circonstances où nous exercions ce paternalisme, pouvions-nous bien discerner les vrais motifs pour lesquels tel ou tel catéchumène s'engageait à signer les promesses de son baptême ? Parfois l'évidence de motifs purement naturels sautait aux yeux. Comme par exemple : ce père de famille qui arrive au printemps avec trois chiens amaigris (une épidémie de rage avait terrassé les autres) et demande incessamment le baptême pour lui et toute sa famille… Raisons : tout l'hiver, pas de gibier au flot, pas de caribous pour faire des habits, les enfants ont eu le rhume tout l'hiver, et lui est tenaillé par un vilain mal de dos… Parfois, aveu était fait de motifs surnaturels ; mais jusqu'à quel point l'intéressé en était-il pénétré et convaincu. Dans ces cas, nous prenions une décision après avoir prié et réfléchi. Mais, Dieu seul connaît « *abscondita cordis* »… (Fafard 1967b : 157-158)

Laugrand montre par ailleurs que ce qui transparaît dans la réappropriation des cultes chrétiens par les Inuits, c'est la relation d'échange et d'alliance que les chamanes entretenaient avec les esprits. Les grandes périodes de conversion au christianisme interviennent au moment où les Inuits prennent conscience de l'efficacité de l'alliance que les missionnaires entretiennent avec le monde des esprits (Laugrand 2002a : 430). Mais l'idée d'un lien causal entre l'aide apportée par les missionnaires et la décision des Inuits de se convertir est à relativiser (Laugrand 1997a : 441-446). C'est ce que note le père Mascaret à Ivujivik, pour qui la coopération entre les missionnaires et les Inuits ne constitue en aucun cas un gage de leur conversion au catholicisme :

> À les voir jouer et s'amuser, à les entendre rire et causer avec nous, on ne se doute pas qu'à neuf heures du soir, quand nous ouvrons la porte de notre petite chapelle pour la prière du soir, c'est chaque soir une panique générale. Tous se précipitent en vitesse vers la porte et c'est merveille de voir comment tant de personnes peuvent s'échapper si rapidement par une porte. Il ne reste que Thérèse, notre seule chrétienne et son petit Paul de deux ans, tous les deux baptisés à Wakeham Bay [Kangiqsujuaq] le 15 août dernier – et Jaani, le mari de Thérèse. Jaani n'est pas baptisé, il a été catéchumène à Wakeham Bay[51].

Les missionnaires catholiques regrettent fortement que les Inuits soient plus attirés par l'assistance qu'ils leur fournissent que par la volonté de se convertir, comme en témoigne assez amèrement le père Trinel :

> […] le Père, que l'on considère plus ou moins comme un père Noël, grand distributeur de médicaments, nourriture, vêtements, bonbons, cadeaux, services de tout genre. Et allez-y, c'est toujours gratuit. S'il faut payer ses

51. Archives Deschâtelets, « Lettre du père Mascaret à Monseigneur » (22 septembre 1946).

> services, gare à lui. Oui, je trouve, hélas, que la mission c'est cela aux yeux de nos indigènes : une bonne cabane et un bon Père dedans. (Trinel 1967 : 124)

Le paternalisme est d'ailleurs le sujet d'un vif débat chez les oblats à la fin des années 1960. Les missionnaires ont bien conscience que le soutien qu'ils apportent quotidiennement peut engendrer une dépendance de ces derniers[52]. Honigmann, ayant séjourné à Kuujjuarapik au début des années 1950, note que les missionnaires étaient hésitants à fournir trop rapidement assistance aux Inuits, de peur d'encourager la mendicité. Il s'agissait là d'une réaction très peu appréciée par les Inuits, qui y voyaient une contradiction flagrante avec la charité chrétienne qu'on leur enseignait : « They insist on their right to assistance by quoting the Bible, and express real or assumed mystification at the un-Christian behavior of the whites. » (Honigmann 1951 : 7).

LES GOUVERNEMENTS : L'ANGOISSE DU PATERNALISME

Alors qu'il avait été délaissé auparavant par le gouvernement canadien, l'Arctique devient le centre de toutes les attentions au milieu du XX^e^ siècle. L'historien Keith Crowe souligne trois éléments majeurs permettant d'expliquer ce revirement de situation : le besoin du Canada d'affirmer devant la communauté internationale, et surtout les États-Unis, sa souveraineté sur ses territoires arctiques ; l'exploration et la découverte de ressources minérales dans cette région ; et le devoir de soutenir les populations autochtones qui vivaient à cette époque dans des conditions extrêmement difficiles (Crowe 1991 : 153).

De leur côté, les provinces canadiennes, à la recherche de débouchés économiques, engagent des négociations avec le gouvernement fédéral pour étendre leurs frontières nordiques, et ainsi profiter des ressources naturelles qui sont découvertes dans la région arctique. Le gouvernement du Québec parvient à étendre son territoire jusqu'à la baie d'Ungava en 1912, une façon pour la province d'enrayer également l'exode de travailleurs francophones dans les autres régions du Canada. Cela n'empêche cependant pas le gouvernement du Québec et le gouvernement fédéral de se

52. Le risque de dépendance des Inuit envers les missionnaires est observé dès le XVIII^e^ siècle, dans le contexte de l'évangélisation des Inuits du Labrador par les frères moraves. Au grand désespoir des missionnaires, l'attrait des Inuits autour des missions chrétiennes ne correspond pas à l'appel du sacré, mais plutôt à celui des biens et des services nombreux fournis par ceux-ci. Ils tentèrent de gérer cet aspect d'une façon rationnelle. Ils ouvrirent des comptoirs commerciaux et des ateliers, mais refusèrent de distribuer de la nourriture, ce qui leur valut de nombreuses critiques (Hiller 1988 : 84-85).

rejeter pour un temps la responsabilité de la tutelle des Inuits du Québec (et surtout le poids financier que cela implique). Durant toute cette première moitié du XXe siècle, les commerçants, les missionnaires et les policiers sont les seuls *Qallunaat* présents de façon continue dans l'Arctique canadien. En 1942, le directeur des Territoires du Nord-Ouest souligne cet aspect :

> […] the general welfare and training of the natives are left in the hands of the Anglican and Roman Catholic missionaries, whose schools and hospitals are subsidized. […] Officials see them [the natives] only on fleeting trips into the North, and for information about them depend on the medical officers, Mounted Police, missionaries, and traders[53].

Les policiers (*puliisiit*)[54] : entre crainte et entraide

C'est à partir de la fin du XIXe siècle que le gouvernement canadien crée ses premiers postes de police dans l'Arctique canadien. La Northwest Mounted Police[55] est créée en 1873 pour maintenir l'ordre et assurer la souveraineté canadienne dans les Territoires du Nord-Ouest. Quelques détachements de policiers sont ensuite stationnés dans l'Arctique au début du XXe siècle : des postes sont ouverts en 1903 à Fort McMurray, à Herschel Island dans l'Arctique de l'Ouest et à Fullerton Harbour dans l'Arctique de l'Est. L'objectif est alors de contrôler la présence des Américains qui chassent la baleine dans les eaux arctiques (Grant 2002 : 26). Toujours dans le but de faire régner l'ordre et d'affirmer sa souveraineté sur ses terres arctiques, notamment face à la présence danoise et américaine, le gouvernement du Canada décide d'ouvrir de nouveaux postes à partir de 1919[56]. Il faut cependant attendre 1935 pour qu'un premier détachement de la Gendarmerie royale du Canada (GRC), composé de deux officiers, soit envoyé au Nunavik et localisé à Inukjuak[57] (Willmott 1961 : 3). Un deuxième détachement est placé en 1943 à Kuujjuaq (Brochu 1962 : 146). Ces deux postes se partagent le territoire : celui d'Inukjuak est responsable de toute la côte est de la baie d'Hudson jusqu'au cap Wolstenholme (au

53. R. Finnie, 1942, *Canada moves North*. Toronto : 73-74 (cité par Jenness 1964 : 65).
54. Le policier se dit *puliisi* en inuktitut. Honigmann note qu'à Kuujjuarapik, en 1962, les Inuits emploient le terme *ikatu'ivuq* (*irqatuijuq* : il juge quelqu'un) pour qualifier le policier.
55. Elle prit le nom de Royal Northwest Mounted Police en 1903, puis celui de Royal Canadian Mounted Police (RCMP) ou Gendarmerie royale du Canada (GRC) en 1920.
56. À Pangnirtung en 1923, sur l'île Devon en 1924 et sur l'île d'Ellesmere l'année suivante, à Lake Harbour en 1927 (Jenness 1964 : 29-30 ; Grant 2002 : 96).
57. Il est fermé durant la Seconde Guerre mondiale et réouvert en 1945.

nord d'Ivujivik), et celui de Kuujjuaq est responsable de la baie d'Ungava en remontant vers le nord-ouest jusqu'à Salluit. Tous les ans, les membres de ces détachements entreprennent la visite des différents villages afin de maintenir l'ordre (Roy 1971 : 434)[58]. Cette configuration semble effective jusqu'à l'arrivée de la Sûreté du Québec (SQ) en 1960[59]. La prise en main de cette région de l'Arctique par le gouvernement québécois passe en effet en tout premier lieu par le remplacement de la police fédérale par le corps de police provincial. Des officiers de la SQ sont envoyés en 1960 à Kuujjuarapik et en 1961 à Kuujjuaq. Plus tard, des postes de police sont construits dans les différents villages et des constables inuits sont désignés pour y travailler sous la tutelle des officiers de la SQ basés à Kuujjuaq et à Kuujjuarapik (Simon, Puvirnituq, 2 septembre 2009)[60].

La fonction des policiers dans l'Arctique est d'assurer la souveraineté du Canada sur ces régions et de contrôler les allées et venues des étrangers dans les eaux arctiques, notamment de surveiller les activités des chasseurs de baleine et des commerçants étrangers. Dès les années 1920, les policiers doivent cependant assurer le maintien de l'ordre auprès des Inuits et administrer la justice[61]. Plus tard, avec la multiplication des détachements dans l'Arctique, les policiers voient leurs fonctions se diversifier. Ils doivent patrouiller dans les régions qui entourent les postes où ils sont installés et arrêter les contrevenants, faire appliquer la réglementation relative à la chasse, recueillir des informations concernant les conditions de vie des Inuits, assurer le recensement de la population et la livraison du courrier, secourir les disparus et les malades (Rasing 1994 : 95). Ils sont, comme le précise Jenness, les petites mains du gouvernement canadien (Jenness 1964 : 21). Ils deviennent par la suite les distributeurs des allocations familiales jusqu'à ce que des agents gouvernementaux soient postés dans presque chaque village de l'Arctique et deviennent responsables de cette mission.

58. Je ne sais pas si la GRC a employé des constables inuits au Nunavik. En tout cas, elle l'a fait au Nunavut à partir de 1973 (Rasing 1994 : 234).
59. Il semble toutefois que la GRC est présente à Kuujjuarapik durant un certain temps, mais je n'ai pas pu trouver la date de son arrivée en ces lieux. En 1951, elle n'y est toujours pas (Cantley 1950 : 50) mais, en 1962, Brochu évoque sa présence (Brochu 1962 : 154). Honigmann, quant à lui, écrit qu'elle n'y a pas de poste, mais y fait des visites régulières (Honigmann 1962 : 25).
60. Les baraques construites étaient composées de deux pièces dont une cellule et un lieu de vie pour le constable. Elles ont été récupérées en 1995 par la force de police Kativik, qui prit alors la direction des services de police au Nunavik.
61. En 1921, un premier agent de police, le sergent Joy, est envoyé à Pond Inlet pour mener une enquête sur le meurtre d'un commerçant de fourrures.

La façon dont les agents de police sont perçus par les Inuits est ambivalente du fait de la diversité des tâches que ceux-ci ont à effectuer. Faire appliquer la justice ou la réglementation relative à la chasse, par exemple, est perçu négativement par les Inuits. Les arrestations et les condamnations de certains Inuits sont également pendant longtemps très mal comprises[62]. L'image des policiers est noircie lorsque, en 1928, est placardée dans tous les postes de police disséminés dans l'Arctique une affiche stipulant que, si un Inuk tue un autre homme, la police viendra arrêter et tuer ce meurtrier. Ces mots sont pris au pied de la lettre par les Inuits, qui connaissent encore à l'époque la pratique de la vengeance. Comme le mentionne Cancel, la figure du policier est associée, dans cette affiche, à la base verbale *tuqu-* qui signifie « tuer » (Cancel 2011 : 98-99). Certains officiers de la RCMP en poste dans l'Arctique se plaignent du mauvais rôle qui leur est attribué par cette affiche qui est finalement retirée quatre ans plus tard (Grant 2002 : 225). Lorsqu'au cours des années 1960, les gouvernements du Québec et du Canada ordonnent l'abattage des chiens errants dans les nouveaux villages de l'Arctique pour contrôler leur population et ainsi limiter les accidents et la propagation de certaines maladies[63], les policiers, et dans une moindre mesure les agents gouvernementaux, se retrouvent dans l'obligation de mettre en œuvre cette réglementation très mal vue par les autochtones. Les Nunavimmiut ne comprennent pas les raisons de l'abattage de leurs chiens auxquels ils sont très attachés, et dont ils ont besoin pour se déplacer sur le territoire. Les Inuits ont alors très peur des policiers et le terme *pulisialuk* est employé pour les qualifier (le suffixe *-aluk* utilisé avec la base lexicale *pulisi* suggère l'idée de grand, de méchant, de quelque chose qui peut être effrayant). Jimmy Innaarulik, un Inuk originaire du village d'Ivujivik, se souvient qu'au début des années 1950, les enfants de son âge croyaient que, s'ils touchaient la ligne jaune longeant la couture verticale de la jambe du pantalon des policiers de la GRC, ils seraient mis à mort[64]. La crainte envers les policiers est telle qu'il est difficile pour les Inuits d'imaginer leur refuser quoi que ce soit, comme pour toute figure de

62. Grant explique par exemple que la condamnation de Nuqallaq en 1923 pour le meurtre de Robert Janes, un commerçant qui avait perdu la raison, engendra de nombreuses frustrations et incompréhensions de la part des Inuits. Durant les années qui suivirent, la peur de la police était vivace à Pond Inlet, et les officiers qui arrivèrent pour prendre la relève les années suivantes durent redoubler d'efforts pour améliorer les relations avec les Inuits (Grant 2002 : 224).

63. La sédentarisation des Inuits a en effet engendré le regroupement dans un même lieu de très nombreux chiens. Les personnes qui séjournaient dans les villages du Nunavik à cette époque se souviennent qu'il y avait alors presque autant de chiens que d'Inuits, sinon plus.

64. Louis-Jacques Dorais, rapport de prélecture de ma thèse, juillet 2013.

pouvoir[65]. John Amagoalik, commissaire du Nunavut qui a grandi dans les environs d'Inukjuak, se souvient que lorsque des policiers de la GRC sont venus pour proposer à ses parents d'émigrer dans une autre région de l'Arctique beaucoup plus giboyeuse, la peur qu'ils suscitaient fit plier les réticences :

> I think it's also important for people to understand that when the RCMP made a request to you in those days, it was seen as something like an order. You are ordered to do this. The RCMP officers had a lot of power. They could put you in jail. That's the way they were viewed in those days. A request from the police was taken very, very seriously. (McComber 2007 : 19)

John Amagoalik et ses parents furent alors déportés à Resolute Bay en 1953, dans l'Extrême-Arctique. Témoins d'arrestations incomprises ou de relocalisations forcées, les Inuits ont conservé cette peur que les policiers puissent enlever quelqu'un et partir avec (Rasing 1994 : 97).

Les liens de coopération entre les policiers et les Inuits sont cependant importants durant toute la période. L'hospitalité des Inuits envers eux est en effet notée assez tôt, puisqu'ils fournissent volontiers de l'aide aux patrouilles de passage. Les Inuits les guident, chassent pour eux et pour nourrir leurs chiens (Rasing 1994 : 97). Les policiers sont également reconnus pour fournir une aide importante (Finkler 1976 : 15, cité par Rasing 1994 : 96). Et c'est là une image que le gouvernement prend soin de faire fructifier. La figure du policier est en effet rapidement associée à une action positive, celle de la distribution des allocations familiales. Les policiers de la Gendarmerie royale du Canada basés à Kuujjuaq sont responsables de cette distribution au Nunavik (Dorais 2001b : 27). Dans *The Book of Wisdom for Eskimo*, un ouvrage publié en 1947 par le ministère des Mines et des Ressources naturelles, dans lequel il explique les tenants de sa politique paternaliste, le policier est présenté comme l'assistant des Inuits.

65. « I think they were just like the RCMP today, but Inuit at that time would just say yes. I think they used to say "yes" too easily. I don't think that they thought there was anything wrong with saying "yes". » (Sam Arnakallak, dans Grant 2002 : 236). On reconnaît ici une caractéristique essentielle de l'autorité chez les Inuits telle que je l'ai identifiée, à savoir que l'autorité d'une personne réside dans le fait qu'on ne peut pas lui dire non, qu'on doit accéder à ses requêtes, lui dire oui (*angaajuq* : il dit oui).

Illustration 22 : Représentation de l'agent de la Gendarmerie royale du Canada (Bureau of Northwest Territories and Yukon Affairs, 1947 : 19).

Le policier apparaît alors comme un intermédiaire de premier plan dans l'assistance que le gouvernement souhaite accorder aux Inuits. Au même titre que l'infirmier, il devient celui qui aide :

> The King is helping all the children in his lands. He is giving aid to the Eskimo children also and has instructed His servants the Police to proceed in this way. […] In the past you have had years of scarcity and this has caused much hunger and sickness to the children. Now the King is giving a monthly allowance to each child under 16 years old. But this is to be controlled and only when in real need must an Eskimo mother or father ask to draw this allowance to help their children. (*The Book of Wisdom for Eskimo* : 19)

Le policier est présenté comme l'ami des Inuits, mais la traduction en inuktitut sur l'illustration ci-dessus dit autre chose : il est celui qui aide les Inuits (*inuit ikajuqtinga*).

Il faut cependant relativiser l'importance des policiers dans la transformation des relations de pouvoir au Nunavik. Si des détachements sont présents à Inukjuak et Kuujjuaq jusqu'en 1961, puis à Kuujjuaq et Kuujjuarapik à partir de cette date, il n'en est pas installé dans les autres villages du Nunavik où les policiers ne font que passer lors de leurs visites annuelles ou lorsque des situations difficiles le requièrent. Précisons de plus que dans certains villages tels que Kangirsuk, ce ne sont pas les agents de police qui ont tué les chiens, mais des agents gouvernementaux, des enseignants ou encore des Inuits, sous les ordres du gouvernement fédéral ou provincial. Cependant, les Nunavimmiut les craignaient fortement et, lorsque la force de police Kativik a pris en main la région en 1995, l'une des difficultés majeures était de renouer un lien de confiance avec la population (Simon, Puvirnituq, 2 septembre 2009). Ainsi, l'emploi de constables inuits, d'abord comme seul représentant de la Gendarmerie royale du Canada ou

de la Sûreté du Québec dans les villages, et ensuite comme constables au sein des équipes de police de la force de police régionale Kativik, était une pratique fréquente, mais dont on ne connaît aujourd'hui que peu de détails. L'histoire de ces constables spéciaux reste à faire.

Sédentarisation et relations d'entraide

Au cours des années 1948-1949, l'économie de la fourrure s'effondre et les Inuits perdent leur principale source de revenus. Leurs conditions de vie se dégradent et le gouvernement fédéral prend peu à peu conscience de sa responsabilité envers ce peuple : « The future care and development of the Eskimos however, are the direct responsibility of the Administration and the problems they will raise are more likely to increase than decrease as time goes on. » (Cantley 1950 : 44). Il faut alors trouver des solutions pour remédier à la difficile situation économique des Inuits, sans pour autant que ces derniers deviennent un fardeau pour l'État. Une série de mesures engage alors la prise en main administrative de l'Arctique par le gouvernement fédéral. En 1946, le ministre Keenleyside commissionne James Cantley pour qu'il fasse le point sur la situation et qu'il trouve des solutions pour redynamiser l'économie dans le nord du Canada[66]. Alors qu'auparavant les Inuits étaient encouragés à conserver leur mode de vie semi-nomade, émerge peu à peu l'idée qu'ils ne peuvent plus subvenir seuls à leurs besoins. La seule issue semble être le développement économique du Nord, qu'il devient important de transformer en « une région semblable aux autres » (Hamelin 1980 [1975] : 167-168). Dans ce contexte, les Inuits n'ont plus d'autre choix que d'embrasser la modernité et de devenir de véritables citoyens canadiens.

Déjà au cours de la première moitié du XX^e^ siècle, la construction dans un même lieu ou dans des lieux avoisinants de comptoirs commerciaux, de missions chrétiennes et d'autres installations du gouvernement fédéral avait incité les Inuits à se rassembler de façon saisonnière autour de ces institutions[67]. Au cours de la première moitié du XX^e^ siècle, les agents de la

66. Il doit notamment étudier la possibilité d'ouvrir des coopératives et de développer l'industrie locale (artisanat, art inuit) ainsi qu'évaluer quelle devrait être la participation financière du gouvernement dans le Nord. Le rapport de James Cantley, rappelant la pauvreté accrue des Inuits, mène en 1952 à la création d'un comité spécial, l'Eskimo Affairs Committee, réunissant des fonctionnaires de l'État, mais également des missionnaires et des commerçants. Ce nouvel organe joua un rôle central dans les années qui suivirent dans la définition des politiques arctiques.

67. Ces lieux constituaient pour la plupart l'embryon des futurs villages, dont l'apparition exacte demeure difficile à dater du fait que les Inuits ont conservé encore pendant plusieurs décennies leur mode de vie semi-nomade. Ils passaient une partie de l'année

Compagnie de la Baie d'Hudson et les policiers tentent cependant de les décourager de s'installer autour d'eux afin qu'ils continuent à vivre de la chasse et de la pêche[68]. Les premiers regroupements en villages sont l'initiative d'Inuits qui souhaitent rester proches des missions où ils reçoivent de l'aide. À Ivujivik, la première maison en bois est construite en 1949, et plusieurs sont bâties dans les années qui suivirent. Dix ans après, la moitié des Ivujivimmiut vivent ainsi dans des logements en bois de leur fabrication (Arima 1961 : 14)[69]. À Quaqtaq, les Inuits commencent à construire leur propre maison vers 1957 avec du bois recueilli aux alentours des premières bâtisses installées par les *Qallunaat* (Dorais 2001b : 30). On trouve ces mêmes cabanes de bois à Puvirnituq (Duhaime 1983 : 41), à Salluit (Graburn 1969b : 153) et à Kangirsuk (Larochelle 1972 : 72). À Kangirsuk, les premières maisons en bois construites par les Inuits sont celles d'un commis de la CBH d'une part (donc attaché à son employeur) et celles de veuves âgées qui ne pouvaient plus subvenir à leurs besoins. Installées auprès du comptoir de la CBH, elles s'assuraient ainsi de ne plus manquer de nourriture (Larochelle 1972 : 72). Mais à Ivujivik, les premières maisons construites sont celles de bons chasseurs, d'hommes possédant un bateau ou d'un homme travaillant à la mission catholique, donc de personnes qui pouvaient subvenir à leurs propres besoins[70].

On sait peu de choses sur la façon dont se sont recomposées les relations de pouvoir alors que de nombreuses familles se réunissaient de façon

autour des installations canadiennes et voyageaient sur le territoire à la poursuite du gibier pendant une autre partie de l'année.

68. En 1957 encore, à Inukjuak, l'agent de la Gendarmerie royale du Canada ordonne à tous les Inuits qui n'étaient pas employés par des *Qallunaat* de quitter le campement d'Inukjuak (Willmott 1961 : 17).

69. Ces maisons de bois ne furent pas longtemps utilisées, car elles devinrent vite insalubres. Notons que certains Inuits combinèrent des techniques modernes de construction de maison et des techniques propres à la construction des *illuit*, puisque certains ajoutaient des porches faits de glace durant la saison hivernale (ANC, Reports on Arctic settlements, « Rapport sur Ivujivik, par Karl Kristensen »).

70. La première maison fut construite par Josie Ainalik (alors âgé de 25 ans). Quaqa, sa femme, avait récupéré du bois à Kangiqsujuaq à la suite du décès de son précédent mari qui avait travaillé pour la CBH. Josie Ainalik était *helper* à la mission catholique et, d'après son jeune frère que j'ai interrogé à Ivujivik, il aurait reçu l'aide des missionnaires. La deuxième maison fut celle de Mangiuq (1950), bâtie grâce au bois récupéré de son ancien bateau. Les troisième et quatrième maisons furent construites en 1954 par Mark Uqittuq (alors âgé de 52 ans) et son demi-frère plus jeune Tivi Paningajak (37 ans), qui avaient tous les deux récupéré du bois sur une île voisine, restants d'un bateau échoué. Du fait que Mark Uqittuq possédait un bateau, cela leur donnait l'occasion de se déplacer et de récupérer le bois. La cinquième maison fut construite par Adamie Irnikajak (alors âgé de 30 ans) en 1955, un chasseur et trappeur réputé et fils de l'une des familles les plus influentes à Ivujivik (Arima 1961 : 13).

permanente dans un même village. En ce qui concerne Ivujivik, il semble en effet que plusieurs personnes ont continué à exercer une certaine domination sur les autres alors que le village se constituait peu à peu. Les Ivujivimmiut reconnaissent en Jimmy Innarulik l'une des personnes les plus influentes à l'époque, puisqu'il faisait la messe et qu'il possédait un bateau. Cependant, il ne faisait pas partie des premiers à posséder une maison. On connaît également l'importance de Mangiuq. Celui-ci achète un bateau en 1962 (Bernier 1969 : pas de numéro de page). En 1961, Arima se demande si le fait que Mangiuq (alors âgé de 41 ans) est l'un des rares privilégiés à posséder une cabane en bois a été l'élément déclencheur faisant de lui un catéchiste :

> Mangiok recounted how in the early 50's when the rest were in snowhouses, except for Koara [Quaqa], in the cold winter they would come to enjoy the warmth of his new house. (I failed to check whether owning a house where services could be held was influential in making Mangiok a catechist.) (Arima 1961 : 11)

Ce dernier devient en effet catéchiste au début des années 1950[71]. Mais il note que la maison de Tivi Paningajak est cependant plus grande et plus lumineuse et qu'au début des années 1960, c'est souvent chez lui que se tient le service du dimanche, ce qui, d'après Arima, fait de Tivi le catéchiste non officiel du village (Arima 1961 : 13). Mais, à cette époque, ce dernier ne possède pas encore de bateau (Bernier 1969 : pas de numéro de page). Un autre personnage influent dont les Ivujivimmiut se souviennent est Qalingo, puisqu'il est le gérant du comptoir de la CBH sur l'île de Pujjunaq (Mansel Island). Mais il semble que, dans les années 1960, ce dernier n'est plus propriétaire d'un bateau, puisqu'il embarque souvent sur celui de Mark Uqittuq (Bernier 1969 : pas de numéro de page). Ainsi, le pouvoir est distribué entre plusieurs personnes qui sont « suivies » par les uns ou les autres en fonction des besoins. Et aujourd'hui, les Ivujivimmiut se souviennent qu'il n'y avait pas un *leader*, un chef, mais plutôt plusieurs personnes influentes.

Au début des années 1960, la sédentarisation des Inuits s'accélère à la suite d'une intervention de plus en plus pressante de la part de l'État canadien. En effet, la décennie précédente a connu beaucoup de transformations dans la perception politique du Nord. La prise en charge des conditions sociales et la santé des Inuits coûtent de plus en plus cher à

71. Le père Hubert Mascaret, missionnaire catholique en poste à Ivujivik, écrit : « Mangiok serait-il devenu Thomase pour les Eskimos maintenant qu'il est le grand ministre du camp ? » (Archives Deschâtelets, « Journal de la marche de la Mission Notre-Dame du Cap destiné à notre Grand Père Monseigneur L. Sheffer », 18 septembre 1954).

l'État canadien, qui souhaite désormais développer les services et l'administration nordique d'une façon plus efficace. Le projet de sédentarisation des Inuits naît progressivement de ce besoin d'efficience dans la gestion du Nord et de ses populations. En 1959 est créé le premier programme fédéral de logement dans le Nord (Eskimo Housing Loan Program), suivi en 1965 par le Programme esquimau d'habitation collective (Eskimo Rental Housing Program). L'objectif du gouvernement fédéral à l'époque est de fournir une maison à chaque famille inuite avant le début des années 1970. Les premières maisons, communément appelées *matchbox*, sont achetées à crédit, mais rapidement le gouvernement met en place un système de location (Bonesteel 2006 : 61)[72]. Il instaure également le logement gratuit pour les indigents (Duhaime 1983 : 42).

À Ivujivik, les deux premières maisons préfabriquées financées par le gouvernement fédéral sont reçues en 1960. L'une est achetée par Adamie Irnikajak (35 ans), qui est déjà propriétaire d'une cabane. Ce dernier est un excellent trappeur et Arima suppose qu'il a pu accumuler suffisamment d'argent pour acheter cette maison. L'autre est destinée à Iyaituk. Arima suppose que ce dernier a pu l'acheter, puisqu'il avait accumulé l'argent de ses allocations familiales (Arima 1961 : 15-16). On sait cependant qu'Iyaituk et sa famille étaient arrivés peu de temps auparavant au village, et tous les adultes se souviennent encore dans quel état de pauvreté ils étaient à l'époque[73]. On se demande alors si ce n'est pas là une maison destinée à la famille la plus pauvre du village. En effet, Graburn précise qu'en 1959 le gouvernement fédéral envoie à Salluit des maisons préfabriquées pour les plus anciens et les plus pauvres des villages, maisons que les Inuits doivent monter eux-mêmes (Graburn 1969b : 164). À Kangirsuk, les deux premières maisons construites par le gouvernement fédéral sont destinées à deux veuves vivant avec leurs enfants (Siasi Gray et Miaji Alluk) (Larochelle 1972 : 83). Il en est de même à Quaqtaq, où les premiers préfabriqués, au nombre de dix, sont édifiés par le gouvernement fédéral en 1964. Quatre d'entre eux sont destinés à des familles dont les aînés étaient trop vieux pour aider leurs proches et les autres sont vendus à crédit aux Inuits qui désiraient les acheter (Dorais 2001b : 32).

L'une des raisons de la sédentarisation évoquée par Duhaime concerne les problèmes de santé qui ont affaibli certains groupes inuits au cours de

72. La charge financière de ces nouvelles maisons était importante pour les Inuits, qui n'étaient alors pas entièrement intégrés à l'économie monétaire. Finalement, la majeure partie des habitations n'ont jamais été payées par les Inuits (Duhaime 1983 : 43).

73. La famille Iyaituk n'est pas comptabilisée en 1955 dans la liste de la population d'Ivujivik tenue par la mission catholique. L'un des fils de Markussie Iyaituk, Pita Qiluqqi, m'a dit être arrivé dans le village à l'âge de 3 ans, soit en 1956.

la première moitié du XX[e] siècle. Selon lui, les épidémies, et notamment l'épidémie de tuberculose qui a engendré l'envoi de nombreux Inuits dans le Sud pour se faire soigner, ont eu pour conséquence la fragmentation et la désorganisation sociale de certaines familles. Décomposées, elles se sont donc réunies dans les villages où elles avaient plus de chances de trouver de l'aide (Duhaime 1983 : 37). Au cours de la première moitié des années 1960, le gouvernement fédéral fait bâtir de nouveaux logements dans tous les villages du Nunavik : à Ivujivik (Roy 1971 : 352) ; à Kangirsuk (Larochelle 1972 : 71, 85) ; à Kangiqsualujjuaq (Arbess 1966 : 22-24) ; à Quaqtaq (Dorais 2001b : 32), etc. Les Nunavimmiut sont souvent employés à leur construction.

Malgré ces livraisons, certains Inuits préfèrent continuer à construire des habitats eux-mêmes. À Kangirsuk, les deux hommes influents que sont Aqiggiq (président du conseil de village) et Samwillie (président de la coopérative locale), qui « jouissent en effet, auprès des administrateurs et de la population indigène, d'une réputation d'hommes indépendants et fiers », ne veulent pas contracter de dette envers le gouvernement fédéral en achetant une maison et décident de construire la leur par leurs propres moyens. Larochelle ajoute : « Jamais ces deux Esquimaux n'ont accepté les politiques d'assistance du gouvernement. Ils ont toujours su tirer profit de leurs talents de chasseurs, pêcheurs et trappeurs. » (Larochelle 1972 : 85). Ainsi, d'après ce qu'écrit Larochelle, en refusant d'acheter une maison au gouvernement fédéral, ces personnes montraient qu'elles étaient autonomes et exprimaient l'idée qu'elles n'avaient pas besoin de son aide. De façon générale, les raisons qui poussent les Inuits à se sédentariser sont fortement liées à cette question de l'accès aux services et donc de l'aide de l'État. Certains viennent s'installer de façon permanente assez vite et de leur plein gré dans les villages en construction, soit parce qu'ils y avaient un emploi, soit parce qu'ils cherchaient la sécurité (c'est le cas de veuves et de personnes âgées). Des familles tout entières choisissent même de migrer d'un village à l'autre afin de s'installer dans un lieu pourvu de meilleurs services. C'est le cas de familles d'Ivujivik qui s'installent à Salluit au cours des années 1960 (Graburn 1969b : 171-172) et d'une famille de Kangirsuk qui migre à Kuujjuaq en 1962 (Larochelle 1972 : 86). D'autres se sentent obligés de se sédentariser et subissent même des pressions de la part des agents fédéraux, des médecins ou des professeurs. À Kangirsuk, l'administration incite fortement la dernière famille vivant isolée à rejoindre le village sous prétexte que celle-ci n'a pas de chef (Larochelle 1972 : 71). L'argument utilisé par ces agents de l'État est souvent la nécessité pour les Inuits de se rapprocher des services et la menace de ne pas percevoir l'allocation familiale (Duhaime 1983 : 38). Dans les nouveaux villages, les

personnes apparentées ou qui avaient l'habitude de camper ensemble ont tendance à se regrouper les uns à côté des autres. À Ivujivik, les quelques familles réunies cohabitent et les hommes importants se partagent l'influence, en fonction des richesses qu'ils possèdent et des biens du groupe.

Les gouvernements : de nouveaux parents ?

En 1947-1948, le gouvernement fédéral commence à distribuer des aides financières à l'ensemble des Inuits par les allocations familiales et de vieillesse. N'ayant pas partout d'agent posté dans l'Arctique avant la fin des années 1950, le gouvernement fédéral confie la distribution de ce soutien financier à différents acteurs, principalement aux gérants de comptoir de la Compagnie de la Baie d'Hudson et aux policiers. Le gouvernement a bien conscience qu'il occupe une fonction de pourvoyeur et il joue pleinement son rôle. En 1947, le ministère des Mines et des Ressources naturelles publie *The Book of Wisdom for Eskimo*, un ouvrage destiné aux Inuits dans lequel il explique les tenants de sa politique paternaliste. L'utilisation de la base verbale *ikajuq-* est récurrente tout au long des pages, et la notion d'aide et d'assistance de la part des non-Inuits est prégnante (Cancel 2011 : 104). Ces allocations sont très appréciées par les Inuits qui traduisent le terme par *ikajuqtauguti*, qui signifie littéralement « ce qui sert à être aidé » (Dorais 1983 : 12)[74]. Mais le travail de rétribution des allocations n'est pas aisé. Il appartenait aux personnes responsables de la distribution d'évaluer la situation des uns et des autres et de décider d'attribuer ou non ces aides aux familles, ce qui pouvait être une source de tensions.

La peur que les Inuits deviennent dépendants des allocations familiales gagne assez vite le gouvernement canadien. Tout un débat éclot alors sur la façon dont ils doivent les utiliser. Honigmann note que les autorités fédérales et les *Qallunaat* qui vivent dans le Nord déplorent que les Inuits qui touchent ces aides sociales les redistribuent au sein de leur groupe plutôt que de les épargner. À Kuujjuarapik, les Blancs désapprouvent notamment le fait que ces aides, précisément destinées aux soins des enfants, sont distribuées aux différents membres de la famille (Honigmann 1951 : 7). En 1947, une campagne d'information orchestrée par le gouvernement fédéral est alors organisée dans l'Arctique canadien dans le but d'expliquer aux Inuits comment utiliser les allocations familiales. Plusieurs affiches sont produites à cet effet (Tester et Kulchyski 1994 : 75).

74. Selon Dorais, ce terme ne serait employé qu'à Kuujjuarapik. À Salluit, Ivujivik, Puvirnituq et Inukjuak, le terme utilisé pour désigner l'allocation familiale est *piaraqsiuti* (ce qui sert pour les enfants) (Dorais 1983 : 38).

Illustration 23 : Deux jeunes femmes inuites posent devant une affiche visant à expliquer l'objectif des allocations familiales, pendant que le gérant du comptoir de la Baie d'Hudson de Kuujjuaq (Fort Chimo) pèse du lait en poudre. Le cliché a été pris en 1948 (Archives Canada).

Devant ce phénomène, le gouvernement décide alors de remettre les allocations familiales non plus sous la forme de farine et de sucre, mais uniquement de munitions, dans le but d'encourager les Inuits à chasser. En 1949, un représentant de l'administration des Territoires du Nord-Ouest, un policier et un interprète en patrouille dans l'Arctique, visitent Kuujjuarapik avec la mission d'expliquer aux Inuits cette nouvelle politique. L'anthropologue américain Honigmann, alors présent dans la communauté, raconte cet événement (Honigmann 1951 : 8-10). Il rapporte que le policier expliqua aux Inuits que la farine distribuée dans le cadre de ces allocations était destinée exclusivement aux enfants, ce qui fut certainement mal compris par les Inuits habitués de partager leurs biens alimentaires. Souhai-

tant obtenir des informations supplémentaires sur cette politique, Honigmann écrit à l'administration des Territoires du Nord-Ouest à l'automne 1949. Un agent lui répond alors :

> Ordinarily, flour may still be issued under Family Allowances, but it may be discontinued at the discretion of the local district registrar if it is felt that through its issue the fundamental purpose of the Family Allowance legislation is being defeated. Family Allowance is aimed at improving conditions for the Eskimo children – not at supplying basic needs. Bannock is a necessity among the Eskimo, as you know, but around Great Whale River [Kuujjuarapik] it was found that the natives had been using the Family Allowance credit to obtain it, not for the improvement of child welfare but fort [sic] the basic subsistence of the whole group, whereas it should have been procured through the income earned by the natives or, failing this, from relief. Further, the regular issue of flour and sugar was encouraging the natives to return too often from their camp to the post. (Honigmann 1951 : 8)

La réaction des Inuits par rapport à cette nouvelle politique relève plutôt d'une forme de résignation. Honigmann n'observe pas de protestations de leur côté. Il n'en demeure pas moins que, quelque temps après, des tensions apparaissent : un homme reproche à une famille de ne pas partager sa farine avec les autres membres du groupe et compare les Inuits de la région de Kuujjuarapik avec ceux des îles Belcher qui, selon lui, sont plus généreux. Les tensions se font également sentir entre les Inuits et le gérant du poste de la CBH, qui ont la mission de mettre en application cette politique. Ce dernier se fait accuser de refuser d'aider les Inuits qui souffrent de famine. Les relations semblent se dégrader au cours de l'hiver 1949-1950 et Honigmann rapporte les propos d'une femme :

> All the Huskies (Eskimo) don't like the boss. All the time in the winter they were hungry. They had neither money nor fur. When they went to the store they returned with nothing. Sometimes one month went by without flour. (Honigmann 1951 : 13)

Cette réflexion a certainement été faite en inuktitut et traduite à Honigmann par son traducteur. « Boss » fait référence ici au gérant de poste de la CBH. Le lien entre l'aide et la position de pouvoir est ici clair. Les Inuits n'aiment visiblement pas le gérant qui, possédant les ressources nécessaires, refuse d'aider ceux qui en avaient besoin. Dans les villages où ils distribuent les allocations familiales, les policiers sont confrontés aux mêmes problèmes : il leur appartient de juger si une famille a le droit, ou non, à des aides (Jenness 1964 : 51).

Dès les années 1950, même si les besoins des Inuits sont encore limités, la peur qu'ils s'habituent à recevoir des aides et qu'ils choisissent d'en dépendre plutôt que de travailler est vive (Cantley 1950 : 45-46). Le

gouvernement a alors parfaitement conscience de la place qu'il prend en soutenant les Inuits : il occupe un rôle de pourvoyeur, bouleversant du même coup l'organisation socioéconomique des groupes inuits :

> On entend souvent dire dans le Nord que les Esquimaux sont en voie de perdre leur confiance en eux-mêmes, leur initiative et leur indépendance, et que les groupements manquent de dirigeants. En assurant le soin des vieillards, des aveugles et des indigents et en fournissant des allocations familiales et des moyens d'instruction pour les enfants, le Gouvernement a assumé des responsabilités qui incombaient autrefois aux parents de personnes secourues. Rien ne remplace ces responsabilités disparues. De plus, à mesure que le nouvel ordre social se substitue au mode primitif d'existence des Esquimaux, les ordres sont donnés par les blancs et en conséquence les indigènes tendent inévitablement à perdre leur esprit d'initiative, tant individuellement que collectivement. L'opportunité d'un effort en vue de confier la direction des affaires locales aux Esquimaux semble manifeste[75].

Au Nunavik, un nouvel acteur fait son apparition à partir des années 1960 et s'interpose entre le gouvernement fédéral et les Inuits : le gouvernement du Québec, qui se montre désireux de prendre le contrôle de « son Nord ». Dans ce but, il crée, en 1963, la Direction générale du Nouveau-Québec (DGNQ), un organisme ayant pour but d'administrer l'Arctique québécois et qui est placé sous la tutelle du ministère des Richesses naturelles. Le gouvernement fédéral n'est pas contre le fait que le Québec reprenne la responsabilité de la partie arctique de son territoire, mais il doit le faire avec l'accord des Inuits. C'est un véritable jeu de séduction qui se déroule alors. L'argument le plus mobilisé dans cette campagne est naturellement celui de l'aide. Le Québec entend attirer les populations locales en leur promettant de fournir toute l'assistance dont elles ont besoin. Lors de sa rencontre avec les Inuits de Kuujjuarapik en janvier 1964, René Lévesque, alors ministre québécois des Richesses naturelles, leur promet des maisons, de l'aide financière pour qu'ils puissent se procurer des bateaux ainsi que des conseils techniques pour la fondation de coopératives[76]. Mais René Lévesque insiste bien sur le fait que le soutien du Québec vise autant à améliorer leurs conditions de vie qu'à leur apporter les connaissances et les outils nécessaires pour qu'ils deviennent indépen-

75. Ministère du Nord canadien et des Ressources nationales, « Les problèmes humains dans le Nord canadien », *Ministère du Nord canadien et des Ressources nationales. Rapport annuel. Année financière 1954-1955* : 16.

76. Je fais référence ici à un compte rendu textuel rédigé par Bacon, l'agent fédéral de Kuujjuarapik, pour rendre compte à ses supérieurs des échanges qui ont eu lieu entre les représentants du gouvernement du Québec et les Inuits dans le village qu'il administre (ANC, Quebec province – general file, « M. René Lévesque to the meeting of Eskimos and Indians, Great Whale River, 30 janvier 1964) ».

dants. Il ne s'agit pas d'encourager les Inuits à perdre leur autonomie et à vivre aux crochets du gouvernement québécois. Ses propos sont cependant reçus avec méfiance. Paulusie Napartuk, président du conseil communautaire de Kuujjuarapik, réplique au ministre que la vie s'est grandement améliorée pour les Inuits depuis l'arrivée du gouvernement fédéral et qu'il craint que le ministre ne soit pas en mesure d'honorer ses promesses sur-le-champ[77]. Paulusie Napartuk avait exprimé la même crainte quelques mois plus tôt à Éric Gourdeau (directeur de la DGNQ), qui avait entrepris une tournée au Nouveau-Québec pour discuter de ce transfert de responsabilités[78]. Napartuk ne rejette cependant pas la proposition du Québec, mais tente de tirer le maximum de bénéfices de ces deux fournisseurs de services :

> Nous, les Esquimaux, sommes tout à fait d'accord avec ce que fait le Québec pour l'éducation de nos enfants. Nous ne voulons pas nous fâcher avec vous ; mais nous voulons aussi que le gouvernement fédéral continue de nous donner des services. Nous voulons que les deux gouvernements soient égaux. Nous ne voulons pas que l'un soit plus puissant que l'autre. Nous voulons pouvoir obtenir de l'aide des deux gouvernements. (Beaudoin 2000 : 104)

Les représentants du gouvernement fédéral présents à cette réunion expliquent être tout à fait en faveur de ce processus et ils encouragent d'ailleurs les Inuits à accepter l'aide des deux gouvernements :

> We, of the federal government, think this is a good thing. It is a good thing that the people should have two governments to help them. It is always better that a man should have two good friends rather than one. […] We do not say to choose between the two governments – we say let both governments help. We see the two governments and the Eskimos and Indian leaders working together for the good of the people[79].

Les représentants du gouvernement fédéral ne cessent de rappeler aux Inuits que, même s'ils envisagent le transfert à la province de Québec, ils ne les laissent pas tomber pour autant :

> The reason the Federal Government is operating in the Arctic Quebec is to help the Eskimos by carrying out our lawful responsibilities. This is the only reason we are here and we do not intend to abdicate those responsibilities

77. ANC, Quebec province – general file, « Extract for the report of the Great Whale River Eskimo Council meeting held January 31th, 1964 ».
78. Éric Gourdeau se rend dans les villages de Kuujjuarapik, Inukjuak, Puvirnituq, Ivujivik, Salluit, Kangiqsujuaq, Quaqtaq, Kangirsuk et Kuujjuaq (ANC, Quebec-province, General file, 1963-1964, « Memorandum for the Quebec regional administration. Provincial government official's tour of Northern Quebec settlement, 12 septembre 1963).
79. ANC, Quebec province – general file, « Compte-rendu de la réunion du 20 juillet 1964 à Poste-de-la-Baleine concernant le transfert du Nord Québec du gouvernement fédéral vers le gouvernement provincial ».

> until we are sure they can be carried out with equal success by the Quebec Government[80].

Les Inuits semblent en fait jouer habilement de cette opposition entre le gouvernement fédéral et le gouvernement provincial pour s'assurer le maximum de soutien de part et d'autre[81]. Ils nomment le gouvernement provincial *kavamaapik* (le petit gouvernement) et le gouvernement fédéral *kavamaaluk* (le grand gouvernement). La qualité de la relation qui les lie avec les gouvernements est évaluée par leur capacité à les aider matériellement, financièrement et techniquement[82]. Or pour les Inuits, il est clair que le Québec est un partenaire moins intéressant :

> Here is my position on it : I don't want it attached to Quebec. I want Quebec to have nothing to do with it. Quebec is broke, it has no money. It is too poor. Anytime it is approached for something, it daims not to have any money ! (Johnny Kingalik, audiences de la Commission Neville-Robitaille, 1970)

Certains Inuits voient cependant dans le gouvernement fédéral un « père » qu'ils ont suivi aveuglément : « The Eskimos have been following the white man's footsteps like a blind man. » (Abilie Napartuk, Kuujjuarapik, 19 février 1970)[83]. Cette position de la personne qui suit n'est pas pour autant enviable. Le Québec, qui souhaite rassurer les Inuits, leur rappelle qu'il les aide déjà par les coopératives. Cela déplaît à Moses Qumaq, de Puvirnituq, qui rappelle qu'il est embarrassant pour un Inuk de se faire dire qu'il est aidé par un autre :

> They were talking about the coops and the Quebec government man mentioned the help they had been providing the co-ops. This is discouraging for us to be reminded about help like that. We were helped by the federal

80. Propos d'Arthur Laing, ministre du Nord Canada et des Ressources nationales, rapportés dans « Eskimo talk with minister », *Northern Star*, 3 (14 septembre 1963), consulté dans ANC, Quebec Province – general file (1963-1964).

81. Cela ne va pas sans rappeler l'opposition que les Inuits attisaient entre la Compagnie de la Baie d'Hudson et la compagnie Révillon Frères et entre les missionnaires anglicans et catholiques.

82. D'ailleurs, Dorais note que gouvernement se dit *itimakkut* à Inukjuak en 1976, ce qui signifie « les gens de la paume de la main ». Dorais précise que selon un informateur, ce terme aurait été choisi pour qualifier ceux qui ouvrent les mains pour distribuer de l'argent (Dorais 1979).

83. Il s'agit là d'une idée qui est également exprimée trente ans plus tard, lors des audiences de la Commission du Nunavik : « There was a time in the 1960's when our power was being taken away from us, and we were deceived into agreeing to such a process. In those days, we were taken in by desire of the things only *Qallunaat* could provide, such as tea and tobacco. Those were the years when we and our leaders were very easy to agree to anything at all proposed. » (Qupanuaq Padlayat, audiences de la Commission du Nunavik, Salluit, 24 février 2000).

> government with houses, schools and welfare and they never talked about it. I am amazed that Quebec brags about this help. It helped less than the federal government. (Moses Kumak, Puvirnituq, 25 février 1970)

Rappelons que se faire aider renvoie pour un Inuk à l'idée qu'il n'est pas en mesure de subvenir à ses propres besoins et qu'il n'est pas indépendant.

Dès les années 1950, l'utilité de confier aux Inuits la gestion de leurs affaires locales est reconnue[84]. Avec la sédentarisation et le développement des villages, il devient urgent de mettre en place les bases d'une véritable administration, entendue au sens d'une entité susceptible de gérer les affaires locales. Le regroupement dans un même lieu de plusieurs familles n'ayant pas l'habitude de cohabiter commence à poser certains problèmes du point de vue de l'organisation communautaire, et plus précisément de la représentativité du groupe. Dans le contexte des nombreuses relocalisations forcées qui ont eu lieu dans l'Arctique canadien, des tensions apparaissent et un besoin de réorganisation administrative se fait également sentir (Laugrand 2011 ; Dupré 2011). Le gouvernement veut s'assurer que localement, la démocratie soit assurée et qu'un certain ordre social et politique soit en vigueur. Balikci, en séjour à Kuujjuarapik en 1957, rapporte en effet que dans les nouveaux villages, certains désordres politiques apparaissent. L'homme le plus influent d'un groupe de chasseurs avait essayé d'obtenir de nouvelles munitions par le biais des aides sociales ; il se fit par la suite reprocher par les membres de son groupe de ne pas partager équitablement les munitions accordées. Un autre homme influent fit entendre son opinion au sujet de la prostitution de certaines femmes dans le village. Il présentait ses idées au nom de la communauté tout entière ; or il apparut vite qu'il ne parlait qu'en son nom (Balikci 1959 : 125). Le besoin d'institutionnalisation de la représentation politique au niveau des villages se fait alors sentir. L'idée est clairement exprimée par Jim Lotz, un fonctionnaire fédéral :

> Good local government depends upon ensuring representation of all people in the community. This is where one of the Department's main responsibilities lies. Not only must the local people be encouraged to elect council representatives and take an interest in local government, but all other agencies, government and private must be assured of adequate representation. Bearing in mind that their residents are often only transients in the settlements, they must not use their functional authority to dominate the council. At the same time, it will be the task of NANR [Department of Northern Affairs and National Resources] staff to ensure that the local residents are encouraged to

84. Ministère du Nord canadien et des Ressources nationales, 1955, « Les problèmes humains dans le Nord canadien », *Ministère du Nord canadien et des Ressources nationales. Rapport annuel. Année financière 1954-1955* : 16.

> speak on matters of concern and to play a truly active role in guiding the affairs of the community. (Lotz 1962a : 9)

Transmettre les notions de représentation politique et d'intérêt public devient alors de véritables enjeux politiques.

CONCLUSION

Que ce soit du côté des baleiniers, des commerçants ou des missionnaires, le recours à des « chefs » inuits intervient dans un contexte précis de réorganisation des institutions. Les baleiniers ont recours plus systématiquement à des « chefs », alors que l'industrie baleinière souhaite dépenser moins d'argent en voyage et en personnel dans l'Arctique en confiant à des Inuits le soin de mener le travail par eux-mêmes. Les commerçants de la Compagnie de la Baie d'Hudson confient les comptoirs commerciaux à des gérants inuits au moment où la CBH souhaite se désengager financièrement dans l'Arctique. L'Église anglicane développe les bases d'une *Native Church Policy* et confie des responsabilités liturgiques à des catéchistes inuits pour qu'ils les relaient au niveau local. Le gouvernement fédéral institue la fonction de constable spécial pour appliquer la justice dans des régions de l'Arctique où il ne peut pas assurer cette fonction. Ainsi, c'est au moment où ces différents acteurs souhaitent que les Inuits relaient leur travail au niveau local que des positions de chef, de *boss*, de catéchiste ou de constable spécial sont créées. Même si je n'ai pas mené une enquête systématique sur le sujet, il apparaît que les capitaines de baleinières, les gérants de comptoirs, les catéchistes, les constables spéciaux sont en effet des hommes[85]. Les partenariats que les *Qallunaat* nouent avec les Inuits concernent en majorité des relations d'hommes à hommes.

Doit-on conclure que ces chefs « fabriqués » par les Européens sont considérés comme tels par les Inuits ? L'octroi d'un bateau, la gestion d'un comptoir commercial ou encore la maîtrise d'un savoir religieux accroît le prestige et le pouvoir de certaines personnes. Mais ce serait vite conclure que de dire de celles-ci qu'elles jouaient le rôle de chef ou de *leader* dans leur communauté. On l'a vu, leur autorité n'était pas toujours perçue comme légitime en dehors de leur position. Si un jeu autour du titre commence à voir le jour – les Inuits avaient bien perçu que le titre apportait une certaine autorité formelle – il n'empêche que pour eux, une figure de pouvoir était avant tout une personne ayant la capacité de se procurer

85. Certaines femmes inuites ont occupé et occupent encore la position de constable spécial depuis la création de la police régionale Kativik en 1995, mais je pense que ce phénomène est relativement récent. Une étude plus approfondie sur les constables spéciaux permettrait de confirmer cette hypothèse.

et de redistribuer aux membres de son groupe des biens vitaux. Ainsi, la capacité à contracter des dettes, de la nourriture ou des biens matériels auprès des commerçants et des missionnaires démontrait par exemple des qualités de pourvoyeur.

Si de nouvelles conceptions du pouvoir sont imposées aux Inuits avec l'arrivée des *Qallunaat* dans l'Arctique, ces derniers n'échappent pas aux contraintes qui obligent les figures de pouvoir inuites. En effet, l'histoire de la relation entre les Inuits et des *Qallunaat* est profondément traversée par la question de l'entraide. Des liens de confiance et de complicité s'instaurent à partir du moment où les uns et les autres coopèrent. Même s'ils ne se convertissent pas pour autant au catholicisme, les Inuits acceptent peu à peu la présence des missionnaires catholiques parce que ces derniers leur fournissent une aide alimentaire, matérielle et immatérielle importante. Ils décident de s'installer saisonnièrement puis de façon permanente autour des comptoirs commerciaux et des missions chrétiennes dans le but, entre autres, de bénéficier de l'assistance de ces agents exogènes. Les commerçants, les missionnaires, les policiers, les gouvernements sont ainsi considérés comme des pourvoyeurs et les Inuits exercent sur eux une pression constante pour qu'ils les aident et qu'ils redistribuent leurs richesses. L'alourdissement du fardeau économique que représentent les Inuits pour les différents agents venus s'installer dans l'Arctique témoigne alors de la vigueur des pratiques et des représentations du pouvoir inuit.

CHAPITRE 7

Le développement communautaire au Nunavik

L'administration de l'Arctique canadien est réorganisée par le gouvernement fédéral qui a créé, en 1953, le ministère du Nord canadien et des Ressources nationales (MANRN). En mars 1955, Jean Lesage, alors ministre du MANRN, publie dans le magazine *The Beaver* les principaux objectifs de son ministère :

> The objective of Government policy is relatively easy to define. It is to give the Eskimos the same rights, privileges, opportunities, and responsibilities as all other Canadians, in short, to enable them to share fully the national life of Canada […]. The task […] is to help him adjust his life and his thoughts to all that the encroachment of this new life must mean.

Participer pleinement à cette « nouvelle vie » signifie que les Inuits doivent prendre en main leurs affaires locales :

> A new social order is supplanting the primitive life of the Eskimos. In the new order, however, direction is given by the various white men on the scene. The Eskimo inevitably tends to lose initiative individually and collectively in such a regime. It seems obvious that an effort to place the direction of local affairs in the hands of the Eskimo is desirable[1].

C'est le début du développement administratif de l'Arctique canadien. Celui-ci se fait dans un contexte idéologique et politique particulier. En effet, les années 1950 et 1960 voient se développer, partout dans le monde, et également au Canada une théorie et des outils pour mettre en œuvre une meilleure gestion locale des communautés pauvres ou isolées : le développement communautaire (*community development*). C'est au gouvernement de donner l'orientation de cette nouvelle politique et c'est également lui

1. Jean Lesage, « Canada and our Eskimos », *The Beaver*, mars 1955, cité par Diubaldo (1985 : 113).

qui est responsable de définir ce qu'il entend par communauté et développement communautaire :

> Communities in the Arctic were, and would continue to be, government or company towns primarily. They could not be expected to evolve their own sense of community or their own machinery for local government. This machinery would have to come from the outside and it would be the Government's role to institute it and to make it work. For this reason, it might be necessary to devise new concepts of local government[2].

Le but est alors de donner aux Inuits les moyens d'acquérir une certaine autonomie, mais c'est le gouvernement qui est responsable de définir cette autonomie, et celle-ci doit être avant tout locale.

LA THÉORIE

Apparue au sein de l'Empire britannique dans un contexte de trouble colonial, cette théorie du changement communautaire s'est d'abord développée sporadiquement pour devenir une véritable théorie de l'action dans les années 1950 et 1960 dans le contexte de la décolonisation (Lotz 1977 : 21)[3]. La théorie du développement communautaire est en effet vite perçue comme une solution pratique palliant le désengagement progressif des États coloniaux en fournissant aux communautés isolées, rurales ou pauvres (souvent dans les pays anciennement colonisés) des outils leur permettant de mieux s'organiser. Le but est alors d'engager les locaux dans leur propre développement, de les aider à trouver des solutions à leurs problèmes économiques, sociaux et politiques en travaillant à partir des ressources locales. La philosophie de ce courant de pensée et d'action se résume ainsi : « to help people to help themselves ». Cela nécessite, d'une part, un personnel qualifié pour aider les populations locales et, d'autre part, l'engagement de ces populations dans le processus de changement social. La notion de coopération est centrale dans cette théorie. Le développement communautaire est un concept très large qui englobe des champs d'action variés tels que l'aménagement local (*town planning*), le développement des structures de gestion municipale ou encore l'éducation populaire.

2. ANC, Arctic conference. Report of the opening session (1957). Conférence prononcée par Ben G. Sivertz, « Some aspects of arctic administration ».
3. Le terme *community development* a fait son apparition la première fois dans une conférence prononcée en 1948 à Cambridge. L'Empire français a lui aussi développé des théories similaires qui sont nommées « animation rurale » (Lotz 1977 : 23).

De la théorie à la mise en pratique par le gouvernement fédéral

La théorie du développement communautaire s'exporte au Canada au cours des années 1950 et s'impose progressivement dans le domaine de l'action politique au milieu des années 1960 comme un outil pour combattre la pauvreté, notamment dans les communautés autochtones qui sont en pleine constitution (Lotz 1977 : 8). Les fonctionnaires y ont recours au sein de plusieurs ministères, notamment au sein du ministère du Nord canadien et des Ressources nationales, dans le but de remédier aux nombreux maux des populations arctiques. L'application du développement communautaire connaît, semble-t-il, peu de succès au départ. Afin de mieux comprendre ce que représentent ces théories et de développer des outils et des pratiques qui pourraient être réutilisés dans l'Arctique canadien, Don Snowden, Walter Rudnicki, Diamond Jenness et Ben G. Sivertz, des administrateurs fédéraux, entreprennent un voyage à New York en janvier 1962 au secrétariat des Nations Unies. Ils en reviennent avec la conviction que le développement communautaire est indispensable au développement de l'Arctique canadien, mais qu'il ne peut fonctionner sans l'engagement des locaux[4]. En 1963, le gouvernement fédéral commence à faire appel à ces théories dans certains programmes en direction des peuples autochtones dans le but de leur transmettre l'administration de certaines affaires locales[5].

La question, pour les gouvernements, est alors d'organiser l'administration locale de façon efficace et économique. Le défi est de taille pour des populations qui ont toujours vécu jusqu'ici selon un mode de vie semi-nomade, qui n'ont pas les mêmes conceptions du groupe et pour qui le concept même de communauté, tel que conçu par la société canadienne, n'a pas de sens. Il semble alors urgent d'introduire la notion d'intérêt général chez les peuples autochtones et de stimuler en eux les prémices d'une conscience communautaire (Lloyd 1967 : 12). La notion de *leadership* apparaît alors comme un moyen de mesurer le stade de développement ou d'organisation d'une communauté :

> The stage can be determined by examining the type of leadership. If the community is still seeking, or listening, to a prophet, it is at the beginning ; at the end, stability, rather than change, is being emphasized and the administrators are in charge. […] Community development can be used to train future leaders to acquire a style of leadership in which power is used for the

4. ANC, Northern Service Officer. General and Policy, 1960-1964, « Memorandum of Ben G., Organization of the area level (9 février 1962) ».
5. ANC, Community Development Program, « Community development committee. Second meeting of the community development committee (7 juin 1966) ».

> benefit of the community, rather than for personal gain and prestige. (Lotz 1977 : 19)

C'est un nouveau style de *leader* qui est défini à travers cette théorie du développement communautaire, non pas un *leader* dont le pouvoir repose sur le charisme, mais un *leader* qui possède des compétences techniques et qui est animé par l'intérêt général et le bien de la communauté.

Cette politique du développement communautaire est mise en place localement par de nouveaux agents (les Northern Service Officers et les agents de développement), principalement à travers deux programmes : le développement des conseils communautaires et le développement des coopératives.

La reprise du concept par la Direction générale du Nouveau-Québec

À partir des années 1960, le gouvernement du Québec se donne les moyens de reprendre le contrôle sur toute sa région nordique auparavant administrée par le gouvernement fédéral. Le Québec, fatigué de sentir la domination anglophone, mais également celle de l'Église catholique, s'engage dans une politique de laïcisation et de développement économique. Le Nord apparaît alors comme un vaste champ à exploiter. En 1961, le ministère des Richesses naturelles est créé au sein du gouvernement québécois. René Lévesque, son ministre, fait alors le constat alarmant de l'absence totale de l'administration du Québec au-delà du 55e parallèle et demande à un proche conseiller, Éric Gourdeau, d'étudier la façon dont le Québec pourrait assurer sa présence dans cette région riche en ressources. Ce dernier lui remet un rapport en 1962 dans lequel il détaille les conditions de développement économique dans la région du Nouveau-Québec et précise l'importance de prendre en considération les habitants de cette région et de les engager dans cette grande aventure. Le but est alors de leur donner un rôle clé dans le développement du Nouveau-Québec en assurant au préalable leur formation et leur instruction (Éric Gourdeau, Québec, 11 mars 2010). Jean Lesage, premier ministre du Québec, préconise alors la création d'un organisme portant les responsabilités provinciales dans cette région. C'est ainsi que la Direction générale du Nouveau-Québec (DGNQ) est fondée en 1963 et qu'Éric Gourdeau est nommé au poste de directeur. Les premiers objectifs de la DGNQ sont évidemment d'affirmer une présence québécoise et francophone au Nouveau-Québec, mais le gouvernement québécois est également décidé à accompagner les Inuits dans les changements qui les attendent, en les formant et en les préparant à assurer la relève. Si, à cette époque, les théo-

ries du développement communautaire ne sont pas mobilisées par Éric Gourdeau, il n'empêche que l'esprit dans lequel le développement du Nouveau-Québec est envisagé est déjà porteur de cette idée que les Inuits devront, un jour, prendre la relève.

Il faut attendre la fin des années 1960 et l'embauche de Jean-Jacques Simard[6] au sein de la DGNQ pour que les théories de développement communautaire soient au centre de l'action politique québécoise. Ce dernier se fait le chantre du développement communautaire au sein de l'organisme et traduit, dans son langage de jeune sociologue Canadien français, les grands axes de cette nouvelle théorie de l'action. Il parvient à convaincre le nouveau directeur, Guy Poitras, de son bien-fondé. En 1969, la DGNQ subit alors des changements structurels et un service dédié au développement communautaire est créé. Celui-ci est divisé en deux : l'aménagement territorial et l'information-animation. Le service de l'information-animation est orienté vers la réalisation de projets dans lesquels les Inuits sont pleinement engagés et où ils acquièrent les connaissances nécessaires pour devenir les acteurs principaux de leur propre développement : « Les Esquimaux sont patrons[7]. » Cette politique est annoncée publiquement par le ministre des Richesses naturelles Jean-Gilles Massé, dans son discours d'ouverture de la semaine du Grand Nord canadien, à Jonquière, le 8 février 1971. Le développement communautaire, tel qu'il est traduit par Jean-Jacques Simard, est une façon d'aider les membres d'une communauté « à occuper tout le champ qu'ils croient pouvoir occuper, à se réaliser, à actualiser leur potentiel dans le groupe[8] ». Si Jean-Jacques Simard reprend de façon générale les théories du développement communautaire telles qu'elles circulent dans le milieu intellectuel anglo-saxon, il en propose une vision plus ambitieuse. Il s'agit pour lui d'accompagner les communautés dans les changements auxquels elles sont confrontées et de leur fournir les outils et les moyens dont elles ont besoin pour accomplir leur « révolution ». Le développement communautaire est alors perçu comme une voie vers l'indépendance et l'autonomie véritable. Dans ce cadre de pensée, le *leadership* apparaît comme un moyen d'émancipation :

6. Jean-Jacques Simard est engagé par la DGNQ en 1967 pour enseigner le français dans la communauté indienne de Wemindji. Il commence des études en anthropologie puis en sociologie en 1969, tout en conservant un poste à la DGNQ. Il s'est familiarisé avec les théories du développement communautaire à ce moment alors qu'elles circulaient dans le milieu savant (Jean-Jacques Simard, Québec, 19 novembre 2009).
7. BANQ, Direction générale du Nouveau-Québec. Développement communautaire et industriel, « Lettre de Guy Poitras aux directeurs de service (17 octobre 1969) ».
8. BANQ, Direction générale du Nouveau-Québec. Développement communautaire et industriel, « Réflexions sur le développement communautaire au sein de la DGNQ par Jean-Jacques Simard (12 novembre 1969) ».

> La question du *leadership*, c'est toute la question de l'arrimage d'un colonialisme qui se veut émancipatoire, « participatoire » et respectueux de la possibilité pour les Inuits de projeter, de conserver leur identité tout en s'appropriant le monde qui apparaît sous leurs yeux. (Jean-Jacques Simard, Québec, 19 novembre 2009)

Or en 1971, Jean-Jacques Simard rédige un rapport qu'il adresse à Guy Poitras, nouveau directeur de la DGNQ, dans lequel il mentionne que la politique de développement communautaire telle qu'elle est pratiquée est un « demi-échec ». Il constate que, loin d'assurer une fonction d'animation et d'information, les agents de développement sont plutôt des administrateurs. Il impute ce défaut au dysfonctionnement organisationnel de la DGNQ, ce qu'il explique dans ce même rapport :

> Malheureusement comme votre interlocuteur incarnait en quelque sorte, cette idéologie, mais n'avait pas la responsabilité de la mettre en pratique, les agents de développement ont vite compris que « si Simard tombait, tout le développement communautaire tomberait ». Et comme j'étais employé à caractère occasionnel, comme de plus je n'avais aucune fonction officielle et qu'en tant qu'ardent défenseur du changement j'avais accumulé – comme c'est normal – un certain nombre d'inimitiés au sein de la DGNQ, les agents de développement comprenaient la précarité de leur situation[9].

La politique de développement communautaire est finalement mise en application par le gouvernement provincial par deux principales actions : l'envoi d'agents de développement dans les communautés inuites et le soutien au mouvement des coopératives qui se développe alors progressivement dans l'Arctique au cours des années 1960.

LES AGENTS

Les Northern Service Officers

L'organisation administrative de l'Arctique canadien s'opère par l'envoi dans le Nord d'un nouvel agent gouvernemental : le Northern Service Officer (NSO)[10]. En mai 1954, lors de la quatrième réunion de l'Eskimo Affairs Committee, il est décidé d'envoyer des administrateurs en poste dans les Territoires du Nord-Ouest (Aklavik, Coppermine, Coral Harbour, Frobisher Bay) et au Québec arctique (Kuujjuarapik et Kuujjuaq) (Clancy 1987 : 195). De nouveaux agents sont dépêchés par la suite dans d'autres

9. BANQ, Direction générale du Nouveau-Québec. Développement communautaire et industriel, « Bilan du programme des agents de développement (12 juillet 1971) ».
10. Un débat a lieu au début des années 1960 concernant la désignation de cet agent. Il est décidé en 1961 qu'il soit appelé « Northern Administrator » dans la région du Québec arctique (ANC, Northern Service Officer. General and policy. 1960-1964).

localités. Au Québec arctique, ils sont répartis dans les plus gros villages : à Salluit à partir de 1958 ; à Inukjuak à partir de 1960 ; à Puvirnituq en 1962 et à Kangirsuk à partir de 1964[11]. Chaque administrateur, basé dans ces gros villages, doit également superviser les villages avoisinants. La personne en poste à Kuujjuarapik s'occupe des villages de Fort George et des îles Belcher. L'administrateur de Salluit est responsable de Kangiqsujuaq et d'Ivujivik. Le responsable de Kuujjuaq s'occupe du village de Kangiqsualujjuaq (George River). Dans les villages où le gouvernement fédéral n'envoie personne, le directeur d'école est le relais de l'administration. À Ivujivik, Karl Kristensen se souvient qu'en plus de son travail d'enseignant – poste qu'il a occupé de 1961 à 2009 – il devait jouer le rôle de représentant local du gouvernement, une mission qu'il juge assez lourde :

> Like other remote communities where there is no area administrator, the community teacher is called upon to perform administrative work connected with relief, welfare, requisitions, family allowances, inventories of fuel oil, diesel fuel, lubricating oils, engine hours, a record of hours worked by the three other employees of the Department in this settlement and pay them from a bank account at Ottawa, especially provided for this purpose, submit a statement monthly to the Regional office of all withdrawals from the bank along with time sheets. However, it is hoped that it will not be too long before an area administrator is placed in the community[12].

En 1961, l'administration de l'Arctique est réorganisée en trois grandes régions : la région de l'île de Baffin, la région de Churchill et la région du Québec arctique. Le Québec arctique est divisé en deux sous-régions – baie d'Ungava autour de Kuujjuaq et baie d'Hudson autour de Kuujjuarapik – et un administrateur est responsable de chacune de ces subdivisions. Ce fonctionnement sera en place jusqu'à ce que le gouvernement provincial prenne progressivement la relève de l'administration nordique dans cette région de l'Arctique.

La mission des NSO a quelque peu évolué au cours des années. Au départ, elle consiste à occuper une fonction d'intermédiaire entre les Inuits et le gouvernement fédéral. D'une part, le NSO est responsable d'appliquer localement les politiques fédérales en direction du Nord ; d'autre part, il doit aider les Inuits à s'intégrer progressivement dans la modernité (accès à des emplois salariés, aux aides sociales, etc.) et fournir de l'assistance aux personnes de passage dans leur village (Bond 1960 : 29). On encourage alors le NSO à apprendre l'inuktitut afin de pouvoir aider au mieux les

11. Pour la liste des NSO dans les villages de l'Arctique québécois, voir annexe 3.
12. Lettre datée de février 1964 de Karl Kristensen, professeur à Ivujivik, et adressée au ministère du Nord canadien et des Ressources nationales (ANC, Arctic District Settlement, Reports on Arctic settlement).

Inuits et d'agir en tant que « conseiller[13] ». À Kuujjuarapik, en 1957, l'administrateur fédéral servait d'intermédiaire entre les employeurs eurocanadiens et les Inuits, il tenait à jour la comptabilité des salaires, remplissait les formulaires d'impôt, distribuait les rations de secours, avait en charge la construction des travaux entrepris par le Ministère. Il était enfin responsable de faire remonter toute information pertinente auprès du Ministère (Balikci 1961 : 92). L'une de ses tâches les plus importantes est cependant de prendre la distribution des différentes aides sociales fournies par le gouvernement sous son aile.

Progressivement, le développement communautaire devient un aspect central du travail du NSO. Dès 1955, Jean Lesage, à la tête du ministère du Nord canadien et des Ressources nationales, définit ainsi le rôle de ce nouvel agent :

> The Northern Service Officers who have recently been appointed in the Arctic Division of the Department of Northern Affairs and National Resources, are being instructed to encourage the Eskimos to take responsibility for local decisions to as great an extent as possible […][14].

En 1957, R. A. J. Phillips, administrateur de l'Arctique, déclare que le travail du NSO nécessite beaucoup plus que la distribution des aides sociales. Il concerne également le développement communautaire, la responsabilité des relations interethniques au sein des villages et la liaison avec les organisations extérieures afin de contribuer à l'essor économique des villages. Il doit savoir tout ce qui se passe dans sa communauté dans l'optique de faire remonter les informations au Ministère. Dans le cadre du projet de développement communautaire, le NSO se voit attribuer la tâche d'organiser l'administration locale : mettre sur place un conseil communautaire composé d'Inuits dans chaque village[15], un organisme qui devra prendre de plus en plus d'initiatives en matière de politique locale et instaurer des projets destinés à développer l'économie. Pour cela, il a pour mission d'administrer le fonds de développement communautaire (*community development fund*), un financement que le gouvernement fédéral met annuellement à la disposition des communautés pour stimuler l'économie et la prise en main des affaires locales par les Inuits. En 1962, Jim Lotz, un fonctionnaire du Ministère qui travaille alors pour le Centre de recherche et de coordination nordique, se voit confier la tâche de rédiger un manuel pour les administrateurs nordiques afin de les familiariser au développe-

13. Lettre de Ben G. Sivertz à Cunningham, 30 mai 1957 (cité par Diubaldo 1985 : 139).
14. Jean Lesage, « Canada and our Eskimos », *The Beaver*, mars 1955 (cité par Diubaldo 1985 : 113).
15. Voir annexe 4 : Missions du Northern Service Officer en 1960.

ment communautaire. Celui-ci traite de logement, de santé, d'organisation municipale, d'éducation et de développement communautaire, mais pas de *leadership* (Lotz 1962b).

Pour répondre à ces multiples tâches, la formation des NSO est très complète et dure de six mois à un an[16]. En 1968, lorsque Neil Faulkner, futur NSO à Salluit, la suit, elle dure six mois[17]. Les futurs agents suivent des cours de langue et de culture inuite, des cours de politique publique, de ressources humaines (*personnel administrative policy*), de comptabilité, de développement communautaire, d'administration du territoire, de sociologie de l'administration nordique[18], de politique du logement. Ils sont aussi formés à des tâches plus concrètes, telles que le maniement et la réparation de motoneiges et la maintenance d'appareils de chauffage[19]. Leur programme de formation inclut également des stages dans les différentes divisions du ministère du Nord canadien et des Ressources nationales. Les critères de recrutement sont relativement larges, mais privilégient des personnes ayant un bon niveau scolaire et ayant poursuivi des études universitaires en sociologie, sciences politiques ou économie, des personnes ayant de l'expérience dans l'administration et dotées d'une bonne condition physique. Les NSO doivent être capables de résoudre tout type de problèmes par eux-mêmes. Ils sont amenés à travailler dans un environnement isolé et ils doivent savoir se débrouiller seuls.

Arrivés dans le village qu'ils administrent, ils constituent des personnes ressources susceptibles d'apporter de l'aide à la fois technique et matérielle aux Inuits, et ils disposent d'un savoir organisationnel et culturel utile dans le contexte d'une société en pleine transformation. Ce rôle est bien perçu par l'administration fédérale. Une affiche de recrutement de nouveaux NSO datant de 1962 annonce en ces termes la mission de l'agent :

> In Canada's new north lie big tasks. There are natural resources of great dimensions and there are people who need our help. Much of the responsibility for the development of this vast area falls on a special kind of person the NORTHERN ADMINISTRATOR[20].

16. La longueur de la formation varie au cours des années 1950 et 1960.
17. En 1962, un mémorandum propose que la formation soit étendue à une année (ANC, Northern Service Officer. General and Policy, « Memorandum for the Director », 22 mai 1962 »). Il ne semble pas qu'il ait engendré de modifications. À l'époque, le manque de personnel contraint le ministère du Nord canadien et des Ressources nationales à envoyer au plus vite des agents sur place.
18. Ces cours sont donnés en 1967 par l'anthropologue Frank Vallee (ANC, Staff training. NSO course, 1963-1968).
19. ANC, Staff training, NSO course (1963-1968).
20. ANC, Northern Service Officer, General and Policy.

Jim Lotz, fonctionnaire du ministère du Nord canadien et des Ressources nationales, responsable pendant un temps de donner les leçons sur le développement communautaire aux futurs administrateurs locaux, voit même le travailleur communautaire comme un intermédiaire sacré, un intercesseur entre le niveau gouvernemental et les Inuits :

> Today, the Inuit have to communicate with the spirits of dead ancestors and animals, and with the « spirits » of the numerous government and other agencies that influence their lives. These powerful forces are as mysterious and as threatening as the spirits of the seal, the polar bear, and the other sources of food. The Inuit have learned that they must humour these strange spirits of government if they are to get access to resources and services. The community development worker has to be something of a shaman.
>
> Very often, community development is invoked as a form of crisis intervention. An individual in a community sees a serious problem, and demands that the community has become socially disorganized, and sends someone in to solve its problems. The basic role of a community development worker is that of the animator/enabler. He or she is not in a community to solve its problems, but to help its members to increase their capacity to do so. (Lotz 1977 : 122)

Plus concrètement, certains agents eux-mêmes ont bien conscience de l'importance de l'aide qu'ils apportent à la communauté. Ronald Hodgkinson, NSO à Kuujjuaq (Fort Chimo), écrit dans un numéro du magazine *North*, en 1959 :

> Not surprisingly, a great deal of my time while in Fort Chimo is spent on relief and allied matters. The people here have been inclined to seek outside help before making an attempt to solve their own problems. The government, instead of the community, as in days long past, is expected to solve individual problems and grant unlimited aid. This then occupies much time : explaining relief in its proper perspective and encouraging, even cajoling, individuals into solving their own problems or in lending support to their less well-off relatives. Allied with this are my admonishments to use the meagre natural resources of the immediate area to their fullest extent. [...] An Eskimo child arrives in Chimo enroute to her home farther up the coast and she needs a home for a few weeks. Even Eskimos have mother-in-law troubles, as witness the time my interpreter showed up late for work one morning with a woeful expression on his face. "Ron", he says, "old Alicee is acting up again. I live in a government house. Can't you kick her out ?" "Well," I replied, laughing heartily, "it is true I am here to help the Eskimos, but I think this is one job you had better handle yourself." (Hodgkinson 1959 : 6)

En 1961, l'agent en poste à Salluit procure de l'aide à Ainalik pour qu'il achète un bateau. Ce dernier, qui avait réussi à économiser 1 000 dollars dans ce but, avait besoin de 425 dollars pour compléter la somme. L'admi-

nistrateur demande alors du financement ou un crédit à la Compagnie de la Baie d'Hudson pour qu'il puisse venir à bout de sa transaction[21]. De leur côté, les Inuits voient dans la figure de l'administrateur fédéral une personne qui doit les aider. À Quaqtaq, alors que le gouvernement fédéral prévoyait déplacer la population locale à Kangirsuk, Dorais rapporte qu'un Quaqtamiuq aurait demandé au NSO s'il était dans le Nord pour aider les Inuits. Il ajouta que si c'était le cas, celui-ci n'essayerait pas de déplacer leur camp (Dorais 2001b : 118 note 14).

On peut donc se demander si l'administrateur fédéral, par sa fonction d'assistance envers les Inuits, n'apparaît pas comme une nouvelle figure de pouvoir[22]. Balikci écrit qu'il est considéré par les Inuits comme leur véritable « boss » (Balikci 1961 : 92). Au Nunavik, il est nommé *inuliriji* (littéralement celui qui s'occupe des gens), et les Inuits semblent le regarder avec un sentiment d'*ilira*. Louis-Jacques Dorais raconte que les Inuits de Quaqtaq auraient aimé qu'il devienne leur *inuliriji,* tout en ajoutant que ce dernier n'était pas assez *iliranaqtuq*, en d'autres termes les Inuits ne le craignaient pas assez[23]. Il est évident que ces administrateurs jouent un grand rôle et que les Inuits leur confèrent un certain pouvoir, du fait qu'ils sont en mesure de leur porter assistance, mais également du fait qu'ils représentent le gouvernement fédéral, lui-même considéré comme une entité susceptible de leur porter assistance. Parfois, le comportement directif de quelques administrateurs est cependant mal perçu par les Inuits. Voici ce que dit Taamusi Qumaq à propos du NSO qui est venu en 1972 à Puvirnituq :

> Il se comportait comme un gros patron. Les Inuit croyaient tout ce qu'il disait. Les gens de Puvirnituq n'avaient jamais rencontré un tel administrateur, alors ils se croyaient obligés de l'écouter. (Qumaq 2010 : 89)

Il faut noter pourtant que ce sentiment n'est pas partagé en tout lieu et en tout temps. Certains Inuits affirment leur désir de rester autonomes et de ne pas dépendre, justement, des aides du gouvernement, comme le note l'administrateur en poste à Inukjuak en 1965 :

> The Eskimo of this area in particular are noted for a very independent attitude towards the amenities of civilization, and appear to take the attitude that they will made their own decisions rather than rely on the suggestions of others, even from among their own people[24].

21. ANC, Sugluk, Quebec, General file.
22. C'est ce que pense Rasing en ce qui concerne Iglulik (Rasing 1994 : 193).
23. Communication personnelle, 2 février 2010.
24. ANC, Arctic Distric Settlements, « Inoucdjouac, 1965 ».

Aisa Koperqualuk, représentant des Inuits lors de la onzième réunion du comité sur les Affaires esquimaudes, demande à l'assemblée de qui, parmi les non-Inuits de son village, il est censé obtenir des directives. L'administrateur de l'Arctique, C. M. Bolger, lui répond que le Ministère ne souhaite pas dire aux Inuits ce qu'ils doivent faire ou ne pas faire, mais qu'il veut les aider à acquérir plus d'éducation afin qu'ils prennent en main la gestion des affaires locales. Bolger s'empresse alors de promettre à Aisa Koperqualuk l'envoi d'un agent permanent du gouvernement fédéral dans son village[25].

Les agents de développement québécois

L'envoi d'agents de développement est l'une des actions les plus concrètes posées par le gouvernement provincial pour garantir le développement communautaire au Nouveau-Québec[26]. C'est même la priorité de la DGNQ qui, dès sa création, en dépêche une dizaine dans le Nord. Ils sont soigneusement choisis par Éric Gourdeau. Parmi eux des médecins, des enseignants, des géographes, des éducateurs, etc. Ce sont des personnes qui affichent un caractère dévoué à la cause québécoise et francophone, déterminées à accompagner les Inuits dans les changements qui les attendent. Ils suivent tout d'abord une formation pendant plusieurs mois à Kuujjuaq, sous la direction du père Schneider ou du père Lechat, pour apprendre l'inuktitut et se familiariser avec la culture inuite, une idée à laquelle tenait particulièrement Éric Gourdeau :

> C'était une décision que j'avais prise, parce que je trouvais qu'il fallait indiquer aux gens que la langue et la culture, c'était important. Ce n'était pas seulement le développement économique du Québec. Le développement économique du Québec, il se ferait par les gens eux-mêmes. Je ne les envoyais pas pour faire du développement, je les envoyais pour préparer les gens à prendre les commandes. (Éric Gourdeau, Québec, 11 mars 2010)

À la suite de cette formation, les agents sont envoyés dans un village. Leur mission est alors d'assurer un rôle d'intermédiaire entre les Inuits et le gouvernement provincial, et ils sont principalement responsables d'affirmer la présence québécoise dans la région, ainsi que d'assurer la coordination des activités locales de la DGNQ[27]. Le spectre de l'assistanat

25. ANC, Eskimo Affairs Committee, Minutes of the eleventh meeting of the Committee on Eskimo Affairs on March 28 and 29, 1960.
26. Pour consulter la liste des agents de la DGNQ en poste dans l'Arctique québécois, voir l'annexe 5.
27. Propos tenus par Éric Gourdeau : BANC, « Compte-rendu de la réunion des agents de la DGNQ (21 au 23 mars 1967) ».

engendré par la politique paternaliste du gouvernement fédéral plane à l'époque dans les esprits des administrateurs provinciaux, et l'idée de former les Inuits à prendre en charge leur propre développement est déjà présente. Mais au cours des années 1960, il règne une certaine confusion quant à la fonction réelle des agents au sein de l'organisme. Un document (non daté) rédigé par Jacques Bilodeau redéfinit alors clairement les fonctions de « l'agent de la DGNQ ». Parmi ses nombreuses missions, ce dernier doit rencontrer régulièrement les principaux « dirigeants de ces organismes (gouvernement fédéral, conseil, coopérative et religieux, etc.) et discuter avec eux de toutes les questions d'intérêt communautaire ou communes à nos organismes[28] ».

L'arrivée de Jean-Jacques Simard au sein de la DGNQ et les efforts qu'il déploie à partir de 1969 pour convaincre les cadres de cet organisme de mettre en place une politique de développement communautaire engage une redéfinition des fonctions de l'administrateur provincial, qui devient alors un véritable agent de développement. Son but principal est d'encourager le changement à l'intérieur du groupe. Ses différentes tâches sont définies ainsi : connaître son milieu de travail, connaître les personnalités locales, amorcer la conscience individuelle et la conscience communautaire, encourager les initiatives et, enfin, assurer la bonne conduite de l'administration publique[29] (voir l'annexe 6 : Réflexions sur le développement communautaire au sein de la DGNQ). Pour mener à bien ces missions, la DGNQ privilégie désormais de jeunes universitaires diplômés en sciences humaines et sociales. Mais la mission des agents de développement que le Québec envoie dans le Nord n'est pas tellement définie. Paul Bussières, envoyé à Salluit en 1971 pour occuper le poste d'agent de développement, se souvient que sa mission n'était finalement pas vraiment claire :

> Ils ont envoyé des agents, des jeunes, des jeunes universitaires comme moi avec une mission absolument indéfinie : « Vous allez voir ce qui se passe. » Nous devions essayer de voir avec les Inuits s'il y avait des choses, des programmes, que le Québec pouvait mettre sur pied pour eux, leurs besoins. De façon générale, de devenir amis avec les Inuits. (Paul Bussières, Québec, 5 mai 2009)

Georges Filotas, alors jeune étudiant en sociologie, est envoyé à Kangirsuk en 1970. Il se souvient lui aussi qu'il avait finalement peu de responsabi-

28. BANQ, Direction générale du Nouveau-Québec. Réunion des directeurs généraux, « Rôle des agents de la Direction générale du Nouveau-Québec dans les postes ».
29. BANQ, Direction générale du Nouveau-Québec. Développement communautaire et industriel, « Réflexions sur le développement communautaire au sein de la DGNQ », par Jean-Jacques Simard (12 novembre 1969).

lités administratives et qu'il passait une grande partie de son temps à socialiser avec les Inuits (Georges Filotas, Montréal, 25 novembre 2009).

L'enjeu d'assurer la présence québécoise reste fort tout au long de la période, et notamment au cours des années 1960, alors que le transfert de la région du fédéral vers le provincial n'est pas totalement réglé. Ceci passe d'abord par le fait de gagner l'estime et la confiance des Inuits. Dans son rapport mensuel, l'agent d'Inukjuak n'hésite pas à écrire en 1964 :

> Je m'efforcerai donc à trouver ou créer des situations ou événements tellement frappants qu'ils ne pourront faire autrement que de croire en nous et réaliser que nous voulons leur bien ; même si nous parvenons seulement qu'à implanter le doute, ce sera déjà un progrès[30].

Les Nunavimmiut que j'ai questionnés sur le sujet n'ont conservé que peu de souvenirs précis au sujet des agents de la DGNQ. S'ils avaient bien conscience de la présence québécoise dans leur communauté (« la Maison du Québec » dressait toujours son drapeau bleu et blanc), ils ne développaient pas pour autant des relations étroites avec les agents. Selon Aysara Kinuajuaq, qui est engagé dans la vie municipale de Puvirnituq depuis 1973, date à laquelle il est devenu membre du conseil communautaire, les agents gouvernementaux n'ont pas eu beaucoup d'importance (Aysara Kinuajuaq, Puvirnituq, 9 avril 2010). Il faut noter de plus que la plupart des agents ne restaient pas longtemps, ce qui leur laissait en fin de compte peu de temps pour s'intégrer à la communauté : la durée de leur séjour allait rarement au-delà de deux ans. Quelques familles inuites cependant ont développé des liens de proximité avec eux. À Ivujivik, par exemple, Peter Aullaluk a tissé des liens de coopération étroits avec l'agent Philippe Nadeau, pour qui il travaillait, et sa femme Michèle. À tel point que l'Inuk a transmis le nom de l'agent et de sa femme à deux de ses enfants. Philippe et Michèle Nadeau, même s'ils ne vivent plus dans le village d'Ivujivik aujourd'hui, subsistent d'une certaine façon à travers leurs homonymes avec qui ils sont toujours en contact.

Malgré le fait que les agents de la DGNQ ont laissé peu de traces, on sait que les activités des agents de développement sont fortement empreintes, ici aussi, d'une dimension d'entraide. Ils sont responsables, à partir des années 1970, de distribuer les chèques du bien-être social, désormais émis par le gouvernement provincial. Parmi ses principales tâches, Paul Bussières se souvient qu'il devait aider les Sallumiut à trouver un emploi dans la mine qui venait d'être ouverte à Baie Deception. Il se souvient également les avoir aidés à établir une petite caisse d'épargne

30. BANQ, Direction générale du Nouveau-Québec. Personnel de Poste-de-la-Baleine « Rapport mensuel de Poste-de-la-Baleine (6 avril 1964) ».

communautaire (en épargnant 10 % sur les chèques de bien-être social), ce qui a permis aux Inuits de s'acheter un bateau, un moteur pour le congélateur communautaire et d'autres équipements importants. Les agents de développement avaient également pour fonction de gérer le poste de radiotéléphone, un attrait évident pour les Inuits, qui pouvaient ainsi communiquer avec les membres éloignés de leur famille. Paul Bussières se souvient que la Maison du Québec devenait un vrai lieu de socialisation :

> Les Inuits venaient le soir pour appeler des amis dans les autres villages ou un parent qui était à l'hôpital à Montréal ou dans une autre ville. Donc peu à peu, ils se sont amadoués. Les relations entre le Québec et les Inuits ont connu un nouveau départ ou un départ basé sur des services qui étaient reconnus comme essentiels, la radio, nouveau pour eux, mais une nouveauté vraiment intéressante. Le gérant [de la coopérative locale] venait chez moi, communiquait avec la FCNQ, s'approvisionnait au téléphone. Quand il manquait d'allumettes, il venait. Quand il manquait de trucs, il appelait trois fois par jour. La Maison du Québec était devenue un lieu où les Inuits passaient pas mal de temps. (Paul Bussières, Québec, 5 mai 2009)

En fait, les agents de développement prennent progressivement une place dans le réseau d'échange :

> Quand je suis arrivé à Salluit, ils venaient chez nous le soir. J'avais un petit bonhomme, ils le prenaient dans leurs bras, ils le berçaient, se servaient du thé. Ils entraient dans la cuisine, ils ouvraient la porte du frigo, se servaient du jus. Ils s'attendaient à ce que je fasse la même chose chez eux. Quand ils revenaient de la pêche, si jamais j'étais sur la plage, ils prenaient le premier poisson et ils me le donnaient. (Paul Bussières, Québec, 5 mai 2009)

Plusieurs agents de développement se souviennent que les Inuits leur rapportaient souvent de la nourriture et qu'ils leur rendaient visite quotidiennement. L'importance de ces relations fait dire à Paul Bussières que les Inuits se sentaient dans des rapports égalitaires avec les agents du Québec, beaucoup plus qu'avec les agents fédéraux.

Alors que les Inuits ont fortement exprimé leur attachement envers le gouvernement fédéral, les choses semblent changer au cours des années 1960, et les agents du Québec parviennent à se faire regarder avec de plus en plus de déférence, ce qui se traduit, dans les termes d'agents provinciaux, par le sentiment d'avoir plus d'autorité légitime :

> Les Esquimaux semblent de plus en plus prendre conscience de notre présence et notre autorité dans certains domaines. Ils viennent nous voir chaque fois que des problèmes se présentent en rapport avec la chasse du caribou, la pêche, les permis, les chiens, etc. Ils savent maintenant qu'ils doivent s'adresser à nous pour toutes ces questions et que le DNA [Department of Northern Affairs] n'a aucune juridiction dans ces domaines. Ils viennent nous consulter

> sans réticence. On nous regarde, on nous écoute, on suit nos conseils et on se conforme à nos décisions ; il est donc important de prendre de bonnes décisions et éviter de se confondre. Ils n'hésiteront pas à critiquer si quelque chose semble anormal[31].

Ce rapport dressé par René Dalcourt, agent en poste à Inukjuak, évoque assez clairement l'idée que les Inukjuamiut suivent désormais les agents du Québec. À tel point qu'un des « chefs de camp » demande à Jean-Guy Ouellet, successeur de René Dalcourt au poste d'Inukjuak, quand il sera officiellement leur *inuliriji* (traduction d'agent gouvernemental, littéralement : celui qui s'occupe des gens)[32].

LES OUTILS

La mise en place difficile des conseils communautaires

Parmi les initiatives prises par le ministère du Nord canadien et des Ressources nationales pour faire du développement communautaire dans l'Arctique, la mise en place de conseils communautaires (*community councils* ou *Eskimo councils*) constitue une mesure phare[33]. L'une des missions du NSO est en effet de travailler au développement, dans le ou les villages dont il a la responsabilité, d'un conseil constitué d'Inuits. En 1957, lors de la Conférence arctique organisée par le Ministère et qui réunit tous les responsables des différents paliers de gouvernement touchant de près à la gestion du territoire arctique, l'idée de conseils de village est discutée. Un certain Wilkinson, NSO dans la communauté de Baker Lake au Nunavut, relate sa tentative de réunir les Inuits régulièrement dans le but de discuter collectivement des affaires locales. Il remarque alors que, même si ces rencontres n'ont pas forcément mené à la résolution de problèmes, elles ont permis de développer, chez les Inuits, un intérêt grandissant envers leur propre situation économique. Wilkinson ajoute que toutes les décisions relatives aux affaires locales ne doivent pas être laissées au conseil inuit, et que l'administrateur doit garder un rôle prépondérant dans ce processus[34]. Il demeure en effet une certaine méfiance par rapport à la

31. BANQ, Direction générale du Nouveau-Québec, Personnel Poste-de-la-Baleine, « Rapport mensuel de Poste de la Baleine (mars 1965) ».
32. BANQ, Direction générale du Nouveau-Québec, Personnel Poste-de-la-Baleine, « Rapport mensuel de Poste de la Baleine (2 juin 1966) ».
33. J'ai trouvé dans les archives peu de documentation au sujet de ces conseils communautaires au Québec arctique. Les rares informations disponibles concernant certaines correspondances entre le Ministère et les administrateurs au sujet de dépenses ou de questions particulières donnent au final peu de détails sur le fonctionnement même des conseils.
34. ANC, Arctic conference. Report of the opening session (1957).

présence de certains *leaders* charismatiques dans les villages, et les autorités politiques souhaitent contrôler les dynamiques locales du pouvoir et s'assurer de leur fonctionnement démocratique. En 1959, C. M. Bolger, administrateur de l'Arctique, explique que l'un des objectifs du Ministère est désormais de donner une voix aux Inuits au niveau local, et notamment par le biais de conseils communautaires. Il rappelle alors les objectifs des conseils : stimuler la conscience citoyenne des Inuits et les aider à développer un esprit d'initiative[35]. À partir des années 1960, la création des conseils communautaires devient une priorité dictée par le Comité aux affaires esquimaudes[36].

Le premier conseil communautaire mis en place au Nunavik est vraisemblablement celui de Kuujjuarapik. Il est créé entre 1955 et 1957[37]. D'après les informations rapportées par Balikci, six personnes sont élues par la population : trois chefs de camp, un interprète et deux Inuits influents. Il écrit que deux d'entre eux n'ont pas d'autorité réelle sur les autres. Un groupe familial est représenté par deux conseillers, tandis que plusieurs groupes familiaux ne sont pas du tout représentés (Balikci 1959 : 125).

À Salluit, un conseil communautaire est créé en 1958 suivant l'initiative de l'administrateur fédéral Archie Flucke. Il est alors composé d'un président et de deux conseillers. Dans une étude faite sur Salluit en 1972, il est précisé que les premiers présidents du conseil communautaire sont élus parmi les personnes les plus influentes des groupes familiaux, qu'ils sont bons chasseurs et possèdent un bateau (Barrette *et al.* 1972 : 15).

À Inukjuak, avant que le conseil communautaire soit mis en place, les hommes ont pris l'habitude de se réunir régulièrement. C'est ce qu'explique T. B. Golding, l'administrateur local, dans une lettre qu'il adresse à l'administrateur de l'Arctique :

> We have no Arctic Council as such or Eskimo council but we do have a sort of « smoker » where the men and I discuss anything of interest in the form of local affairs or government, self help or co-operative projects. Out of these meetings have come several projects to buy boats, peterhead, trap, and canoes without government money but simply by organizing to obtain HBC [Hudson Bay Company] credit. Several welfare cases have been discussed and

35. ANC, Eskimo Affairs Committee, « Minutes of the tenth meeting of the committee on eskimo affairs held on May 25, 1959 ».

36. ANC, Town planning, General files.

37. Dans son article sur Great Whale River (Kuujjuarapik), Asen Balikci (1959 : 125-126) parle de la formation du conseil, mais il ne donne pas de date. On sait cependant qu'il était sur le terrain en 1957. L'administrateur fédéral étant arrivé dans le village en 1955, on en déduit donc que le conseil a été créé entre 1955 et 1957.

> all qualified persons have now obtained Needy Mothers allowances or old age allowances through me from the Province of Quebec[38].

Un conseil communautaire est finalement élu en décembre 1961. Il est composé d'un président et de quatre conseillers. Les cinq membres du conseil communautaire sont tous des hommes représentant des familles importantes (Epoo, Kasadluak, Weetaluktuk, Palliser). L'administrateur rapporte que, sur 43 personnes éligibles au conseil, 39 ont voté, démontrant ainsi une forte participation. Le conseil élu est soutenu par la présence d'un secrétaire, John McArthur[39]. L'un des problèmes rencontrés alors à l'époque à Inukjuak est qu'une partie des familles habite encore dans des campements éloignés du village. Pour s'assurer que toutes les voix soient bien représentées au conseil, des consultations sont organisées régulièrement avec les chefs des grandes familles vivant éloignées[40].

Le 5 mai 1961, l'administrateur régional S. A. H. Dodds réunit « the Eskimo heads of family and some older women » de la région de Quaqtaq pour discuter de quelques questions les concernant. Il mentionne que cette réunion pourrait jeter les bases d'un futur conseil communautaire à Quaqtaq. Il explique alors comment pourrait être élu un tel conseil :

> The election of their chairman could be done by a simplified voting procedure, in which each voter writes the name of the person he would prefer as chairman ; the one whose name appears most often when the secret ballots are counted, is it ; a second tie-breaker might be needed if two highest choices have garnered an equal number of ballots. Matucy Kolloulla would probably emerge as the natural leader – he took an agreeable and prominent part in the discussions[41].

Le missionnaire en poste dans la région, le père Dion, et l'enseignant, Duncan Bancroft, sont responsables d'agir comme personnes-ressources[42]. En 1966, l'instituteur fédéral organise un scrutin et un conseil de trois hommes est élu. Le président est Jupi, un membre d'une des familles les plus importantes de la région. Les deux conseillers sont Ituaq, son beau-frère, et Miinnguq, un homme qui ne leur est pas apparenté, mais qui est choisi pour son éloquence (Dorais 2001b : 37).

---

38. ANC, Education file, 1960-1961, « Community organizations » (10 avril 1960).
39. ANC, Eskimo meetings, Port Harrison, « Memorandum for the regional administrator. Arctic Quebec region. Port Harrison settlement council » (26 janvier 1962).
40. ANC, Administration of Eskimo Affairs, « Committee on Eskimo Affairs, 13th meeting », (2 et 3 avril 1962).
41. ANC, Eskimo meetings – Koartak, « General Meeting with Eskimos – Koartak », (5 mai 1961).
42. *Ibidem.*

À Puvirnituq, un conseil communautaire est créé en 1962 à la suite de l'initiative de l'agent fédéral Pat Furneaux. Au départ, chaque adulte a une voix dans ce conseil et un seul titre est créé, celui de président. Taamusi Qumaq raconte, dans sa biographie, comment il est devenu le premier président du conseil communautaire :

> En 1961, alors que l'administrateur du ministère des Affaires indiennes séjournait au village, quelque chose se produisit qui était tout à fait étranger aux Inuit. La population de Puvirnituq apprit qu'il lui fallait élire un conseil. On nous dit que nous, les Inuits, pouvions élire n'importe qui que nous voulions voir siéger au conseil.
>
> Personne ne fit campagne pour obtenir un siège au conseil. Après le vote, les bulletins furent comptés. Nous n'avions aucune idée de qui allait être élu, puisqu'il n'y avait eu aucune campagne. Quand on annonça que Taamusi Qumaq avait obtenu le plus grand nombre de voix, j'ai dû me plier aux souhaits des gens.
>
> Après l'élection, nous, les membres du conseil, devions décider comment le village serait organisé. [Ainsi], nous avons discuté des moyens de garder le village plus propre. Nous n'étions pas habitués à ce genre d'organisation et souvent, il n'y avait pas de suivi à nos discussions. Même si j'étais chef du conseil, personne ne donnait suite à mes idées, et cela, dès le début. (Qumaq 2010 : 90-91)

D'après l'administrateur fédéral, c'est la coopérative qui agit comme base à ce conseil. À partir des années 1970, le conseil communautaire est composé de neuf membres.

À Ivujivik, le conseil communautaire est créé probablement en 1963. Karl Kristensen, qui était alors un jeune professeur dans le village, se souvient que Berry Roberts, administrateur à Salluit, était venu tenir une réunion publique à Ivujivik pour expliquer aux Inuits la nécessité de former un conseil. Cela paraissait à l'époque une idée inutile et superficielle pour le professeur :

> Each man was his own boss and there were no interferences except by individual arrangement, like cooperation. So I thought how the world is gone to work if there is one guy over everybody. I felt apprehensive. Because it was working well as we had. (Karl Kristensen, Ivujivik, 27 juin 2009)

Karl Kristensen ne se souvient pas avoir entendu les Inuits parler au cours de cette réunion et personne ne semble avoir donné son avis sur la question.

À Kangirsuk, un conseil de village est créé en 1967. Il est composé d'un président et de quatre conseillers. Là encore, c'est un agent du gouvernement fédéral de passage dans le village qui est à l'origine de cette nouvelle organisation. Celui-ci n'hésite pas à donner des indications très claires sur le fonctionnement de ce conseil en définissant les tâches qu'il doit prendre à sa charge et la façon de procéder (Larochelle 1972 : 170). Il faut attendre les années 1970 pour que les conseils communautaires soient incorporés et réellement reconnus par le gouvernement fédéral comme des administrations locales officielles.

Les conseils communautaires sont ainsi invités à gérer toutes sortes de questions relatives à l'administration des affaires locales. Le Ministère souhaite qu'ils participent activement à la planification des villages[43]. En 1961, R. D. R. Evans, administrateur à Inukjuak, adresse un courrier au gérant de la CBH du même village, dans lequel il l'avise de la création toute récente d'un conseil communautaire. Il lui explique ses différentes missions : l'amélioration du village et notamment la gestion des déchets, l'amélioration des conditions de vie, l'organisation d'activités récréatives et éducatives, le développement de projets autogérés. J. D. Furneaux, NSO à Puvirnituq de 1962 à 1968, rapporte que le conseil local a décidé la levée d'une taxe dans le but de rémunérer une personne pour nettoyer le village[44]. R. D. R. Evans, NSO à Inukjuak, dans une lettre qu'il adresse à l'administrateur régional C. M. Bolger en janvier 1962, détaille les différentes activités que le conseil a prises en charge depuis sa formation le mois précédent : l'organisation des activités de Noël et l'achat d'une bâtisse ayant appartenu à la Gendarmerie royale du Canada[45]. En 1964, pour stimuler leur activité, le MANRN crée un fonds de développement communautaire (*community development fund*) destiné aux villages de l'Arctique.

43. ANC, Town planning, General files.
44. ANC, Administration of Eskimos Affairs (1960-1965).
45. ANC, Eskimo meetings - Port Harrison (1961-1963).

Répartition du fonds de développement communautaire au Québec arctique en 1964-1965 et en 1966-1967[46]

	Année financière 1964-1965		Année financière 1966-1967	
	Somme attribuée	Somme dépensée	Somme attribuée	Somme dépensée
Great Whale River (Kuujjuarapik)	9 000	1 844	8 000	7 746
Fort Chimo	5 000	3 500	10 000	0
Sugluk (Salluit)	5 000	2 960	10 000	2 795
Payne Bay (Kangirsuk)	2 850	0	?	?
Povungnituk (Puvirnituq)	2 200	1 000	?	?
Port Harrison (Inukjuak)	1 800	1 800	5 000	2 690
Ivujivik	350	0	1 000	297
Quaqtaq	?	?	1 000	0
Kangiqsualujjuaq	?	?	1 000	1 000
Kangiqsujuaq	?	?	1 000	0
TOTAL	29 500	12 000	37 000	14 528

Cet argent est octroyé en priorité à des projets proposés directement par les conseils communautaires. À Puvirnituq, cette aide financière a permis en 1964 la construction de deux maisons en pierre et en terre pour accueillir les touristes de plus en plus nombreux, un projet proposé par l'administrateur local[47]. Mais le succès de cette initiative semble mitigé. Certains administrateurs locaux mentionnent que la mise en place d'un système de rémunération étonne cependant souvent les Inuits :

> During recent conversations held with field officers about the administration of the community development fund, several officers felt that the required paid labour component for projects often inhibited the volunteer participation by settlement residents. All offices agreed that it is beneficial to have wage income from Community development accruing to otherwise unemployed residents. However, they felt that the local people are often prepared to perform work on their own projects on an unpaid volunteer basis. At times our insistence on paying for labour has made our department look silly in the eyes of Eskimo residents[48].

46. ANC, Community Development Program and Fund (1964 et 1966).
47. *Idem*, « Lettre de J. D. Furneaux à l'administrateur régional, 19 septembre 1964 ».
48. *Idem*, « Lettre de A. Stevenson, administrateur de l'Arctique adressée aux directeurs » (6 avril 1966). Je n'ai pas trouvé à qui exactement s'adressait cette lettre.

Le fonds de développement communautaire déçoit peu à peu les administrateurs. Au cours de l'année fiscale 1965-1966, les responsables de l'initiative réalisent que le fonds a été sous-utilisé, puisque seulement 33 % des sommes allouées aux villages nordiques ont permis de financer des projets. Les administrateurs locaux sont souvent obligés d'instaurer et de stimuler les projets eux-mêmes, le fonctionnement même des conseils communautaires étant peu efficient. En 1961, Ben G. Sivertz, le ministre du Nord canadien et des Ressources nationales, explique :

> […] the establishment of councils would have progressed at a more rapid rate except for the difficulty of introducing into the Eskimo way of life the new idea of sitting together and discussing problems of the community[49].

En avril 1962, lors du treizième Comité sur les affaires esquimaudes, une certaine satisfaction est cependant perceptible. Les membres présents se réjouissent du fait que certains conseils communautaires prennent des initiatives et ils sentent que la tenue de ces réunions tend à développer chez les Inuits une capacité à prendre des décisions collectivement. De plus, dans quelques communautés comme à Kangiqsualujjuaq, le développement d'une telle structure a permis de baisser considérablement les aides de secours de l'État. Mais de nombreuses difficultés se manifestent. Le conseil mis en place à Kuujjuarapik au milieu des années 1950 tombe en désuétude peu de temps après son lancement. L'anthropologue Balikci explique que le conseil est vite apparu aux yeux des Inuits comme une entité superficielle créée par l'administrateur fédéral. De plus, certains se plaignent du fait que les décisions des conseillers tendent à favoriser leur propre groupe. À cette époque, les relations sociales des Nunavimmiut suivent plus souvent des logiques familiales que des logiques communautaires. Le partage et l'entraide se font exclusivement dans le réseau familial. L'« intérêt communautaire » ne semble pas encore pertinent pour eux. Balikci mentionne ainsi le manque d'autorité du *headman* sur l'ensemble du groupe (Balikci 1959 : 127). Ailleurs, comme à Salluit, on note également un manque « d'autorité » ou de légitimité du conseil envers le groupe qu'il représente (Barrette *et al.* 1972 : 15). Vallee écrit qu'à Puvirnituq, même si les réunions du conseil communautaire peuvent être convoquées par le président du conseil, elles le sont la plupart du temps par des *Qallunaat*, et notamment par le NSO. De plus, les décisions prises par le conseil ont tendance à représenter le point de vue des *Qallunaat* qui sont présents lors des réunions pour suggérer, proposer des solutions, encourager le consensus et, tacitement, orienter les actions et les décisions ; ces dernières

49. ANC, Eskimo Affairs Committee, « Twelve meeting of Eskimo Affairs Committee » (10 et 11 avril 1961).

étant par la suite présentées par les agents fédéraux comme reflétant le point de vue des Inuits membres du conseil (Vallee 1967 : 14-15). Même chose à Kangirsuk, où les réunions du conseil communautaire sont la plupart du temps convoquées à l'instigation d'un agent du gouvernement (Larochelle 1972 : 170) ou à Inukjuak, où les membres du conseil rencontrent l'agent provincial avant chacune de leur assemblée mensuelle afin de résumer et de discuter des principaux sujets qui seront abordés au cours de la réunion[50]. Au début des années 1960, certains Inuits vivent encore dans des campements éloignés du village, ce qui rend difficile le fonctionnement du conseil communautaire. À Kuujjuaq, cela se manifeste par l'absence prolongée de certains conseillers et la désaffection temporaire du conseil en 1966[51]. La même année, C. E. McKee, administrateur régional pour le Québec arctique, regrette que les projets développés par les conseils communautaires soient trop peu nombreux[52].

L'expansion du mouvement des coopératives

La seconde grande initiative lancée par le gouvernement fédéral dans le but de faire du développement communautaire dans l'Arctique est la mise en place de coopératives locales. Si l'idée de développer ces structures dans l'Arctique est soulevée dès 1954[53], il faut attendre 1958 pour qu'elle soit sérieusement prise en compte. Le but de ces initiatives est double pour le ministère du Nord canadien et des Ressources nationales : « […] de fournir des indications sur les questions compliquées de notre régime économique et de donner aux Esquimaux une meilleure occasion de diriger leurs affaires économiques[54] ». Avant cela, de nombreuses décisions avaient été prises localement par les agents fédéraux en vue de développer l'économie locale et d'impliquer les Inuits dans leur survie économique. Divers types de projets avaient alors été entrepris dans des domaines tels que la pêche, l'artisanat, l'art, etc. Ce qui sous-tend la mise en place des coopératives dans l'Arctique, c'est plus précisément la volonté du gouvernement fédéral d'amoindrir sa politique d'assistance envers les Inuits. Au cours des

50. BANQ, Direction générale du Nouveau-Québec, Rapport mensuel des villages (1965-1969), « Rapport mensuel d'Inoucdjouac » (4 juillet 1966).
51. ANC, Community Development Program, « Community Development Fund », rapport signé par R. Jocelyn, administrateur fédéral (15 août 1966).
52. *Idem*. Rapport signé par C. E. McKee, administrateur régional (4 octobre 1966).
53. En 1954, la section Développement du Comité des affaires esquimaudes annonce son désir d'étudier si le développement de coopératives pourrait être une solution économique viable pour le Nord (Clancy 1987 : 194).
54. *Ministère du Nord canadien et des Ressources nationales. Année financière 1957-1958* : 31.

années 1950, cette idée est dans toutes les discussions et des agents spécialisés dans le développement économique sont envoyés dans l'Arctique. À partir des années 1960, les Northern Service Officers reçoivent également des formations incorporant des cours en développement économique et deviennent la cheville ouvrière de ce nouveau projet. Pour faciliter le lancement d'initiatives économiques locales, le gouvernement fédéral met en place le Eskimo Loan Funds, un système de prêts destinés à financer précisément des projets économiques.

Chaque coopérative a sa propre histoire qui s'inscrit dans des contextes différents[55]. Leur fondation, les modalités de leur fonctionnement, la réception du projet coopératif dans les villages recouvrent des réalités qui ne sont pas toujours valables partout. Cependant, on sait que la majeure partie des coopératives créées au Québec arctique sont l'initiative de non-Inuits (agents de la CBH, missionnaires, NSO, agents de développement économique), et qu'elles sont mises en place au début des années 1960. La coopérative de Kangiqsualujjuaq (1959), première de toutes les coopératives arctiques, est par exemple l'initiative d'un groupe de plusieurs agents fédéraux spécialisés dans le développement, parmi eux Don Snowden[56]. Dans ce village, comme à Kangirsuk, le gouvernement fédéral a de plus apporté une aide technique, matérielle et financière permettant le démarrage de la coopérative. À Kangirsuk, par exemple, pour lancer la pêche commerciale, il a fourni gratuitement des filets de pêche et consenti un prêt de 15 000 dollars qui a donné la possibilité aux Kangirsumiut d'acheter trois bateaux de pêche (Larochelle 1972 : 124).

À Puvirnituq, deux initiatives sont lancées et mènent à la création d'une coopérative. La première initiative est celle de Peter Murdoch, agent de la Compagnie de la Baie d'Hudson, qui met en place un système d'épargne collective dès 1955. La seconde est celle du père André Steinmann, missionnaire oblat, qui crée la Société des sculpteurs en 1958 pour encourager le développement du commerce des sculptures. Selon Simard, les personnes importantes de cette association étaient « les très bons chasseurs, les sculpteurs, les grandes gueules, et les hommes d'âge mûr parlant un peu l'anglais » (Simard 1982 : 217).

---

55. L'histoire du mouvement coopératif a été bien documentée. Pour les détails de cette histoire, voir notamment Mitchell (1996) ; Simard (1982) ; Tulugak et Murdoch (2007).
56. Don Snowden (1928-1984) est à l'époque directeur de la division de l'industrie au sein du ministère du Nord canadien et des Ressources nationales. Il est également l'un des quatre fonctionnaires envoyés aux Nations Unies en 1962 pour y étudier la question du développement communautaire.

En janvier 1961, R. Nellis, agent fédéral travaillant pour le développement des coopératives, fait un tour dans les villages de Kuujjuaq et de Salluit pour étudier la pertinence de leur mise en place. Il rencontre alors les agents fédéraux locaux et, à Kuujjuaq, il se réunit avec des femmes pour discuter de projets de couture. Il leur montre ce qui se fait à Port-Burwell et leur demande si elles peuvent faire de même[57]. Il se déplace à Salluit et remarque que les ressources locales permettraient le développement d'une coopérative. Il y laisse quelques fascicules sur le fonctionnement coopératif et confie à l'administrateur local, A. Flucke, le soin d'aider les Inuits à mettre en place ce projet[58].

L'autre grand acteur du développement des coopératives dans cette région est le gouvernement québécois qui cherche, à partir des années 1960, à reprendre le contrôle de « son » Nord. Lors d'une réunion entre les agents de développement en 1972, le Québec se positionne plus clairement envers les coopératives :

> Le commerce, comme les Coop, peut jouer un très grand rôle. À cet effet, il est de notre devoir de les informer, de leur préparer des administrateurs, de les épauler par la suite, en un mot, d'en rationaliser leur développement. Il ne s'agit pas de se substituer à eux, mais de travailler avec eux.
>
> Nous avons donné du *welfare* avant de leur créer des outils économiques. Plus est, un organisme leur retire présentement des emplois prétextant qu'ils ne savent pas travailler ou travaillent mal, qu'ils ne savent pas gérer ou gèrent mal. Mais quand leur a-t-on montré à bien travailler ? Quand leur a-t-on montré quelques rudiments d'administration[59] ?

Le gouvernement du Québec joue un rôle important dans le renforcement et l'institutionnalisation de la coopérative de Puvirnituq (1960), qui constitue le point de départ de plusieurs autres. Celles d'Ivujivik (1964), d'Inukjuak (1965) et de Salluit (1967 ?) sont en effet bâties sur le modèle de celle de Puvirnituq. Là encore, l'influence des non-Inuits se fait sentir. C'est le père Steinmann qui, en 1963, propose aux Ivujivimmiut que quelques-uns d'entre eux soient envoyés en formation à Puvirnituq pour apprendre les rudiments du fonctionnement coopératif et d'une caisse

57. On peut lire, dans le rapport de Nellis, que la femme de l'agent local, madame Dodds, est engagée dans le développement de la couture à Kuujjuaq. Le rôle des femmes des agents gouvernementaux est mal connu et même non reconnu dans l'histoire des contacts entre Inuits et *Qallunaat* dans l'Arctique.
58. ANC, Eskimo cooperatives, « Field trip report - Fort Chimo, Sugluk » (13 février 1961).
59. BANQ, Direction générale du Nouveau-Québec. Réunion des directeurs généraux. Organigramme (1971-1972), « Compte-rendu de la réunion des agents de la DGNQ tenue à Poste de la Baleine les 21, 22 et 23 août 1972 ».

populaire. L'idée est lancée durant une tournée faite par les représentants du gouvernement du Québec dans plusieurs villages du Nunavik, dans le but de les convaincre du bien-fondé de l'action provinciale dans la région[60]. Des représentants sont ainsi envoyés pour suivre une formation et reviennent par la suite former une coopérative dans leur village[61].

L'opposition entre le gouvernement fédéral et le gouvernement provincial semble mener les représentants des deux bords à faire des promesses d'assistance aux Inuits. En 1969, l'administrateur fédéral d'Inukjuak, lors d'une réunion du conseil communautaire, tient un discours acerbe à l'encontre de la Fédération des coopératives du Nouveau-Québec (et donc contre le gouvernement provincial qui en est l'ardent défenseur) et propose une subvention fédérale pour aider la coopérative locale[62]. Même s'ils souhaitent se distinguer de toute entreprise politique, les missionnaires sont bien souvent présents et agissent encore une fois comme des facilitateurs ou des personnes-ressources. C'est le cas, comme je l'ai mentionné, à Puvirnituq. À Kangirsuk, le ministre anglican est également engagé dans le mouvement coopératif, dans le sens où les Inuits font souvent appel à lui pour régler des questions d'ordre administratif. Celui-ci jouait également le rôle d'intermédiaire et d'interprète entre les coopérateurs et le gouvernement (Larochelle 1972 : 172). Lors de l'assemblée générale de la Société des sculpteurs de Puvirnituq, le 22 février 1965, le père Steinmann souhaite clarifier les choses :

60. Le père Steinmann fait alors partie de la délégation, ainsi que deux Puvirnitummiut : Paulusie Sivuaq et Alassie Alasua, tous deux cadres de la coopérative de Puvirnituq. L'idée est tout de suite endossée par Éric Gourdeau, qui propose alors que la DGNQ défraie les coûts liés à une telle opération (ANC, Quebec province – general file, Memorandum for the Quebec Regional Administration. Provincial Government officials' tour of Northern Quebec Settlement, 12 septembre 1963).
61. Mes sources ne concordent pas en ce qui concerne l'identité des personnes envoyées en formation à Puvirnituq en septembre 1963. Selon Tulugak et Murdoch (2007 : 39), il s'agirait d'Aulla Mark, Saima et Mary Luuku. Aulla Mark y apprend le fonctionnement d'une caisse populaire, tandis que Saima Luuku y apprend celui d'une coopérative. Selon les archives consultées, il s'agirait de Juanasi et son fils Jimmy Aulla, Simon Kinnaujaq, Simon Qaunnaaluk et sa femme Mary Putuguq (ANC, Quebec province – general file, Memorandum for the Quebec Regional Administration. Provincial Government officials' tour of Northern Quebec Settlement, 12 septembre 1963). D'Inukjuak, ce serait Peter Nowra et Simiunie Uqaittuq qui sont envoyés en formation à Puvirnituq (Tulugak et Murdoch 2007 : 8).
62. ANC, Direction générale du Nouveau-Québec. Rapport mensuel des villages (1965-1969), « Rapport mensuel d'Inoucdjouac » (février 1969).

> Ce n'est pas une affaire de religion, mais d'entraide corporelle et des concitoyens de religions différentes s'entraident. La coop ne se mêle pas de religion et laisse chacun libre d'appartenir à l'église qu'il veut[63].

Il exhorte les Inuits à être plus indépendants et ne plus se laisser diriger par les agents de la Compagnie de la Baie d'Hudson :

> Quand les Puvirnitummiut se rassemblaient dans le hall de la mission de l'église du père Steinmann, celui-ci nous faisait part de ses impressions sur notre situation. Il croyait que les Inuits jetaient leur argent à l'eau et qu'ils n'en retiraient pas de bénéfices personnels. Les Inuits ne faisaient qu'aider la Compagnie de la Baie d'Hudson à réussir à leurs dépens. Leurs talents et leurs efforts ne servaient qu'à l'enrichissement des hommes blancs et non à l'épanouissement des Inuits. Il n'était pas d'accord pour que les Inuits appellent le gérant de la Compagnie de la Baie d'Hudson « patron » et ses commis « petits patrons ». Il criait aux enfants : « Vos seuls patrons sont vos parents ! Le *Qallunaaq* n'est pas votre patron. » (Tulugak et Murdoch 2007 : 27)[64]

Les Inuits des environs de Puvirnituq étaient confus quant à savoir si la coopérative locale était une entreprise du père Steinmann ou une initiative leur appartenant. Les habitants d'Akulivik, de leur côté, ont rendu visite au pasteur anglican de Puvirnituq afin de lui demander de se lancer lui aussi en affaires. Et à Inukjuak, les carnets des membres de la coopérative étaient perçus comme des livrets religieux (Simard 1982 : 58).

Pour les Inuits, ce rôle d'initiateur du gouvernement fédéral ou provincial est bien clair. Bobby Napartuk, de Kuujjuarapik, remarque que le gouvernement a une position centrale dans la mise en place de la coopérative locale :

> For a long time we did not think much about the running of our coop as if the government held onto our hand and it is only now that we are finding that we have to do the [banking] for ourselves, and not wait for the Government to do it for us[65].

Encore une fois, les Inuits ont bien conscience de l'aide que leur fournit le gouvernement. Le gouvernement fédéral ainsi que le gouvernement provincial apparaissent non seulement comme les initiateurs de ces projets

---

63. Assemblée générale de la société coopérative de Povungnituk, 22 février 1965.
64. Il est intéressant de noter ici la confrontation des perspectives sur la notion de figure de pouvoir. D'un côté, les Inuits nomment les gérants de la Compagnie de la Baie d'Hudson *angajuqqaaq*, et ils les « suivent » dans la direction que ceux-ci veulent leur imposer. Pour le prêtre catholique francophone, il s'agit d'un comportement de soumission qu'il condamne. Il tente alors d'encourager les Inuits à ne considérer comme seule figure d'autorité que les parents et les aînés en général, en rappelant finalement que la définition première du terme *angajuqqaaq* est celle de parent.
65. Archives personnelles de P. Murdoch, FCNQ, « First annual general meeting of the FCNQ, Puvirnituq, 1968 ».

de coopérative, mais également des acteurs essentiels dans le fonctionnement et le maintien de ces projets. Or dans certains villages, les Inuits refusent, un temps, l'aide des gouvernements pour la création d'une coopérative. C'est le cas à Salluit en 1967, où les Sallumiut refusent l'aide de la province[66]. Arbess, lors de son séjour à Kangiqsualujjuaq en 1964, note le rejet progressif du représentant du gouvernement fédéral et son éviction de la coopérative (Arbess 1966 : 57-60)[67]. Progressivement, les Inuits expriment l'idée que la coopérative est un moyen de reprendre le contrôle sur leur vie. Les défenseurs de la coopérative de Puvirnituq sont eux très tôt convaincus que le projet coopératif correspond bien aux valeurs inuites et qu'il est notamment un moyen de reprendre son indépendance et de ne pas dépendre des aides du gouvernement ou de la CBH. « The cooperative will not make you rich, but it will make you independent » est un argument crucial utilisé pour convaincre les indécis (Vallee 1972 : 42). Progressivement apparaît l'idée que la coopérative est une prolongation naturelle des valeurs inuites. Dans un manuel destiné aux futurs coopérateurs inuits, le parallélisme est dressé :

> This way of life was similar to the cooperative way in the sense that people depended upon one another and helped one another according to what each person could do. However, it was not a real cooperative in the sense that they had no special goal in mind. The group was together mostly because of family ties and not because they had any special idea in mind for the future[68].

Un consensus semble aujourd'hui effectif sur le fait que la coopérative, comme organisation économique locale, colle de près aux valeurs inuites du partage et de la coopération. Le principe de base qui est la mise en commun d'argent et la redistribution du profit entre tous les membres est en effet en accord avec les conceptions inuites de l'entraide. Peter Murdoch, qui est à l'origine de la première association coopérative de Puvirnituq (1955), explique que l'idée de créer une coopérative est venue de son expé-

66. À tel point que les Inuits de Salluit se sont vus menacer de ne pas recevoir de charter s'ils n'acceptaient pas l'aide du gouvernement provincial dans la formation de leur coopérative (ANC, Quebec province, general file, Lettre de Neil Faulkner à C. E. McKee, administrateur régional, 6 mars 1967).

67. Un fait également noté par l'administrateur fédéral (ANC, Reports on Arctic District Settlement, 1962-1966).

68. FCNQ, pas de date : 23. Il s'agit ici d'un manuel préparé par la Fédération des coopératives du Nouveau-Québec dans le but d'informer les futurs coopérateurs des différentes étapes pour former une coopérative et de la philosophie du mouvement coopératif. Selon Georges Filotas, il a été rédigé au début de la FCNQ et différentes personnes ont contribué à sa rédaction, notamment Peter Murdoch, Lucile Murdoch, Putulik Uqittuq (qui travaillait à la FCNQ comme formateur), Paulussi Sivuak, Bobby Snowball, etc.

rience de vie dans le Nord et de son apprentissage des valeurs inuites fondamentales que sont l'entraide et la coopération. Cet ancien gérant de la Compagnie de la Baie d'Hudson, arrivé dans le Nord à l'âge de 17 ans, voit dans la société inuite les fondements d'une pure démocratie : « Nobody tells anybody what to do. Nobody. You don't even tell your child what to do. The purest form of democracy, I see, is that of hunter-gatherer societies. » (Peter Murdoch, Montréal, 8 janvier 2010).Ce point de vue est également partagé du côté des Inuits. L'un d'entre eux, très engagé dans le mouvement coopératif aujourd'hui et qui a suivi les traces de son père, écrit : « I asked my father why he worked at the Co-op for so long and he responded by saying "because it helps many people"[69]. » Paulussie Napartuk, président de la Fédération des coopératives du Nouveau-Québec en 1980, explique :

> I have to state that Inuit existed before 1959 [création de la première coopérative inuit à Kangiqsualujjuaq] and even though there were no co-ops organized the Inuit were co-operating long before the formation of these co-ops. And as another example, most things were shared and even a seal was shared among the whole camp, even ptarmigan, so this shows that Inuit were co-operating long before the formation of these actual co-ops[70].

Le système de la coopérative, même s'il semble refléter les valeurs inuites du partage et de l'entraide, n'a en fait rien d'évident. Au départ, certains Inuits sont méfiants, hésitants, voire hostiles au projet. Il faut attendre quelques années le développement de la coopérative de Puvirnituq et l'initiative conjointe du père Steinmann et du gouvernement provincial pour que les habitants d'Ivujivik se décident finalement à créer la leur. L'hésitation des Ivujivimmiut s'explique par leur peur que ce projet soit associé aux Québécois francophones et aux catholiques. À Inukjuak, un tel projet n'a pas non plus paru tout de suite évident. Lazaruzie Epoo raconte que les Inukjuamiut se demandaient si le groupe qu'ils avaient formé dans le but d'organiser des projections cinématographiques dans leur village devait être du ressort du conseil communautaire ou d'une coopérative. Ils se sont finalement décidés pour cette dernière, ce qui démontre qu'ils ne comprenaient pas très bien les missions d'une coopérative telles qu'elles étaient pensées par les agents de développement[71]. À Kangirsuk, où cette structure a été créée en 1964, les premiers directeurs

69. Facebook, « Nunavik and the Nunavik Regional Government », commentaire écrit le 11 décembre 2011.
70. « Report on the Pan-Arctic Co-operative Conference, George River, April 21-25, 1980 », *Co-op North Magazine*, 1980 : 12.
71. Archives personnelles de P. Murdoch, FCNQ, « First annual general meeting of the FCNQ, Puvirnituq, 1968 ».

ont dû travailler fort pour rallier la population à leur cause. Au tout début, il n'y avait que très peu de personnes intéressées du fait du coût élevé pour devenir membre (50 dollars). De plus, les Kangirsumiut étaient dubitatifs quant à la rentabilité d'une entreprise de pêche. Les craintes semblent s'être envolées lorsque le gouvernement fédéral a assuré son soutien technique et financier (Larochelle 1972 : 124). Parfois même, des comportements indifférents, quand ils ne sont pas hostiles, se font sentir à l'égard de cette nouvelle organisation. C'est le cas à Puvirnituq, pourtant considéré comme le bastion du mouvement coopératif au Nunavik. Là aussi, l'engagement dans le projet est vu, pendant un temps par certains, comme une infidélité à la Compagnie de la Baie d'Hudson au profit du gouvernement francophone et des catholiques (Vallee 1972 : 34). Les premiers coopérateurs sont en effet des personnes installées depuis longtemps sur le site du village en construction et ayant commercé avec la compagnie Révillon Frères. Les opposants les plus hostiles à la nouvelle coopérative sont ceux installés dans des régions plus lointaines et qui ont toujours traité avec la CBH (Vallee 1972 : 39-40). Si la personne la plus influente d'un groupe familial supporte la coopérative, les membres de ce groupe auront tendance eux aussi à la supporter (Vallee 1972 : 33).

Même si elle est fondée sur l'idéologie du partage et de la coopération, la coopérative n'en demeure pas moins une nouvelle forme d'organisation sociale, économique et politique pour les Inuits, une dimension malheureusement trop peu soulignée[72]. Pourtant, en 1965, l'anthropologue américain Honigmann exprime clairement l'idée que le système coopératif est une nouvelle façon de faire et de penser pour les Inuits :

> It is misleading to claim that present-day Arctic co-ops resemble traditional social relationships old in Eskimo culture. True, the Eskimo aboriginally shared food and continue to do so. They also co-operated in hunting. But modern co-operatives demand quite novel patterns of thought and organization that Eskimos can't effortlessly glide into, backed by traditional habits. (Honigmann 1965 : 21)

La première coopérative de Puvirnituq porte le nom de Puvirnitummiut katujjiyut immiguuqtut, que l'on pourrait traduire par « le regroupement indépendant des habitants de Puvirnituq » (Tulugak et Murdoch 2007 : 36). Vallee note plus tard l'appellation *qatutaijut* (ceux qui se rassemblent pour faire quelque chose) (Vallee 1967 : 28). À Kangirsuk, c'est le terme *ataussikut* (tous ensemble) qui est utilisé pour désigner la coopérative locale (Larochelle 1972 : 124). Lors de l'assemblée générale de la Société de coopérative de Puvirnituq, le 22 février 1965, le père André Steinmann

72. Certains auteurs affirment même le contraire, par exemple Martin (2003).

martèle que la coopérative est un « effort commun d'humains qui s'entraident ». C'est donc bien l'idée d'être rassemblés dans un but commun qui est présente dès l'origine des coopératives. Or Josie Tullaugak, un membre de la coopérative de Puvirnituq, explique qu'il s'agit là d'une nouvelle perspective pour les Inuits :

> Peter [Murdoch] n'avait peut-être pas pensé à une coopérative au moment où il nous avait appris ce système [de l'épargne], mais ses idées nous ont montré à coopérer dans des activités inconnues de notre culture. Cela nous apprit également que le travail en commun nous permettait d'améliorer notre sort. Il ne se doutait peut-être pas que le germe qu'il avait semé se transformerait en un mouvement coopératif. (Tulugak et Murdoch 2007 : 27)

En 1968, lors de la première assemblée générale de la Fédération des coopératives du Nouveau-Québec, Davideeapik, un Puvirnitummiuq, mentionne également cette nouvelle dimension :

> The first thing we learned was to work together. Peter Murdoch talked and explained about working together while he was here working for the HBC [Hudson Bay Company]. The first thing we learned was when he got us together to buy canoes or motors. We started by having brothers and relatives getting together. When we saw how much could be accomplished when we worked as a group we learned the strength that we could have. We then did the same thing to buy boats and other things[73].

La nouveauté réside, comme ces deux Inuits le disent, dans le fait que l'action collective concerne des objets nouveaux (l'acquisition d'un bateau, de matériel pour la chasse, etc.), mais également dans le fait que des personnes qui ne sont pas forcément apparentées se rassemblent autour d'un but commun[74]. D'ailleurs, d'après Raymond Ningiutsiak, ce qui attirait le plus les Inuits au départ, c'était l'idée de pouvoir gagner des dividendes[75]. Dans les plus gros villages regroupant des familles provenant de régions parfois éloignées, la coopérative rassemble en effet des personnes qui ne sont pas toujours apparentées. Cette nouvelle façon d'agir collectivement est vite perçue comme naturelle par les Inuits, ce qui est rendu possible par la flexibilité de la notion de groupe. Rappelons que la notion d'*ila* est extensible et que le lien qui unit les personnes les unes aux autres dans le groupe d'*ila* est principalement un lien d'entraide.

---

73. Archives personnelles de P. Murdoch, FCNQ, « First annual general meeting of the FCNQ, Puvirnituq, 1968 ».
74. Arbess note également que la mise en place de ce système met l'accent sur la coopération, non plus seulement de la famille nucléaire, mais de la famille étendue (Arbess 1966 : 34).
75. Raymond Ningiutsiak, « Report on the Pan-Arctic Co-operative Conference, George River, April 21-25, 1980 », *Co-op North Magazine*, 1980 : 12.

LES EFFETS

L'imposition de structures hiérarchiques

Le conseil communautaire et la coopérative constituent des nouveautés pour les Inuits, qui jusque-là n'avaient pas d'institutions organisant leur vie sociale. Aux yeux des administrateurs gouvernementaux et des différents fonctionnaires de passage dans le Nord, ces structures sont vite considérées comme des organes de représentation officiels. Les coopératives sont toutes incorporées dans les années 1960 et, en 1967, elles sont réunies au sein d'une fédération : la Fédération des coopératives du Nouveau-Québec. Si les conseils communautaires ne sont au départ regardés que comme de simples associations d'habitants, ils sont peu à peu considérés comme des structures de pouvoir local légitimes et représentatives. En 1970, lors de la commission Neville-Robitaille responsable de recueillir les avis des Inuits sur le transfert du Nouveau-Québec du gouvernement fédéral vers le gouvernement provincial, les deux commissaires de passage dans chacun des villages demandent à rencontrer de prime abord le conseil communautaire. Ces conseils sont officiellement reconnus par le gouvernement canadien et deviennent des corporations au cours des années 1970. Pour toute grande décision concernant le village, les agents gouvernementaux font désormais appel à ces structures. Dans le contexte de la rivalité d'influence entre le gouvernement fédéral et le gouvernement provincial, gagner sa confiance devient même pour les agents du Québec une reconnaissance de leur acceptation sur place. En 1964, René Dalcourt, agent du Québec en poste à Kuujjuarapik, se réjouit de la visite du « chef esquimau[76] », Paulossie Napartuk (qui est en fait le président du conseil communautaire). Il y voit là un signe d'ouverture du groupe en sa direction[77].

Localement, ces organismes occupent des fonctions de représentation et ont le mandat de prendre des décisions au nom du groupe. Alors que le conseil communautaire est responsable de régler les questions relatives à la gestion des affaires municipales, la coopérative a le mandat de régler celles relatives aux affaires économiques. Le fait de déléguer la gestion et le pouvoir de décision à un groupe de personnes élues et de séparer les affaires sociales des affaires économiques constitue un aspect nouveau pour les Inuits, pour qui le lieu de règlement et de décision principal est le réseau familial. Comme on l'a montré précédemment, le projet des coopératives n'est pas toujours bien reçu au départ et les Inuits mettent un certain temps

76. Dans les rapports des agents provinciaux à l'époque, c'est le terme « chef », « chef esquimau » ou encore « chef de camp » qui est employé.
77. BANQ, Direction générale du Nouveau-Québec. Service de l'éducation. Personnel Poste-de-la-Baleine, « Rapport mensuel de Poste-de-la-Baleine » (4 novembre 1964).

avant de l'investir. Le principal intérêt de ces organismes réside, pour de nombreux Inuits, dans le fait qu'il assure, une fois encore, la continuité de l'assistance de l'État (Larochelle 1972 : 174-175).

Mais peu à peu, les choses semblent changer. On voit même apparaître une sorte de compétition entre la coopérative et le conseil communautaire. Dans les villages où les coopératives sont fortes, elles ont tendance à supplanter le conseil communautaire. À Puvirnituq, la coopérative prend des décisions qui, selon les agents fédéraux, seraient plutôt du ressort du conseil. Celui-ci est constitué en fait de plusieurs personnes qui n'ont pas réussi à se faire élire au bureau de direction de la coopérative. À Kangirsuk, « (…) les statuts de prestige à l'intérieur du conseil de village ne sont pas valorisés au même titre que ceux du conseil de la coopérative », car deux membres du conseil communautaire sont en fait des membres défaits du conseil de la coopérative (Larochelle 1972 : 138). De plus, apparaît progressivement une sorte de compétition pour l'accès aux titres de président et de conseillers du conseil communautaire et de la coopérative. C'est ce que note du moins Larochelle à Kangirsuk, ce qui l'amène à conclure qu'il y a donc une certaine valorisation du statut de président (1972 : 126).

Pour assurer leur bon fonctionnement, les conseils communautaires et les coopératives nécessitent la mise en place d'une structure hiérarchique. Chose nouvelle, il est demandé aux Inuits de se choisir des conseillers et un président pour le conseil communautaire et des directeurs et un président du bureau de direction pour la coopérative. Les agents gouvernementaux leur expliquent le fonctionnement d'un vote et leur fournissent des conseils pour élire, de façon éclairée, un représentant. À Puvirnituq, le père Steinmann aide les Inuits à constituer le premier conseil d'administration de l'association des sculpteurs – qui deviendra ensuite une coopérative – et il en choisit lui-même les membres : Charlie Sivuaraapik, Aisa Koperqualuk, Peter Angutigirk, Paulusie Sivuak, Tannia Qumak Angiyou et Tamusi Tulugak. Il propose que Charlie Sivuarapik en soit le président (Tulugak et Murdoch 2007 : 31). Par la suite, la Fédération des coopératives du Nouveau-Québec met à disposition des coopérateurs un manuel dans lequel elle donne quelques conseils pour choisir de bons directeurs de coopérative[78]. Un bon directeur de coopérative est présenté comme quelqu'un qui travaille pour l'intérêt général et qui est disponible[79]. Il doit également avoir la capacité de penser et d'analyser des situations, de plani-

78. FCNQ (pas de date : 119). J'ai reproduit les traductions en inuktitut telles qu'elles apparaissent dans le texte.

79. Larochelle note également cette notion de disponibilité comme un aspect important de la nouvelle perception du leader (Larochelle 1972 : 172).

fier et mettre en œuvre ses idées ou les idées des autres et de bien communiquer. Il doit également être un bon gestionnaire. Non seulement il faut élire des représentants, mais il faut également organiser des réunions. Au cours de ces réunions, les Inuits apprennent à élire un président de réunion (*angajuqqaasaq*, littéralement celui qui agit comme un chef) et à dresser un ordre du jour.

De nouvelles relations de pouvoir ?

Ces nouvelles structures de pouvoir importées au Nouveau-Québec dans le cadre du développement communautaire ne transforment pas pour autant complètement les relations de pouvoir chez les Inuits. En effet, les logiques à l'œuvre dans le choix des élus de ces organismes ne sont pas forcément fidèles aux recommandations des agents gouvernementaux. Les rationalités relèvent plus d'une autre perception des figures d'autorité : est en position de domination celui qui, dans une situation donnée, possède les compétences, les savoirs ou le matériel nécessaire à l'occupation de cette fonction. Les anthropologues ont été nombreux à remarquer que les élus de ces organismes sont choisis parmi les représentants des grandes familles regroupées dans une communauté.

À Kangirsuk, Larochelle observe que « la distribution des statuts d'autorité correspond approximativement au nombre et à l'importance des factions familiales qui composent le village » (Larochelle 1972 : 140) : les Annahatak (groupe familial le plus important de la région), les Nasaq, les Aiqu et les Qaukkai ont tous un représentant élu au bureau de direction de la coopérative et au conseil communautaire. Trois autres familles plus petites sont représentées au conseil : les Gray, les Ammaaq et les Kallak. À Salluit, les postes de la coopérative et du conseil communautaire sont là aussi occupés par un représentant des grandes familles du village : les Kaitak, les Tayarak et les Papikattuk. À Quaqtaq, les premières personnes élues au conseil communautaire (les fils et le gendre de Taqqiapik) sont à la tête des principaux groupes familiaux de la région (Dorais 2001b : 37). Si les familles sont à ce point représentées en fonction de leur importance dans le village, c'est que probablement les membres de chacune d'entre elles votent majoritairement pour une personne appartenant à son groupe familial.

Au début des années 1960, le vote se reporte surtout sur les personnes occupant une position d'aînesse, les bons chasseurs et bien souvent les propriétaires d'un bateau (voir notamment Barrette *et al.* 1972 : 15). Ces caractéristiques se transforment par la suite puisque les élus sont de plus en plus jeunes, parlant ou comprenant l'anglais, et pour certains ayant été à

l'école. Le président du conseil communautaire élu à Puvirnituq en 1962 est Taamusi Qumaq, un Inuk ayant travaillé pour la Compagnie de la Baie d'Hudson et ayant l'habitude de collaborer avec les *Qallunaat*. Barrette (1972 : 15) et Larochelle (1972 : 136) notent pour Salluit et Kangirsuk que des jeunes « plus éduqués », c'est-à-dire ayant passé du temps dans les écoles du Sud et ayant acquis des connaissances plus poussées en anglais ainsi que dans des domaines techniques, constituent la relève. En 1968, le président du conseil communautaire d'Ivujivik est Mususi Aullaluk. Il a alors 52 ans et il est le fils aîné de l'une des plus grandes familles de la région d'Ivujivik et de Salluit[80]. Il possède un bateau (acheté par son père à la CBH). Mususi est engagé en 1937 pour travailler à la CBH au poste de Wolstenholme (Kangiqsukallak) comme commis et chasseur, et il le reste jusqu'à la fermeture du poste, soit en 1947[81]. Il a donc une bonne expérience de travail avec les Blancs. L'autre personne qui occupe la fonction de président du conseil quelques années plus tard est Jusie (en 1974, il est vice-président et, en 1977, il en est le président), le fils aîné de la famille Ainalik qui est alors dans la quarantaine. Celui-ci ne possède pas de bateau, mais il est commis à la mission catholique et a, lui aussi, l'habitude de travailler avec les Blancs. Notons par ailleurs que les hommes, une fois encore, sont beaucoup plus concernés que les femmes par ces nouvelles positions. Je ne sais pas ce qu'il en est pour les coopératives, puisque je n'ai pas pu rassembler la liste des membres des bureaux de direction, mais, en ce qui concerne les conseils communautaires, les élus sont presque exclusivement des hommes.

Plutôt que de voir ici le passage d'un leadership traditionnel à un leadership moderne, on repère ici une forte continuité culturelle dans le « choix » des figures de pouvoir. En effet, comme je l'ai mentionné dans les chapitres précédents, les figures de pouvoir sont celles qui occupent, pour un temps donné, dans une situation donnée, une position de domination du fait de la possession d'un capital social, culturel ou économique particulier. Si les jeunes occupent de plus en plus les positions de pouvoir au sein des conseils, c'est parce que le groupe reconnaît que leurs savoirs sont utiles au groupe et importants dans le cadre de ces fonctions. Mais ces personnes ne constituent pas pour autant des figures d'autorité de façon continue dans le village. Les Inuits ne les investissent pas d'un titre permanent. Il s'agit bien là d'un *leadership situationnel.* C'est l'observation qu'a faite également Philippe Nadeau, agent de développement à Ivujivik au début des années 1970 :

80. Son père, Adamie Irnikajak, possède un nombre très important d'homonymes, autant à Salluit qu'à Ivujivik.

81. Yves Bernier, 1969, *Journal de bord*. Récit de vie de Mususi Aullaluk.

> En fait ce qu'on a connu, c'était, je ne sais comment on pourrait dire ça, mais c'était peut-être un leadership qui était mobile selon les besoins. S'il était question de rechercher quelqu'un perdu, c'étaient les meilleurs chasseurs qui prenaient le leadership d'organiser les battues pour mener les recherches. Quand il y avait quelques réunions politiques qui commençaient à s'organiser, à ce moment-là, c'était le conseil élu, le maire, le président du conseil communautaire, qui était appelé à sortir. (Philippe Nadeau, 23 avril 2009)

Cette idée est également observée par Éric Gourdeau, qui a été amené à voyager souvent au Nouveau-Québec alors qu'il était directeur de la DGNQ. Évidemment, en tant que représentant officiel d'un organisme gouvernemental, il cherchait à rencontrer dans le Nord des interlocuteurs légitimes. Éric Gourdeau se souvient que, à part Taamusi Qumaq, les autres personnes qu'il rencontrait « ne se présentaient que dans un leadership spécifique, limité » (Éric Gourdeau, Québec, 11 mars 2010). Mais, dès que ces personnes se retrouvent dans des situations autres que le rapport à l'État, elles ne sont plus considérées que comme de simples membres du groupe. L'autorité de leur titre ne les suit pas en dehors de leur fonction. Ceci est bien lisible dans les critiques qui sont faites relativement à l'exercice de l'autorité.

De nombreuses critiques concernent ces nouvelles positions de pouvoir. À Puvirnituq, un sculpteur habile a été choisi comme président de l'association des sculpteurs. Il a donc probablement été sélectionné du fait qu'il représentait un modèle. Or celui-ci a été démis de ses fonctions, car il n'a pas réussi à exercer de l'autorité et que, pendant les délibérations collectives, il agissait comme un simple membre (Balikci 1959 : 132). Le père Steinmann est quant à lui critiqué à de maintes reprises pour son comportement directif, au point qu'il est écarté du village pendant quelques mois (Vallee 1967 : 25-26). À Kangiqsualujjuaq, le premier président du bureau de direction de la coopérative est Armak, un chasseur réputé, aîné du groupe familial dominant, propriétaire d'un bateau Peterhead et seul ministre anglican. Il est non directif et, selon l'anthropologue Arbess, il ne constitue pas un bon représentant auprès du gouvernement (Arbess 1966). À Kangirsuk, deux discours s'opposent. D'un côté, on entend que « le président de la coopérative doit être capable de s'imposer à la population par sa détermination à défendre les intérêts du village », et certains conseillers sont critiqués du fait qu'ils n'expriment pas assez leur opinion en public. Un « vrai chef », dit une vieille femme, est quelqu'un qui parle (Larochelle 1972 : 133, 137). De l'autre, on entend que le président du conseil communautaire dit ne pas souhaiter qu'on lui confie un poste de prestige et ne pas vouloir s'imposer aux autres. Les gens lui rétorquent qu'il a été choisi justement parce qu'il ne parle pas trop et qu'il n'impose pas ses

idées. On dit de Visili, l'une des conseillères, qu'elle a été élue parce qu'elle est timide et n'embêtera pas les autres (Larochelle 1972 : 139). D'autres critiquent les élus qui font un usage personnel de biens communautaires (Larochelle 1972 : 175).

Que se cache-t-il derrière ce rapport ambigu aux positions de pouvoir ? Dans certaines circonstances, on attend des personnes élues qu'elles s'expriment et, dans d'autres, qu'elles se taisent. Certains se sentent investis de légitimité et s'expriment, d'autres ne se sentent pas investis de légitimité et tendent à s'effacer. En effet, lorsque le groupe considère qu'une personne a les compétences, les savoirs ou les capacités pour occuper une position de pouvoir, elle se doit de le faire et d'agir en conséquence, sinon elle se le fera reprocher. Je suppose que, dans les cas précédemment cités, c'est exactement ce qui est en jeu. Cela nécessite un savoir relationnel et social important, une capacité à se situer par rapport aux autres et à évaluer la façon dont il est possible de se positionner et d'agir.

Par extension, les Inuits semblent penser qu'un Inuk ne peut pas vraiment remplacer un *Qallunaaq* dans ses fonctions d'administrateur. Et c'est là l'une des raisons de l'échec de la mise en place de la politique des « commis esquimaux ». Lors d'une réunion du comité de coordination de la DGNQ en juillet 1972, il est noté que ces commis ne sont pas jugés « efficaces ». Deux raisons sont soulevées :

> 1) La communauté n'a pas confiance en l'un des leurs pour remplir une fonction qui d'après eux en est une de Blanc. Ainsi, des villages consultés refusent catégoriquement d'avoir affaire à un agent autochtone. Selon eux, il est incompétent et ne peut rien faire pour la population ;
>
> 2) La pression sociale qui s'exerce sur l'agent le conditionne de telle façon qu'il ne peut agir en quoi que ce soit, en d'autres mots, il n'a pas d'autorité.
>
> À la suite de ces constatations, le comité convient que l'agent autochtone ou l'agent à l'entraînement soit plutôt appelé « adjoint à l'agent local » et que l'on ne mette plus l'accent sur son éventuelle promotion au poste d'agent local officiel. L'idée est de ne pas tenter de brûler des étapes et on réalisera un jour ou l'autre qu'un adjoint remplace naturellement l'agent local blanc à la satisfaction de la population autochtone[82].

Cette idée que les Inuits ne se sentent pas légitimes d'occuper des positions de *Qallunaat* a été également évoquée par Arbess, qui interprète cela comme un manque d'ambition de leur part. Il cite l'exemple d'une épidémie dans le village face à laquelle le maire n'a cessé de critiquer le

82. BANQ, Direction générale du Nouveau-Québec. Convention collective. Développement socioéconomique et industriel. Comité de coordination, « Compte-rendu de la deuxième réunion du comité de coordination de la DGNQ » (11 juillet 1972).

manque d'assistance du gouvernement, mais n'a suggéré à aucun moment que des Inuits soient formés pour régler par eux-mêmes ces problèmes (Arbess 1967b : 69). Lors du dixième rassemblement du Comité aux affaires esquimaudes, l'un des délégués inuits, Abraham Okpik, explique que les problèmes rencontrés dans le fonctionnement des conseils communautaires sont liés à un manque de formation concernant la gestion municipale[83].

Les relations de pouvoir au sein de telles structures posent question. En effet, l'instauration d'une hiérarchie oblige les uns et les autres à se resituer socialement. L'une des choses les plus difficiles à gérer concernant les rapports de travail au sein d'une coopérative est la relation entre les employés et le bureau de direction :

> You people who will be starting a coop and a store you should always guard against the employees becoming too much of a boss. Our employees are not the boss of the coop but are guided by the board of directors who are chosen by the members of the cooperative. The relationship between the board of directors and the employees is one of the most difficult thing for the coop. If you start right in this it will be easier for you[84].

Cela n'empêche pas que certaines personnes tendent à accumuler des fonctions de responsable. À Salluit par exemple, les premiers responsables de la coopérative sont choisis parmi ceux qui occupent déjà une position dans le conseil communautaire ou à l'église (Barrette *et al.* 1972 : 15).

Le rôle de président du conseil communautaire est parfois investi par certains Inuits. Dans une lettre adressée au ministère du Nord canadien et des Ressources nationales, Charlie Saunders, président du conseil communautaire de Kuujjuaq (Fort Chimo), écrit en 1965 :

> Charlie Saunders, the boss of Eskimos of Fort Chimo is writing. We, all Eskimos here, don't want French people at all and we are serious about this. We only want you people but not the French people. I am serious what I am saying[85].

Je ne sais pas si Charlie Saunders écrivait en anglais, mais il est plus probable que cette lettre ait été traduite de l'inuktitut vers l'anglais. Toujours est-il qu'il mobilise la notion de chef, *boss*, et que c'est la possession de ce titre qui lui permet de s'exprimer au nom de son groupe, non pas seulement de

83. ANC, Eskimo Affairs Committee, « Minutes of the tenth meeting of the committee on Eskimo Affairs » (25 mai 1959).
84. Paulossie Ken (Archives personnelles de P. Murdoch, FCNQ, « First annual general meeting of the FCNQ, Puvirnituq, 1968 »).
85. ANC, Quebec province, general file, « Letter to minister of Northern affairs and National resources from Charlie Saunders » (25 mai 1965).

sa communauté, mais de tous les Inuits de la région. Lorsque la commission passe par exemple à Puvirnituq en 1970, le président du conseil communautaire, Davideapik, prend la parole en qualité de chef : « Since I have been elected chief, I will talk[86]. »

Qui sont les véritables *leaders* du développement communautaire ?

Une des questions centrales aux théories du développement communautaire est celle du *leadership* : il ne peut y avoir de bon développement sans de « bons *leaders* ». En d'autres termes, il ne peut y avoir de développement sans des personnes qui, localement, le prennent en charge. Le *leader* est alors perçu comme quelqu'un devant détenir des compétences techniques lui permettant d'envisager concrètement l'accompagnement des changements sociaux et il doit être animé par l'intérêt général. Son action est circonscrite à la sphère locale et à la gestion des affaires qui concernent la vie de la communauté. Pour le gouvernement fédéral, la société inuite n'est pas encore mûre pour assumer ces fonctions de *leadership* communautaire et, dans le contexte arctique, c'est l'administrateur local qui est le *leader* de ce processus :

> […] the job of the professional leaders (in this case the government worker) is to endeavour to create and develop this sense of responsibility in the community, i.e. a sense of social and civic mindedness. Experience has shown that this is most likely to be achieved by concentrating on local leadership development. Local leaders lend support and give direction to development programs and they are more apt to involve the local people. The government worker's aim will be to work himself out of leadership positions. He is a catalyst in that he will tend to mobilize community forces and action and direct them towards community betterment without leaving his personal identification tag on various projects each step of the way. (Compton 1962 : 24)

En 1967, un document est préparé pour les *leaders* locaux (*local leaders*) par le ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada. Encore une fois, le terme de *leader* est réservé à des non-Inuits (MAINC 1967). Progressivement cependant, il est envisagé de transférer cette fonction aux Inuits dès que ceux-ci seront prêts.

Du côté du Québec, la volonté est forte de se démarquer du gouvernement fédéral. Les employés de la DGNQ font le constat suivant : les Northern Service Officers ne sont que des administrateurs dont la fonction est d'appliquer les politiques du fédéral ; de plus, la politique fédérale en direction du Nord ne fait qu'engendrer une dépendance croissante des

86. Davideeapik, audiences de la commission Neville-Robitaille, Puvirnituq, 25 février 1970.

Inuit envers l'État. La DGNQ ne souhaite pas reproduire ce modèle. Elle cherche alors à développer une politique plus dynamique en focalisant son attention sur les populations du Nouveau-Québec. Comme l'indique Éric Gourdeau, le but est, dès le départ, de former les Inuits à prendre la relève. La priorité est donnée à leur éducation et à leur formation. Quelques années plus tard, Jean-Jacques Simard engage la DGNQ dans la voie du développement communautaire. En 1971, dans un document qu'il rédige, celui-ci mentionne l'importance de connaître les « personnalités locales » et de « s'attarder surtout aux leaders naturels et aux individus dynamiques potentiellement agents de changement[87] ». Dans les villages, certains agents tentent de nouer des liens avec ceux qu'ils se représentent être les figures d'autorité. Louis Mercier, qui a été agent de développement à Kangiqsujuaq à partir de 1975, se souvient qu'il invitait Mingo Alaku, le « chef du village », à souper de temps à autre (Louis Mercier, Kuujjuaq, 19 septembre 2008). Ce dernier était en fait le président du conseil communautaire.

L'agent de développement est l'acteur principal du changement social dans les communautés, mais il doit avant tout préparer les Inuits à prendre la relève. L'idée de les préparer à devenir « autosuffisants[88] » passe également par l'emploi d'Inuits comme assistants de l'agent local dans le but de les former progressivement afin qu'ils reprennent, une fois prêts, les fonctions de l'agent communautaire. Ces « agents autochtones », « assistants de l'agent local » ou « commis eskimo » ont au départ des tâches relativement circonscrites : interpréter et traduire, classer la correspondance, faire exécuter certains travaux demandés par l'agent, faire fonctionner le radiotéléphone, relever les heures de travail faites par les différents employés, connaître les politiques salariales de la DGNQ, etc.[89]. Malgré la bonne volonté du gouvernement provincial, le développement communautaire au Nouveau-Québec ne parvient pas à se faire par l'entremise de *leaders* locaux. Les *leaders* du développement dans cette région restent les agents gouvernementaux et l'État.

La Fédération des coopératives du Nouveau-Québec propose, elle aussi, sa vision du développement et du leadership. Pour la FCNQ, un bon *leader* (traduit par *maligaq* qui signifie : « ce qui est suivi ») est un modèle que l'on souhaite suivre :

---

87. BANQ, Direction générale du Nouveau-Québec. Développement communautaire et industriel. Rapport annuel du directeur de Poste-de-la-Baleine (1967-1973), « Réflexions sur le développement communautaire au sein de la DGNQ ». Il s'agit d'un document de travail rédigé par Jean-Jacques Simard et datant du 12 novembre 1969.
88. *Ibidem.*
89. BANQ, Compte-rendu de la réunion des agents de la DGNQ (21 au 23 mars 1967), « Responsabilités d'un commis esquimau dans un poste nordique » (9 février 1968).

> A good leader is someone who shows the way to others. A good leader knows what the best way of doing things is, and he can make other people see why this is the right.
>
> In a coop, a good leader works hard so that other people will want to do the same.
>
> A good leader makes sure that he has the right information so that he will not make the others do the wrong thing when they follow him.
>
> A leader might make mistakes as all persons do, but he knows how to correct them when this happens and he takes the responsibility of correcting these mistakes[90].

Cette définition du *leadership* reprend très clairement une perspective beaucoup plus inuite de la figure de pouvoir, qui est « celui qui est suivi » et qui renvoie à un pouvoir beaucoup moins contraignant laissant place au libre arbitre des membres du groupe. Mais, en 1970, la FCNQ reconnaît que son but n'est pas tant de former des *leaders* que d'encourager les personnes à apprendre à travailler au sein des coopératives :

> Si le personnel local est faible, la coop sera faible. Ce n'est pas trop important que le personnel parle anglais ou non. La chose qui importe, c'est l'aptitude au leadership et la capacité d'apprendre. Nous pouvons enseigner aux gens comment faire un travail, mais on ne leur enseigne pas à être des leaders[91].

Les gérants des coopératives reçoivent en effet des formations liées à la gestion, à la comptabilité, aux ressources humaines, « plutôt que des sessions de *leadership training* » (Simard 1982 : 268). Et les coopérateurs font la différence entre un gérant et un *leader* qui, d'après eux, renvoie à une dimension plus charismatique et naturelle du pouvoir.

Même si ces organismes ne parviennent pas à développer un sens du *leadership* chez les Inuits tel qu'ils l'auraient souhaité, ils considèrent néanmoins les présidents du conseil communautaire et de la coopérative comme des représentants officiels locaux.

CONCLUSION

La prise en charge des populations arctiques a longtemps représenté une obligation à laquelle les gouvernements canadiens et québécois ont tenté tant bien que mal de se débarrasser. Ne pouvant plus y échapper à partir des années 1940, ils imaginent des solutions pour que les Inuits deviennent plus autonomes économiquement et qu'ils soient moins dépen-

90. FCNQ, pas de date : 123.
91. Assemblée générale de la Fédération des coopératives du Nouveau-Québec, 1970 (cité par Simard 1982 : 256).

dants envers les aides de l'État. Le développement communautaire apparaît alors à partir de la fin des années 1950 comme une solution à tous les problèmes. Mais rapidement, les bilans du côté fédéral et du côté provincial sont mitigés. Si les programmes en développement communautaire permettent de structurer et d'organiser la vie communautaire, il n'en demeure pas moins que la dépendance des Inuits envers l'État ne s'affaiblit pas. En effet, tout au long de la période, les Inuits ne cessent de réclamer de l'aide auprès des gouvernements, font de la résistance dans le contexte du transfert des responsabilités de la région du fédéral vers le provincial et laissent les organisations communautaires se mettre en place à condition que les *Qallunaat* en soient les initiateurs et les gérants. Les gouvernements sont très clairement considérés par les Inuits comme des pourvoyeurs et, dès qu'ils ne tiennent pas leur fonction d'aide matérielle, financière, sociale ou alimentaire, de vives critiques voient le jour. Ils ont compris ce rôle que les Inuits leur demandent de tenir. Et même s'ils ne souhaitent pas encourager la dépendance de la population, ils savent faire des promesses et des cadeaux pour gagner leur estime et ainsi légitimer leur présence dans le Nord. Les Inuits, reconnaissants, mais toujours aussi exigeants, n'en demeurent pas moins fidèles (l'attachement premier au fédéral est en ce sens très révélateur) et ont tendance à accepter assez facilement les directives des gouvernements.

Cette dimension, très marquée tout au long de la période étudiée, ne doit pas pour autant inciter à dissimuler des aspects qui, au premier abord, pourraient être contradictoires. Dans certaines circonstances, plus rares, c'est le phénomène inverse qui est observable. Certains Inuits refusent les nouvelles maisons proposées par l'État, renoncent à l'aide proposée pour créer les coopératives, excluent les administrateurs gouvernementaux et affirment leur volonté d'être indépendants. Être capable de subvenir à ses propres besoins, sans dépendre de l'aide des autres, constitue en effet les conditions nécessaires pour un Inuk de se réaliser pleinement en tant qu'Inuk :

> People knew that in order our culture to survive we had to provide for ourselves, we shouldn't have any welfare from another culture. Welfare is killing people's ability to want to live life. Because no matter how poor we were, people were expected to get up every day, to get up and hunt to provide food for their family. Otherwise you were not considered man or woman to get married or to have a spouse. There were certain rules that we had to follow. If a young man is able and willing to go out even in the cold weather pursue the animals and to raise a dog team. Nobody could deny him this right to ask for a wife. But today people don't even build their own *illu*. Houses are provided from the government. And even if the guy is lazy, he

> doesn't get up. He doesn't starve. Otherwise we said before if you didn't work, you will starve. That is why people were more responsible in the past. They have more responsibility for their family, for themselves and for their neighbours. But now it is not the same anymore. (Aliva Tulugak, Puvirnituq, 8 avril 2010)

Occupent une position dominante les personnes qui ont acquis des capacités, des compétences ou du matériel leur permettant de subvenir à leurs propres besoins. Par contre, elles se doivent d'aider les autres. Si elles ne le font pas, de vives critiques leur seront alors adressées.

Ce désir d'indépendance est encouragé par les gouvernements, mais dans un contexte qui reste limité, c'est-à-dire tant que cela ne remet pas en cause leur domination territoriale et politique. En ce sens, Jean-Jacques Simard affirme que le développement communautaire est une « technobureaucratie d'assistance publique ». Il s'agit pour lui d'une « méthode de cogestion du colonialisme par les colonisés et les colonisateurs » (Simard 1982 : 47). Dans ce contexte, le *leader* voit son action circonscrite au local. Cette « cogestion » n'engage qu'une dimension locale, excluant toute la dimension politique, et donc forcément la question de la souveraineté. C'est d'ailleurs bien là le problème que finissent par poser les coopératives qui tendent progressivement à supplanter le conseil de village. La coopérative devient en effet un véritable projet politique pour les Inuits :

> […] the Cooperative is not simply an economic institution : it is the chief unit of community organization, all inclusive, comprehensive, multi-functional. As it grows in economic strength, the Cooperative leaders gradually assume for themselves the right to define what is and what is not good for the community as a whole, the right to publicly criticize those who do not wholeheartedly support the enterprise. (Vallee 1967 : 28)

Les coopératives deviennent ainsi de véritables arènes politiques, des lieux où se redéfinissent les règles du vivre ensemble et où apparaît même un discours indépendantiste.

CHAPITRE 8

Une rencontre difficile avec la responsabilité municipale

Malgré la difficulté qu'ont les Nunavimmiut à investir les nouvelles structures de pouvoir qui sont créées dans les années 1960 par les gouvernements, celles-ci s'enracinent peu à peu dans le paysage local au cours des décennies suivantes. Des coopératives sont créées dans chacun des villages du Nunavik et elles sont gérées exclusivement par des Inuits. Elles sont incorporées dans les années 1960 et deviennent des lieux où se décide la vie économique des villages. Avec la création d'une fédération rassemblant les coopératives de la région en 1967 (Fédération des coopératives du Nouveau-Québec), elles prennent peu à peu en charge tout le commerce artistique, le commerce de détail, l'approvisionnement en carburant, la construction de nouveaux bâtiments dans certains villages et la création d'une chaîne d'hôtels.

Les conseils communautaires sont quant à eux incorporés au début des années 1970. Ils sont remplacés par les municipalités en 1978 avec la mise en application de la *Loi sur les villages nordiques et l'administration régionale Kativik*[1]. Il s'agit d'une loi à part qui est exclue de la *Loi sur les cités et villes* qui encadre toute l'administration municipale au Québec. De ce fait, le statut officiel des villages du Nunavik est celui de village nordique, un

1. La *Loi sur les villages nordiques et l'administration régionale Kativik* est signée en 1978 en vertu de la *Convention de la baie James et du Nord québécois.* Structurant toute la vie municipale et administrative de la région, elle institue chacun des villages en municipalités et crée une supra-municipalité, l'Administration régionale Kativik (ARK), responsable d'offrir une assistance technique aux villages nordiques dans les domaines des affaires juridiques, de la comptabilité, de l'aménagement et du développement du territoire et le transport collectif.

statut unique, différent des municipalités du sud du Québec. Ces villages sont sous la tutelle d'une structure mise en place en 1978 : l'Administration régionale Kativik (Kativik Regional Government). Selon la loi, chaque village nordique est dirigé par un conseil municipal composé de deux à six élus et d'un maire. Jusqu'en 2009, le mandat municipal durait deux ans[2]. Les municipalités sont responsables des services publics : approvisionnement des maisons en eau, évacuation des eaux usées, déneigement des routes, entretien des infrastructures municipales, animations socioculturelles. Les conseils municipaux sont eux aussi presque exclusivement composés d'Inuits. Ce chapitre propose de regarder de plus près la composition de ces structures locales du pouvoir pour comprendre comment elles ont été investies par les Nunavimmiut depuis leur création. Ne possédant pas les données suffisantes pour effectuer une telle analyse au sujet des coopératives, ce chapitre se concentre principalement sur la configuration des conseils municipaux[3].

LE PROFIL STATISTIQUE DES ÉLUS MUNICIPAUX (1979-2009)

Les pages suivantes dressent le portrait de trente années de vie municipale au Nunavik (1979-2009). Elles se concentrent sur quatre aspects de la composition des conseils municipaux : la durée des mandats des élus, la place des familles au sein du conseil, la répartition hommes/femmes et l'âge des élus. Cette reconstitution a été rendue possible grâce à la collecte des noms de tous les conseillers municipaux et des maires des 14 villages du Nunavik sur la période concernée et par l'analyse statistique de ces données[4]. Celles-ci doivent cependant être prises avec précaution du fait de certaines variations dans la graphie des noms et du fait également de l'importance de l'homonymie[5]. Si la majeure partie des conseils municipaux

2. Depuis 2009, il a été augmenté à trois ans.
3. Il n'existe aucune liste de noms des différents présidents et directeurs des coopératives du Nunavik. Du côté de la Fédération des coopératives du Nouveau-Québec (FCNQ), on m'a précisé qu'il n'y avait jamais eu de centralisation de ces données. Du côté des coopératives locales, les archives sont souvent lacunaires et on m'a souvent invitée à me tourner vers la FCNQ. Il aurait fallu enquêter dans chacun des villages et trouver quelqu'un qui se souvienne de la composition du bureau de direction durant les années passées. Mais là encore il est difficile de pouvoir remonter jusqu'à la fondation des coopératives locales.
4. Les noms des conseillers municipaux et des maires ont été recueillis auprès du ministère des Affaires municipales, Régions et Occupation du territoire du gouvernement du Québec.
5. Les noms des conseillers et des maires ne sont pas toujours bien orthographiés par les clercs du ministère des Affaires municipales, Régions et Occupation du territoire. Cer-

ont été mis en place entre 1979 et 1981, deux villages font cependant exception : Umiujaq et Puvirnituq. Umiujaq est un village créé au milieu des années 1980 et son conseil municipal a vu le jour en 1986. Puvirnituq a longtemps refusé les termes de la *Convention de la baie James et du Nord québécois* et donc la légitimité de l'Administration régionale Kativik. De ce fait, le système de municipalité n'y a été instauré qu'en 1989. Par ailleurs, il manque à cette collecte l'année 1982, et ce, pour tous les villages du Nunavik. D'après les informations fournies par le ministère des Affaires municipales, il n'y aurait pas eu de publication du répertoire des municipalités cette année-là. La période couverte par les pages suivantes ne prend pas en compte la composition des conseils communautaires qui étaient en place avant la création des municipalités. L'information sur la composition de ces conseils est en effet très lacunaire[6].

Une représentation féminine inégale

Les hommes sont deux fois plus nombreux que les femmes à occuper une position dans les conseils municipaux du Nunavik au cours des trente dernières années. Sur 650 conseillers recensés, 446 étaient des hommes et 204 étaient des femmes. Cette inégalité de la représentation hommes/femmes est encore plus accentuée pour la fonction de maire que pour celle de conseiller municipal : sur les 106 maires qui ont été élus entre 1979 et 2009, 15 seulement sont des femmes.

tains noms peuvent ainsi apparaître sous des graphies différentes. J'ai tenté, au mieux de mes connaissances de la langue inuite et des familles du Nunavik, de retranscrire les noms tels qu'ils sont aujourd'hui écrits. Mais cela ne met pas à l'abri d'éventuelles erreurs. Cette difficulté est accentuée par l'importance de l'homonymie chez les Inuits. Si parfois les termes *senior* ou *junior* étaient précisés, la plupart du temps, j'ai considéré qu'un même nom renvoyait à une seule personne, mais il se peut fort bien ici aussi qu'un même nom renvoie à des personnes différentes homonymes. Or je n'avais aucun moyen de le vérifier. Pour affiner ces résultats, il faudrait donc contacter des personnes dans chaque village possédant les connaissances nécessaires pour vérifier ces données.

6. Il semblerait que ces informations n'étaient pas centralisées du côté fédéral et les archives locales de ces conseils ont pour la plupart disparu du fait de nombreux déménagements, incendies et peut-être également d'un intérêt peu développé des Inuits envers l'archivage. J'ai cependant recueilli certains noms au cours de mes lectures, d'entretiens et du dépouillement de documents d'archives. Mes données sont de ce fait lacunaires avant les années 1980, c'est la raison pour laquelle j'ai préféré prendre en compte, dans le cadre de cette analyse, seulement les années où je disposais de données complètes.

Tableau 1 : Représentation des hommes et des femmes au sein des conseils municipaux (Nunavik, 1979-2009)

		Akulivik	Aupaluk	Inukjuak	Ivujivik	Kangiqsualujjuaq	Kangiqsujuaq	Kangirsuk	Kuujjuaq	Kuujjuarapik	Puvirnituq	Quaqtaq	Salluit	Tasiujaq	Umiujaq	TOTAL
Conseillers	H	34	18	38	32	19	31	25	31	16	13	20	41	17	24	359
	F	11	20	9	11	14	14	12	15	19	5	16	10	14	15	185
Maires	H	10	6	10	8	5	2	8	6	5	6	6	10	5	7	94
	F	0	0	1	0	3	1	1	0	1	0	3	1	0	1	12
TOTAL		55	44	58	51	41	48	46	52	41	24	45	62	36	47	650

Mais si l'on regarde de plus près ces résultats, il apparaît des nuances intéressantes. Cette inégalité dans la répartition hommes/femmes chez les élus municipaux au Nunavik est très variable d'un village à l'autre. En ce qui concerne la position de conseiller municipal, cet écart dans la représentation n'est pas valable partout. Certaines communautés sont en effet proches de la parité, comme Kuujjuarapik. Dans trois autres villages, les femmes ont même été plus nombreuses que les hommes à occuper la fonction de conseiller : Aupaluk, Quaqtaq et Tasiujaq. Dans ces cas, non seulement les femmes sont aussi bien représentées que les hommes, mais en plus certaines d'entre elles occupent longtemps leur position. Je ne connais pas assez bien l'histoire de ces localités pour expliquer ces situations. En ce qui concerne la position de maire, cette inégalité s'observe dans tous les villages à l'exception de Quaqtaq, où il y a eu autant de mairesses que de maires. Contrairement à la période précédente durant laquelle les femmes élues aux conseils communautaires étaient très peu nombreuses, elles sont présentes au sein des conseils municipaux dès la création de ces derniers en 1980 ou 1981.

Comme dans beaucoup d'autres villages, à Ivujivik, l'écart dans la représentation municipale entre hommes et femmes est important : aucune mairesse, 33 conseillers municipaux contre 10 conseillères entre 1981 et 2009. Le fait qu'il n'y ait pas eu de mairesse ne signifie pas pour autant qu'il n'y ait pas eu de femmes à s'être présentées pour obtenir le poste. Du côté des conseillères, leurs mandats sont relativement courts. Suzie Qalingo est celle qui a le mandat le plus long (5 ans). Elle est la fille aînée de Charlie Mark (fils de Mark Uqittuq) et elle est mariée à Adamie Qalingo (seul fils de Qalingo encore en vie à Ivujivik) qui a lui-même été maire pendant plusieurs années. Deux autres conseillères issues de la famille Mark sont élues au cours de la période : Ida Mark[7] et Sara Tutuuttuq Mark (sœur de Suzie). Je n'ai pas pu identifier toutes

7. Je n'ai pas pu déterminer qui était cette personne.

les conseillères, mais il apparaît que certaines ne sont pas originaires du village : c'est le cas de Maggie Usuarjuk, par exemple, qui est originaire de Puvirnituq et qui s'est mariée avec Saviarjuk Usuarjuk, un homme ayant l'un des plus longs mandats de conseiller durant la période.

D'après Minnie Grey, ancienne négociatrice pour le gouvernement régional du Nunavik, la culture inuite a toujours laissé beaucoup de place aux femmes (Grey 2009 : 66). Auparavant, elles pouvaient elles aussi avoir des fonctions importantes, comme être à la tête de famille et devenir chamane (Laugrand 1997 : 70). La grande majorité des femmes engagées dans la vie politique locale et régionale occupent des responsabilités concernant principalement le domaine de la santé ou de l'éducation (Cancel 2005). C'est aussi ce que suggère Maggie Emudluk, présidente de l'Administration régionale Kativik, lorsqu'elle explique que les femmes inuites sont plus sensibles aux questions sociales et plus engagées que les hommes dans les services qui traitent de ces questions (Maggie Emudluk, entretien téléphonique, 12 avril 2013).

Des mandats municipaux très courts

Le premier élément qui frappe lorsque l'on observe la longueur des mandats des élus municipaux, c'est leur courte durée au cours de la période 1979-2009[8]. Sur les 544 conseillers recensés, 54 % d'entre eux ont siégé deux ans ou moins au conseil municipal. La moyenne de leur mandat est de 3,9 années. Cette courte durée est d'autant plus étonnante que cela concerne des petits villages et que le nombre de personnes susceptibles de s'impliquer dans la vie politique locale est proportionnellement réduit[9]. Le même constat s'impose concernant les maires : 58 % d'entre eux conservent leur fonction deux ans et moins. La moyenne de leur mandat est de 3,6 années, soit encore plus courte que celle des conseillers municipaux. Ainsi, plus de la moitié des élus municipaux ne font qu'un passage éclair au conseil municipal (la moyenne du mandat de tous les élus municipaux est de 3,8 années).

La courte durée du mandat des élus municipaux soulève la question de leur réel investissement dans la vie municipale. Il semble que les élus n'aient pas le temps d'apprendre vraiment les rouages de l'administration municipale et de développer des compétences pour entreprendre et suivre des projets à long terme. Comment expliquer ces mandats courts ? Est-ce que

8. Jean-Jacques Simard observe lui aussi l'importance du roulement du personnel dans les coopératives locales au cours des années 1980 (Simard 1982 : 219).
9. Il faut ajouter à cela que l'une des conditions à l'éligibilité est la possession d'un casier judiciaire vierge, ce qui réduit encore plus le bassin de personnes éligibles dans les villages du Nunavik, où les taux de criminalité sont forts.

les Nunavimmiut ont tendance à fuir les responsabilités municipales ? Est-ce la population qui ne réélit pas les conseillers d'une élection à l'autre ? En constatant que plusieurs conseillers n'ont pas honoré leur mandat jusqu'au bout – puisqu'ils sont nombreux à avoir fait un an, trois ans ou encore cinq ans alors que le mandat municipal durait deux ans – nous serions tentés de croire que les élus quittent facilement leur poste. Pour mieux comprendre ce phénomène, penchons-nous sur ces résultats dans un village en particulier, celui d'Ivujivik.

Tableau 2 : Durée des mandats des conseillers municipaux (Nunavik, 1979-2009)

Durée du mandat (en années)	Akulivik	Aupaluk	Inukjuak	Ivujivik	Kangiqsualujjuaq	Kangiqsujuaq	Kangiqsuk	Kuujjuaq	Kuujjuarapik	Puvirnituq	Quaqtaq	Salluit	Tasiujaq	Umiujaq	TOTAL
1	10	7	16	10	5	12	3	7	9	0	8	11	3	7	108
2	16	13	12	16	13	14	16	15	10	8	9	18	10	15	185
3	3	4	4	4	2	1	3	3	0	0	3	1	2	3	33
4	5	2	3	4	2	3	3	8	4	6	4	10	4	8	66
5	0	3	3	3	1	2	1	1	1	0	2	1	3	2	23
6	1	0	2	1	4	3	3	4	4	0	2	5	2	2	33
7	1	0	1	0	0	1	1	4	1	0	0	1	0	0	10
8	5	3	1	0	0	3	2	1	0	2	2	2	0	0	21
9	3	3	2	1	0	1	0	1	0	0	1	0	1	0	13
10	0	0	0	0	0	0	1	2	1	0	0	0	1	1	6
11	0	1	0	0	2	2	0	0	0	0	1	1	1	0	8
12	0	0	0	0	2	1	1	0	2	2	2	0	0	0	10
13	0	1	1	0	0	1	2	0	1	0	0	0	0	1	7
14	1	0	0	3	0	0	1	0	1	0	1	1	0	0	8
15	0	1	2	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1	0	5
16	0	0	0	1	0	1	0	0	0	0	0	0	1	0	3
17	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
18	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1
19	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
20	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
21	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
22	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1	0	2
23	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
24	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
25	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
26	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
27	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
TOTAL	45	38	47	43	33	45	37	46	35	18	36	51	31	39	544

Tableau 3 : Durée des mandats des maires (Nunavik, 1979-2009)

Durée du mandat (en années)	Akulivik	Aupaluk	Inukjuak	Ivujivik	Kangiqsualujjuaq	Kangiqsujuaq	Kangirsuk	Kuujjuaq	Kuujjuarapik	Puvirnituq	Quaqtaq	Salluit	Tasiujaq	Umiujaq	TOTAL
1	1	0	3	2	2	0	1	1	1	0	5	2	1	3	22
2	6	2	4	2	3	0	5	1	1	5	0	6	0	3	38
3	1	0	2	1	0	0	1	0	1	0	1	0	1	0	8
4	1	2	1	1	0	1	1	1	0	1	1	1	1	0	12
5	0	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0	0	0	0	2
6	0	0	0	1	2	1	0	1	0	0	0	1	0	1	7
7	0	1	0	1	0	0	0	0	0	0	1	1	0	1	5
8	0	0	1	0	1	0	0	0	1	0	0	0	0	0	3
9	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	2
10	0	1	0	0	0	0	1	0	1	0	0	0	1	0	4
11	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1	0	2
12	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
13	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
14	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
15	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
16	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
17	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
18	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
19	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
TOTAL	10	6	11	8	8	3	9	6	6	6	9	11	5	8	106

À Ivujivik, le nombre de mandats très courts est relativement accentué par rapport à la moyenne régionale. Sur les 43 personnes présentes au conseil municipal au cours des années 1981 à 2009, 26 d'entre elles ont siégé deux ans et moins (soit 60 %). Quatre personnes ont cependant occupé leur poste pendant une quinzaine d'années. Mais lorsque l'on regarde de plus près ces mandats, d'importantes nuances apparaissent. Certains mandats courts sont effectués par une même personne, élue donc à plusieurs reprises au cours de la période. C'est le cas par exemple d'Uniurtitak Ainalik ou de Quitsak Taqriasuk, qui ont réalisé trois mandats discon-

tinus au cours de la période. En ce qui concerne la fonction de maire, les mêmes observations prévalent : quatre des huit maires élus entre 1981 et 2009 ont assuré leur fonction pendant deux ans et moins. Le plus long mandat, celui de Peter Aullaluk, est de sept ans. Mais, là encore, ces années de mandat ne sont pas consécutives : Peter Aullaluk a été élu maire pour la première fois en 1981, puis une deuxième fois en 1986-1989, et enfin en 1994-1995. De même pour Adamie Qalingo, qui a été maire deux fois : en 1990-1993 et en 2006-2007. Ainsi, à Ivujivik, la courte durée des mandats peut être contrebalancée par le fait que certains élus occupent plusieurs mandats, mais de façon discontinue tout au long de la période.

Une distribution équitable du pouvoir entre les grandes familles

Le nom de famille constitue une notion exogène pour identifier les individus et il s'est imposé dans la seconde moitié du XX^{e} siècle. Il est cependant aujourd'hui un facteur important dans l'organisation des villages. C'est ce que souligne Adamie Qalingo :

> Now everybody is very attentive to the surname which was not in our customs. […] and you see it in a negative way at Christmas time when the announcer is telling "ok, now it's time for the Qalingo to dance", only a few Qalingo are standing up and then it is time for the Ainalik to dance and you see numerous little kids and all that dancing, you know. So there is that competition surname system happening. (Adamie Qalingo, Ivujivik, 3 août 2009)

Pour analyser la répartition du pouvoir entre les familles résidant dans un même village, j'ai choisi de comptabiliser le nombre de fois qu'un nom de famille apparaît : il peut s'agir de personnes différentes ou d'une même personne qui se fait réélire d'une année à l'autre[10]. Ainsi, les résultats proposés donnent une idée générale du poids des différentes familles dans les conseils municipaux.

Bien qu'ayant des limites, les résultats présentés ci-dessous ont l'avantage de présenter une tendance. Quelques précautions de lecture sont nécessaires. Il se peut qu'un même nom soit utilisé pour désigner deux personnes différentes. Une autre difficulté pouvant fausser les résultats réside dans le fait que les femmes prennent, lorsqu'elles se marient, le nom de famille de leur conjoint. Or elles peuvent appartenir à un réseau familial différent. Par exemple, Siaja Kiatainaq à Ivujivik appartient à la famille Iyaituk. Elle est mariée avec un Kiatainaq, originaire de Kangiqsujuaq,

10. Il faut noter que je n'ai pas fait, cette fois, de distinction entre la fonction de maire et celle de conseiller municipal.

mais ses relations de collaboration et de solidarité sont dirigées exclusivement vers sa famille biologique. De plus, les relations complexes qui unissent les personnes les unes aux autres (filiation, mariage, adoption, etc.) depuis plusieurs générations ont pour conséquence un réseau parental très large, qui peut s'étendre parfois pratiquement à la grandeur d'un village.

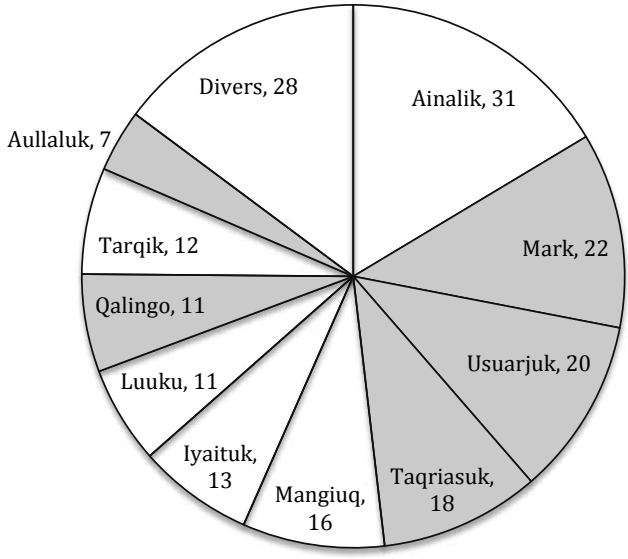
Au Nunavik, aucune famille ne détient de monopole municipal au niveau régional. Si certaines comptent des membres dans différents villages, elles n'ont pas pour autant de représentants au sein de chaque conseil municipal. Au contraire, en dehors de leur village d'origine, elles occupent plutôt un statut minoritaire et ne participent pas à la vie municipale locale. C'est le cas de la famille Epoo par exemple, originaire d'Inukjuak, où elle occupe une position majoritaire au sein du conseil municipal. On trouve des membres de la famille Epoo à Kuujjuaq, à Umiujaq, mais ils y sont minoritaires et peu ou pas représentés au conseil. Localement, dans chaque village du Nunavik, un nombre important de familles affiche sa présence au sein du conseil municipal au cours de la période 1979 à 2009. Lorsque l'on regarde de plus près les noms des élus, on réalise en effet que la majeure partie des familles de chacun des villages a au moins un élu au sein du conseil municipal au cours des trente dernières années[11]. Cela est frappant pour les petites communautés où presque toutes les familles y ont été représentées à un moment donné. C'est cependant moins évident pour les plus grandes municipalités où de nombreuses familles ne sont pas représentées, comme la famille May à Kuujjuaq, les familles Kokiapik ou Tukai à Inukjuak, les familles Tulugak et Ittukallak à Puvirnituq[12]. Dans certaines localités, on peut observer le monopole d'une seule famille tout au long de la période. C'est le cas des Novalinga à Puvirnituq, des Tukkiapik à Quaqtaq et des Annanack à Kangiqsualujjuaq. Mais ce monopole familial au niveau local n'est pas toujours constant tout au long de la période. Parfois, certaines familles majoritaires durant les années 1980 perdent de l'importance au cours de la période suivante. C'est le cas de la famille

11. Pour vérifier que toutes les familles sont bien représentées au sein du conseil, je me suis basée sur mes connaissances de l'histoire des villages du Nunavik, sur des discussions avec différentes personnes (Inuits ou non-Inuits) et j'ai, en dernier lieu, comparé avec les noms de familles qui apparaissent dans l'annuaire téléphonique du Nunavik (version 2012). Cette dernière source est à prendre avec grande précaution, puisque tous les Inuits n'ont pas de numéro de téléphone ou, au contraire, dans certaines maisons, plusieurs lignes téléphoniques ont été installées. Je n'ai donc pas fait de cette source un traitement systématique, mais elle m'a permis de vérifier si je ne passais pas à côté d'une information importante.
12. Mais les résultats pour Puvirnituq ne concernent que les années 1996 à 2009 et doivent donc être relativisés. On sait en effet que Harry Tulugak a été président du conseil communautaire de 1991 à 1993.

Kaukai à Kangirsuk et de la famille Nappaaluk à Kangiqsujuaq au cours des années 1990, ou encore des Epoo à Inukjuak après ces mêmes années. Dans d'autres villages, l'importance de la représentation de certaines familles se mesure plus à long terme. On y constate qu'il y a, chaque année, un « partage » des postes d'élus entre les différentes familles. C'est le cas dans les petits villages d'Ivujivik, Umiujaq ou encore Akulivik. Ici, l'importance d'une famille se lit plutôt dans le fait qu'à chaque élection, elle voit l'un de ses membres élus.

Le cas d'Ivujivik vient confirmer les constats précédemment cités, que l'on considère les noms de famille ou l'appartenance à un groupe familial. Durant la période 1981 à 2009, à première vue, il n'y a pas de monopole très marqué. Toutes les grandes familles y sont représentées. Certaines ont cependant un peu plus de poids que les autres : les Ainalik, les Mark, les Usuarjuk et les Taqriasuk, qui ont fourni la moitié des élus durant la période étudiée. La famille Ainalik a occupé 31 positions au sein du conseil municipal. Cela signifie qu'au cours de ces trente années, à 31 reprises, un poste de maire ou de conseiller municipal a été occupé par un membre de la famille Ainalik. Ce sont surtout les trois frères Ainalik (Surusialuk, Ittuq et Uniurtitak), et les fils de ces derniers (Adamie et Lucassie), qui se sont relayés au sein du conseil municipal. Uniurtitak est celui qui a été le plus assidu au conseil, puisqu'il a occupé cette position pendant quinze années (non consécutives). Il est aujourd'hui le seul des frères encore en vie et il siégeait encore récemment au conseil municipal[13]. Dans le village, la famille Ainalik est la plus importante numériquement parlant et de nombreuses personnes, ne portant pas pour autant le nom, y sont rattachées.

13. Il ne s'est pas présenté en 2009 à cause de problèmes de santé.



Composition du conseil municipal d'Ivujivik (1981-2009)

La famille Mark occupe également une place importante, puisque ses membres ont occupé 22 positions au sein du conseil. Les Mark se sont relayés plus fréquemment, puisque celui qui a le plus d'ancienneté est Paulussie, qui a occupé la fonction de conseiller pendant 5 ans seulement. Là encore, de très nombreuses personnes dans le village sont rattachées à cette famille (notamment les familles Qalingo et Paningajak) par de multiples alliances tout au long du siècle dernier.

La famille Usuarjuk, quant à elle, n'est pas très importante à Ivujivik. Ses membres ont cependant occupé 20 positions au sein du conseil. C'est principalement à travers l'engagement de Saviarjuk Usuarjuk, qui a été conseiller municipal pendant 16 ans, que la représentation de cette famille est importante. Il était apparenté par sa mère (Piatsi Ajappatuq Usuarjuk) à toutes les grandes familles d'Ivujivik (Mark, Aullaluk, Qalingo, Mangiuq, Irnikajak).

La famille Taqriasuk a occupé 18 positions au sein du conseil. Là encore, c'est surtout l'engagement d'une personne qui est reflété, celui de Quitsak Taqriasuk. Ce dernier est apparenté par sa mère biologique (Qijummi) et sa mère adoptive (Lydia Taqriasuk), qui étaient sœurs, ainsi que par son père adoptif (Jimi Innarulik[14]), à une grande partie des familles

14. Ce dernier n'était pas seulement un excellent chasseur, il possédait aussi un bateau Peterhead. Quitsak dit de lui que tout le monde le suivait. Laugrand note qu'il est également le catéchiste, *Inuit helper*, en 1944 (Laugrand 1997 : 858).

originaires d'Ivujivik. C'est ce qui explique sans doute sa longévité au conseil municipal (14 années en discontinuité) et sa position très influente dans le village (il est également catéchiste, membre au bureau de direction de la coopérative locale et il a longtemps été à la tête du Land Holding[15]).

Les familles Mangiuq et Qalingo sont apparentées entre elles par différents liens (mariage notamment), ainsi qu'à la famille Mark. La représentation au conseil de ces deux familles se fait surtout par l'intermédiaire de deux personnes : Jaani Mangiuq et Adamie Qalingo. Ces derniers sont tous les deux nés au début des années 1950. Ils ont été envoyés dans le Sud pour parfaire leur éducation et maîtrisent de ce fait l'anglais et les codes de la société canadienne.

La famille Iyaituk a, quant à elle, peu de liens avec les autres familles du village. Ayant longtemps nomadisé entre Ivujivik et Puvirnituq, les Iyaituk sont aujourd'hui encore considérés comme des étrangers dans le village, bien qu'ils y résident depuis les années 1950. Mais c'est une famille où les garçons sont nombreux et qui a transmis son nom à une nombreuse progéniture. Depuis 1994, les Iyaituk sont donc représentés au conseil municipal. C'est Peter Iyaituk qui a assuré le mandat le plus long dans cette famille : cinq ans comme conseiller municipal et trois ans comme maire. Peter est le plus jeune des fils de Markussi Iyaituk. Lui aussi est allé étudier dans le Sud, où il a appris l'anglais et le français.

Parmi les familles ayant une faible représentation au sein du conseil municipal, il est étonnant de voir des noms de familles importantes dans l'histoire du village : Irnikajak, Paningajak ou encore Naluiyuk. En fait, lorsque l'on regarde de près les généalogies de ces familles, on constate que ce sont des familles où les filles sont majoritaires et qu'au fil des générations, le nom n'a pas pu se transmettre. Mais elles sont apparentées avec le noyau des familles Mark-Qalingo-Mangiuq, et donc représentées au sein du conseil municipal par l'entremise de ces familles.

Malgré le fait que presque tous les Ivujivimmiut sont apparentés directement ou indirectement par de multiples alliances (mariages, adoptions, éponymie), lorsque l'on regarde l'histoire des familles d'Ivujivik et la composition des groupes familiaux, on peut relativiser le poids de la famille Ainalik. En effet, les Mark, Qalingo, Aullaluk, Usuarjuk et Taqriasuk (mis en valeur dans le graphique ci-dessus) sont tous les descendants directs ou indirects du couple Adamie Irnikajak et Lizzie Makimmak et constituent le groupe familial le plus important du village. Ils cumulent ainsi 78 positions au sein du conseil municipal depuis les trente dernières années. C'est

15. Corporation foncière qui gère notamment l'acquisition des maisons dans le village.

principalement par l'entremise de deux personnes, Saviarjuk Usuarjuk et Quitsak Taqriasuk, que ce groupe familial a imposé sa domination. La longévité du mandat de ces deux personnes peut s'expliquer par diverses raisons : leur âge, et donc leur expérience de vie, mais surtout par le fait qu'elles occupent une position centrale au niveau de la parenté au sein du village. Ceci augmente en effet leur chance d'être élus, puisqu'ils peuvent rassembler les voix de leur famille proche, mais également celles de parents plus éloignés, si ces derniers ne sont pas plus directement représentés. Par ailleurs, même si de nombreuses personnes ne font qu'un passage éclair au conseil municipal, plusieurs d'entre elles, issues d'une même famille, semblent se donner le tour. Ainsi, si les individus ne semblent pas impliqués dans la vie municipale, la présence continue des principaux groupes familiaux tout au long de la période montre que la responsabilité municipale est distribuée entre les différents membres d'une même famille et qu'elle est avant tout une affaire de groupe plutôt qu'une affaire individuelle.

Des maires plus jeunes que les conseillers

Il manque une donnée fondamentale pour bien comprendre la composition des conseils municipaux au Nunavik : l'âge des élus. Cette information n'était cependant pas incluse dans les données fournies par le ministère des Affaires municipales. Leur collecte représenterait un travail fastidieux que je n'ai pas pu entreprendre dans tous les villages du Nunavik. Je l'ai cependant fait pour Ivujivik[16]. Même si je n'ai pas réussi à établir l'âge de tous les élus de cette communauté, les résultats compilés sont parlants.

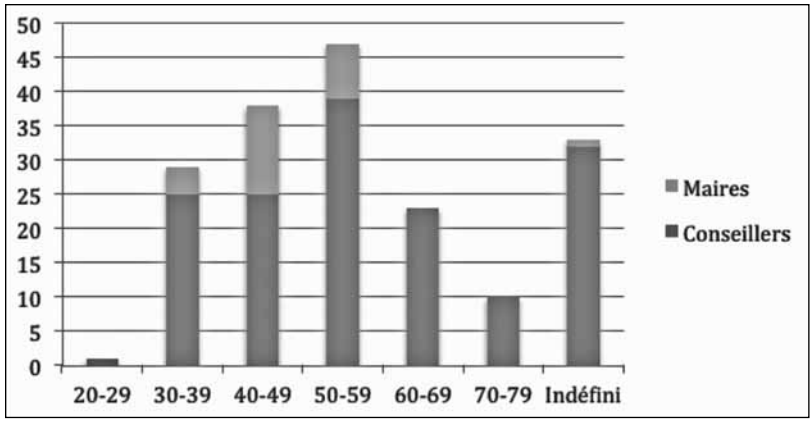
À l'exception de trois personnes, les élus municipaux de la période 1981-2009 à Ivujivik ont plus de 30 ans. La décennie la plus représentée au sein du conseil est celle des 50-59 ans et les conseillers poursuivent tard leur carrière, puisqu'ils sont encore nombreux après 60 ans et même après 70 ans. La différence entre les conseillers et les maires est à noter. Pour les premiers, la décennie 40-49 ans est la plus importante, tandis que pour les seconds, c'est la décennie 50-59 ans qui est majoritaire. Si l'on regarde la liste des maires d'Ivujivik, on constate alors que la grande majorité d'entre eux était en effet proportionnellement plus jeunes, qu'ils parlaient anglais et inuktitut, et ils ont également reçu une éducation scolaire.

Ce n'est pas le cas de tous les conseillers municipaux. Plusieurs d'entre eux ne parlaient pas anglais ou très peu au moment de leur mandat. C'est

16. J'ai déterminé l'âge des élus municipaux grâce aux différentes généalogies que j'ai en ma possession concernant ce village.

le cas par exemple de Quitsak Taqriasuk, né en 1934 et conseiller municipal depuis 1986. À plus de 70 ans, il est en 2009 le plus âgé du conseil. Sa situation dans la généalogie des familles du village le place cependant dans une position centrale. Un autre élément qui peut expliquer ses réélections successives au fil des ans est également son âge, ou plutôt son expérience de vie. Adopté dans une des familles les plus importantes de la région (son père est Jimmy Innarulik), Quitsak a passé toute sa vie à chasser. Enfant et adolescent, il aidait toujours son frère aîné, son père et son grand-père. Dans les années 1960, il est employé temporairement par le gouvernement fédéral, comme beaucoup d'autres, pour aider à construire les premières maisons du village. En 1978, il est employé à la coopérative locale pour évaluer les sculptures et les fourrures que les villageois apportent, un travail qu'il conserve durant 15 années consécutives. Aujourd'hui à la retraite, il possède tout son équipement de chasse, dont un canot et une motoneige, et il part souvent chasser. Quitsak a fait partie de tous les comités locaux : le comité d'attribution des logements, le bureau de direction de la coopérative pour lequel il est le président, le comité culturel, le conseil municipal (1986-1988 ; 1992-1996 ; et depuis 2000). Du fait de son expérience de vie, il est souvent sollicité par Avataq pour participer à des ateliers. Il est aussi membre du Conseil de gestion des ressources fauniques de la région marine du Nunavik. Enfin, Quitsak fait la messe depuis plusieurs années et de nombreuses personnes viennent le voir pour lui demander des conseils. Il est désormais considéré au Nunavik comme une personne ressource, notamment par les jeunes (Jonathan Epoo, Kangiqsualujjuaq, 2 décembre 2010). Tout comme Quitsak est engagé dans de nombreux comités locaux et régionaux, il affiche une présence, discontinue, mais de longue date, au conseil municipal, où il joue un rôle central du fait de son expérience de vie. Les conseillers plus jeunes lui accordent le respect qui est dû aux aînés, les discussions qui ont lieu parfois en anglais avec des intervenants extérieurs lui sont toujours traduites et il prend souvent la parole en premier.

Adamie Qalingo a été maire pendant six ans (1990 à 1993 et 2006-2007). La première fois qu'il a assumé cette responsabilité, il avait 39 ans. C'est un homme qui est très cultivé et son savoir impressionne tout le monde. Adamie est le fils de Qalingo, un homme qui était très influent dans la région d'Ivujivik et de Salluit. Excellent chasseur, travaillant de temps en temps avec la Compagnie de la Baie d'Hudson installée à Kangiqsukallak (cap Wolstenholme), Qalingo avait trois femmes qui donnèrent naissance à une quinzaine d'enfants, et il en donna plusieurs en adoption ; parmi eux, Adamie, qui est aujourd'hui le plus vieux des fils encore vivants. Adamie semble avoir eu une relation de complicité avec son père qui lui a



Âge des élus municipaux (Ivujivik, 1981-2009)

appris beaucoup. Il porte d'ailleurs le nom de son grand-père paternel Adamie Irnikajak, un homme mort depuis longtemps, mais connu dans tout le détroit d'Hudson. Adamie était un élève brillant à l'école, remarqué par les enseignants qui l'envoyèrent étudier au collège à Ottawa. Il y passa plusieurs années, hébergé dans une famille anglophone, où il apprit à parler et à écrire parfaitement bien l'anglais. De retour à Ivujivik, il dut réapprendre à parler inuktitut. De 1983 à 1985, il occupe le poste de secrétaire-trésorier à la municipalité, puis il est élu maire en 1990. Il redevient secrétaire-trésorier de 1997 à 2003, puis il est réélu maire de 2006 à 2008. À la fin de son mandat, il est devenu conseiller municipal, poste qu'il occupe encore aujourd'hui en plus de différentes autres fonctions locales et régionales : directeur de la corporation foncière du village, représentant de l'Institut culturel Avataq et vice-président du Comité consultatif de l'environnement Kativik. Il est également un bon chasseur et se vante de faire partie des rares hommes à oser partir chasser seul. Depuis son séjour à Ottawa, Adamie prend en photo le monde qui l'entoure et il aime écrire. Ses photos et ses articles sont régulièrement publiés dans le magazine de la société Makivik. Il n'hésite pas non plus à écrire au *Nunatsiaq News*, le journal hebdomadaire du Nunavut et du Nunavik pour donner son opinion. Il s'exprime souvent à la radio locale pour partager ses connaissances de la culture et de l'histoire. Ses interventions sur sa page personnelle Facebook et sur les forums de Facebook témoignent de l'étendue de ses connaissances et de sa volonté de les transmettre aux jeunes générations. Les plus jeunes l'admirent. Maggie, secrétaire-trésorière à la municipalité au moment où je l'ai rencontrée, voit en lui un modèle positif (Maggie, Ivujivik, 27 août 2009). L'accession au poste de maire pour

Adamie est ainsi surtout liée à sa formation scolaire, à sa parfaite maîtrise de l'anglais et à sa compréhension des rouages administratifs de la société canadienne. Il joue un rôle important d'intermédiaire et de porte-parole dans des dossiers plus complexes qui concernent des affaires de gestion municipale ou régionale. Son intérêt marqué pour sa langue et sa culture font de lui désormais un expert. En vertu de toutes ces compétences et de sa maturité, Adamie commande le respect des Ivujivimmiut, qui lui confient volontiers la direction de la municipalité.

Sur l'ensemble de la période à Ivujivik, les maires ne sont jamais les plus âgés. S'ils sont parfois les plus jeunes, la plupart du temps ils se trouvent à un âge intermédiaire. Comme on l'a vu pour Adamie Qalingo, ils maîtrisent mieux que les aînés certains dossiers qui nécessitent un savoir administratif, comptable, bureaucratique. Élus maires, ils se retrouvent donc dans l'obligation de gérer les différents dossiers qui arrivent sur leur bureau. De leur côté, les plus âgés ne possédant pas toujours les savoirs appropriés pour le poste de maire, se cantonnent au poste de conseillers, où ils occupent néanmoins une place influente. Lorsque l'on connaît l'importance du respect accordé aux aînés et surtout à l'expérience, on suppose alors que les relations au sein du conseil sont largement influencées par les aînés. D'après Jeannie, conseillère pour l'Administration régionale Kativik, cette situation est fréquente au Nunavik, à tel point qu'elle avance l'idée que c'est plutôt le conseil qui mène et le maire qui suit (Jeannie, Puvirnituq, 7 avril 2010).

LE DÉFI DES POSITIONS DE POUVOIR AU NIVEAU LOCAL

Le profil des élus municipaux au Nunavik au cours des trente dernières années dévoile plusieurs éléments intéressants : des mandats courts ou discontinus dans le temps ; l'absence de monopole familial et une répartition des positions d'élus entre les grandes familles d'un même village ; une sous-représentation des femmes ; et des maires souvent plus jeunes que les conseillers. Ces éléments révèlent plusieurs aspects de la configuration du pouvoir dans les institutions locales.

La légitimité par l'expérience

Au sein même du conseil municipal, ce sont les plus âgés qui semblent avoir le plus d'autorité. C'est ce que j'ai observé lors de deux rencontres avec le conseil d'Ivujivik. Deux aînés étaient alors élus (Saviarjuk Usuarjuk et Quitsak Taqriasuk). Excepté ces derniers, tous les autres membres parlaient anglais, et c'est dans cette langue que j'ai expliqué les raisons de

ma présence sur place. La discussion aurait pu ainsi vite isoler les deux aînés. Or il n'en était rien. Chacune de mes paroles leur était traduite, et chaque fois ils ont pris la parole en premier, le maire s'exprimant ou non ensuite. Ce qui est reconnu, ce n'est pas tant l'âge que l'expérience, tel que je l'ai analysé dans le chapitre 3. Au sein du conseil, les plus âgés sont ainsi considérés comme une source de connaissances pertinentes. Voici ce qu'en dit Maggie, secrétaire-trésorière à Ivujivik :

> Because their information, the staff they know, they are going to help me succeed what needs to be done. Because they have understood the past mistakes and they will definitively have opinions and suggestions and how different it can be done. (Maggie, 27 août 2009)

Au-delà de l'âge, la légitimité de telles positions apparaît lorsqu'une personne a le sentiment de maîtriser les compétences et les savoirs propres à cette position. Bobby est conseiller municipal à Ivujivik depuis 2005. Comme il parlait bien français et anglais et était de nature accueillante, je m'étais vite tournée vers lui pour obtenir des informations sur le fonctionnement du conseil municipal. Or il refusa plusieurs fois de me répondre, prétextant que d'autres savaient mieux que lui. Il ne se sentait pas légitime de donner des informations sur une institution dont les rouages étaient, selon lui, mieux connus par d'autres. Mieux connaître le fonctionnement de la coopérative locale était un autre de mes objectifs lors de mes séjours à Ivujivik. Je demandai donc de rencontrer le gérant (*general manager*), et c'est vers Anna qu'on me dirigea :

> Je vais donc voir Anna. Elle me dit que ça fait deux mois qu'elle fait ce travail. Je lui demande qu'on se voie pour parler. Elle me dit que ce n'est pas possible. Je lui demande si c'est parce qu'elle n'a pas le temps ou si c'est parce qu'elle n'a pas envie. Elle me répond qu'elle n'a pas envie parce que ça fait seulement deux mois qu'elle travaille ici et qu'elle ne sait pas assez de choses. Elle me dit qu'il faut que je demande à Quitsak [Quitsak Taqriasuk]. Je lui dis que ce n'est pas au sujet de la politique, mais plutôt la façon dont les gens travaillent ici. Ça avait l'air d'ouvrir un peu la discussion. Je retournerai demain. (Journal de terrain, Ivujivik, 12 mai 2010)

Le lendemain, arrivée à la coopérative, Anna me dit qu'elle est prête. Elle m'invite à m'installer dans la salle de réunion du bâtiment et appelle ses deux caissières, qui la rejoignent. Une fois entourée de ses complices, je peux commencer l'entretien. Elles me disent d'emblée qu'elles n'aiment pas trop les *Qallunaat* ou qu'elles se sentent mal à l'aise lorsqu'elles doivent parler anglais. Je comprends que derrière cette peur se cache l'appréhension d'être obligées de parler une langue qu'elles maîtrisent mal et de répondre à des questions qu'elles ne comprennent pas ou dont elles ne connaissent pas la réponse. Bobby, gérant du magasin (*store manager*), qui

a été directeur général de la coopérative pendant quatre ans, traîne dans les parages. Il semble chercher des documents dans le bureau, mais c'est peut-être tout simplement la curiosité qui l'a amené jusqu'ici. Il renchérit en me disant qu'elles ne veulent pas vraiment parler parce qu'elles ne se sentent pas à l'aise en anglais. Je les rassure en leur disant que je ne parle pas moi non plus très bien l'anglais, et nous démarrons nos échanges. La discussion s'installe entre nous et elles commencent à me parler de leurs relations de travail. Progressivement, Bobby, toujours présent, s'immisce dans la discussion, répond à leur place et me parle, comme il ne l'a jamais fait auparavant, du fonctionnement de la coopérative et de la vie dans le village. Les filles se taisent puis, peu à peu, s'éclipsent. Je lui fais la remarque que l'année dernière, il refusait de me parler du conseil municipal. Bobby me répond qu'il est un peu timide et que d'autres étaient plus compétents pour répondre à mes questions. Mais là, dans le contexte de la coopérative qu'il connaît mieux et face à des femmes plus jeunes que lui et moins informées, il se sent plus légitime de parler. De son côté, Anna, qui ne se sentait pas légitime de parler de son travail de gérante de la coopérative, car elle ne l'occupait que depuis deux mois, acceptait finalement de le faire, entourée de deux caissières et amies.

La fuite des postes à responsabilités

Au départ, la fonction de président du conseil communautaire, puis celle de maire, n'était pas spécialement pensée comme importante aux yeux des Inuits. Paul Bussières se souvient qu'au début de la mise en place des municipalités (au début des années 1980), personne ne voulait vraiment devenir maire :

> Un disait : « Qui va être maire ? Toi, est-ce que ça t'intéresse, tu peux bien essayer ! » C'était comme ça et quelqu'un devenait maire. Et puis trois ans après, on entendait : « Moi, je suis tanné, j'aimerais ça avoir une autre job. C'est trop dur », et il devenait conducteur du camion qui apportait l'eau, allait chercher les déchets ou les eaux usées dans les maisons. (Paul Bussières, Québec, 5 mai 2009)

Cette situation est encore observable aujourd'hui dans certaines communautés. Aux élections municipales de 2009, à Aupaluk, il n'y avait aucun candidat pour la fonction de maire. Plus les Inuits ont pris en main la gestion municipale et plus la fonction de maire est devenue primordiale. En 1977, alors que la gestion municipale se faisait encore par les conseils communautaires, l'importance de cet organisme commence à frapper les

esprits[17]. Aujourd'hui, le maire est respecté dans le village. Si les gens se tournent souvent vers la police en cas de problèmes, ils se tournent aussi vers le maire, mais il semble qu'il perd ce respect attaché à la fonction dès qu'il perd le titre.

À Ivujivik, le maire est traduit par « angajuqqaaq », à Puvirnituq on tend plutôt à utiliser « sivuliqti ». Mais j'ai également entendu dans la bouche de certaines personnes la traduction suivante *nunalimmi kamaji* (façon maladroite de dire celui qui s'occupe de la communauté). Lorsque l'on demande aux jeunes d'un village qui est l'*angajuqqaaq* du village, il arrive qu'ils citent le maire. Dans chacune des réunions municipales auxquelles j'ai assisté, j'ai remarqué que l'occupation de l'espace laissait lire un certain respect de l'autorité du maire au sein du conseil : celui-ci est placé en bout de table, il préside en quelque sorte le conseil.

Les personnes avec qui j'ai discuté de la vie municipale au Nunavik m'ont souvent confié que c'était là un travail difficile. De nombreuses personnes expliquent qu'elles fuient en effet ces postes à responsabilités, du fait de la complexité du travail municipal. Ce dernier est encadré par des procédures juridiques et financières assez strictes qui s'avèrent autant de normes imposées par la société dominante. Au début de chaque mandat, un conseiller juridique et un conseiller financier de l'Administration régionale Kativik (ARK) passent dans chacun des villages pour donner une formation aux élus, principalement au maire ainsi qu'au secrétaire-trésorier. Cette formation consiste à rappeler les différentes missions d'un élu et les différents aspects de la gestion municipale tels qu'ils sont définis dans la *Loi Kativik*. Les élus apprennent de nouveaux mécanismes de prise de décision (*by-laws* et *resolutions*) et de nouvelles procédures qu'ils doivent suivre à la lettre tant au niveau juridique que financier. Au-delà de ces procédures, c'est tout un comportement politique qui est transmis aux Inuits. La notion d'intérêt général est par exemple centrale dans cette formation. Les conseillers juridiques insistent sur la question de la séparation des biens publics et des biens privés. Ce que la société canadienne considère comme de la fraude n'est pas toujours bien compris par les Inuits, pour qui le partage est primordial :

> C'est important de le préciser pour eux parce que souvent il y a une confusion entre ce qui est de la propriété d'une municipalité et leur propriété. Ce n'est pas de mauvaise foi. Comme par exemple, [sic] si on achète un skidoo ou un VTT pour des fins municipales, pour des fins de *search and rescue* [opérations de sauvetage], ça appartient donc à la municipalité. Mais souvent un employé

17. Willie Makiuk, « More details on local and regional government », *Taqralik*, mai-juin 1977 : 42.

> ou des gens qui travaillent pour la municipalité vont l'utiliser à des fins personnelles. Certains grands principes comme ça, il faut les rappeler. (Conseiller juridique de l'ARK, Kuujjuaq, 6 décembre 2010)

Ces façons de procéder paraissent parfois complexes pour les Inuits et surtout pour les nouveaux élus. Ce sont les secrétaires-trésoriers qui sont responsables de gérer la légalité des procédures et, en dernier recours, le département des affaires juridiques de l'ARK. Je me souviens être entrée dans le bureau du maire d'Ivujivik pour lui parler de mon projet de recherche et de voir son regard confus se promener sur son bureau, d'une pile de papiers à l'autre. Me mettant un courrier d'un organisme quelconque dans les mains, il me confie dans son anglais hésitant qu'il reçoit plein de courriers comme ceux-ci et qu'il ne les comprend pas tous, que les Blancs demandent toujours des choses compliquées.

Selon l'avis d'un conseiller juridique municipal à l'ARK, les responsabilités municipales n'ont pourtant rien de bien compliqué. Il s'agit de s'assurer que la collecte des déchets se fasse, que le camion d'eau et celui des eaux usées passent tous les jours, que les routes soient déneigées et que les principaux services municipaux fonctionnent bien. Tout ce qui est plus compliqué est géré par l'ARK, par exemple les appels d'offres et la gestion de divers programmes. Les conseils municipaux reçoivent également du soutien technique de la part de Makivik et de la Commission scolaire Kativik. Rien de politique là-dedans selon cet avocat, qui ne veut pas pour autant diminuer le rôle des élus municipaux. Pour lui, il faut plutôt voir dans ces gens des fonctionnaires :

> Des fonctionnaires qui font de la gestion administrative au quotidien, de s'assurer qu'ils ont assez d'équipement pour l'hiver, qu'ils ont assez de pièces pour réparer les véhicules pour délivrer l'eau, de s'assurer que la qualité de l'eau est correcte, de s'assurer que les arénas sont bien entretenus, de s'assurer qu'il y a des plages horaires pour utiliser les infrastructures. (Conseiller juridique de l'ARK, Kuujjuaq, 6 décembre 2010)

Plusieurs personnes compétentes pour ce genre de travail m'ont confié qu'elles souhaitaient avoir moins de responsabilités dans leur travail. Willie, qui est déjà le sergent des Rangers canadiens à Ivujivik, est un jeune homme qui parle très bien français, anglais et inuktitut. Il a occupé plusieurs fonctions dans le village, mais, désormais, il souhaite échapper aux responsabilités :

> Moi, j'aimerais un métier simple, comme conduire le *water truck* ou *septic truck* parce que c'est la routine, moins de choses dans la tête, moins de responsabilités. C'est la première fois que j'ai une maison et ça va être encore plus de responsabilités. (Willie, Ivujivik, 4 août 2009)

En 1982, dans son travail sur les coopératives au Nouveau-Québec, Jean-Jacques Simard notait déjà l'importance du roulement des membres dans les conseils d'administration des coopératives locales. « À chacun son tour de service », écrit-il (Simard 1982 : 219).

Si la fuite des postes à responsabilités est le cas dans de nombreux petits villages, dans certains autres, il y a une compétition pour l'accès à ces positions et de véritables campagnes électorales ont lieu. Chaque candidat s'exprime alors à la radio locale et donne le détail de son programme électoral. Certains font également du porte-à-porte pour arracher quelques votes de plus. Mais étrangement, ce sont souvent ceux qui disent haut et fort qu'ils souhaitent des responsabilités municipales qui ne sont pas élus.

La pression du groupe sur les figures de pouvoir

Au-delà du vote, la communauté a un contrôle assez important sur les élus municipaux, qu'elle exerce par toutes sortes de pressions. Si les conseillers et le maire sont choisis lors d'un vote, ils doivent être, en premier lieu, nommés par la population. La candidature d'une personne à ces postes doit en effet être proposée par trois électeurs de la municipalité. Cette période de nomination est essentielle. C'est en effet à cet instant que les uns et les autres expriment leur choix et que la pression du groupe se fait sentir sur certains élus potentiels. Pour Maggie, qui souhaite devenir maire, avoir le soutien de la communauté est un signe fort de légitimité :

> I wouldn't want to be nominated because I ask to be nominated. I want the nomination form if they believe in me, because of the choice of the people, no matter how hard you work. It wouldn't be confounding for me without the general public indicated that they will believe in me. With my ability I will represent my community as best as I can. I have expressed it many times when I am talking to a certain person one at one. (Maggie, Ivujivik, 27 août 2009)

La communauté peut même être à l'origine d'une pression assez forte sur de potentiels candidats qui, de ce fait, n'ont pas vraiment d'autre choix que de se présenter. Paulossie explique que, depuis plusieurs années, les gens lui demandent de devenir maire. S'il refuse depuis un certain temps, il sait qu'il ne pourra plus résister très longtemps à cette pression. Il dit qu'il se sent coupable de refuser cela aux aînés qui le lui demandent. Même chose pour Adamie, qui a déjà été maire durant de nombreuses années et qui se voit demander, à chaque nouvelle élection, s'il va se présenter de nouveau : « They insist on that ! » me confie-t-il. Bobby, lui qui aimerait être conseiller municipal, dit qu'il ne tentera même pas de se présenter, car il ne sent pas suffisamment l'appui du groupe. L'élection est sans doute la façon officielle de choisir un élu municipal, mais, dans les villages inuits, la pression sociale

qui entoure ces élections, et notamment la période de nomination, joue un plus grand rôle.

La pression du groupe ne se manifeste pas seulement au moment du vote, mais tout au long du mandat municipal. Il s'agit là d'ailleurs d'une des difficultés du travail d'un élu municipal, qui doit sans cesse rendre des comptes aux habitants, notamment aux membres de sa parenté. « I detest being a mayor », confie le maire de l'un des grands villages du Nunavik dans un entretien que j'ai fait avec lui. La difficulté de ce travail résidait pour lui dans la nécessité de répondre aux désirs de tous les habitants. Jeannie se souvient que, lorsqu'elle était secrétaire-trésorière à Puvirnituq, elle n'écoutait jamais la radio locale : elle avait trop peur d'entendre des critiques vis-à-vis de son travail et du travail du conseil municipal. La radio est en effet un outil à travers lequel le groupe exerce une pression sur les autres. Jeannie recevait également des coups de téléphone de personnes insatisfaites chez elle. Elle a été obligée de changer de numéro plusieurs fois pour trouver un peu de tranquillité, et elle a fini par demander aux gens d'arrêter de l'appeler pour lui parler du travail en dehors de ses heures de bureau. Des élus, pour trouver un peu de repos et dans le but de ne plus subir cette pression exercée par le groupe, choisissent de quitter le village fréquemment : ils partent camper ou s'en vont régulièrement en vacances dans le Sud. Les appels téléphoniques que reçoivent les élus, et particulièrement le maire, ne sont d'ailleurs pas toujours au sujet des affaires municipales. Quelques-uns cherchent un appui pour régler des conflits et toutes sortes d'affaires plus personnelles. Le maire d'un village dans lequel j'ai résidé recevait très régulièrement des appels de membres de sa famille, qui avaient eu affaire avec la police. Il devait alors téléphoner au poste de police pour demander pourquoi sa petite nièce s'était fait confisquer son scooter, pourquoi son cousin avait été emprisonné et en faire le rapport aux autres membres de la famille. Maggie, qui a été secrétaire-trésorière pendant plusieurs années à Ivujivik, explique que le maire est à la fois un prêtre, un psychologue et un éducateur. Selon elle, il a différents rôles à jouer parce que les gens peuvent se confier à lui.

Les conseillers ne sont pas forcément vus comme des personnes qui dirigent, mais plutôt comme des personnes qui doivent servir leur communauté.

> Kinatuinnaq katigajiuguni nunamini ilirusugiaqangila takkua katigajiujut niruatausimammat inuqatimini kiggaturtiuqarsutit nunamini.
>
> Any person shouldn't also be afraid of talking to their community councils, because the directors have been elected by the people to serve that people[18].

18. Johnny Peters, *Taqralik*, nov. 1976 : 3.

L'emploi de *kiggaturti* pour exprimer l'idée que les conseillers servent leur communauté n'est pas anodin. Ce terme désigne en fait un messager. Les conseillers sont donc considérés comme des délivreurs de message. Ils ne sont pas considérés comme ayant du pouvoir. C'est plutôt le groupe qui en a sur les élus municipaux. C'est peut-être cette pression qui explique pourquoi la durée des mandats municipaux est si courte. En effet, selon un de mes informateurs, ce sont les gens qui décident de ne pas réélire le maire et non pas toujours le maire qui est fatigué de ce travail.

L'importance d'aider les autres est un argument central dans le discours des élus ou des candidats aux élections municipales. Autant la pression du groupe se fait sentir et certaines personnes se sentent obligées de se présenter aux élections municipales, autant d'autres souhaitent s'engager dans la vie municipale, car elles veulent aider les gens qui les entourent.

CONCLUSION

Ce chapitre sur la vie municipale du Nunavik a permis de mettre en lumière certains aspects frappants : une durée très courte des mandats des élus, une représentation importante d'hommes dans la cinquantaine et représentant les grandes familles des villages. En couplant les données statistiques avec mes données de terrain, il apparaît que ce qui importe le plus c'est l'expérience, qui va souvent de pair avec l'âge. L'expérience de vie en général, mais surtout la connaissance du fonctionnement d'une municipalité, sont des éléments qui pousseront une personne à se présenter à un poste d'élu municipal. Ces arguments seront également employés par les autres habitants du village pour faire comprendre à celle-ci qu'elle est la mieux placée pour occuper cette position. Elle comprendra alors qu'elle n'a pas vraiment d'autre choix que de se présenter. Cette pression du groupe telle que je l'ai identifiée dans la période de nomination des élus, puis lors de leurs mandats et au final dans la reconnaissance de leur légitimité, est centrale dans la vie municipale locale. D'ailleurs, les candidats aux élections municipales justifient très souvent leur candidature en utilisant l'argument qu'ils veulent aider les autres, une dimension des relations de pouvoir qu'on retrouve également au niveau régional.

CHAPITRE 9

La construction du *leadership* inuit au niveau régional

On nous disait que lorsque nos enfants auraient reçu une éducation, ils seraient en mesure d'aider les Inuits. (Qumaq 2010 : 86)

L'incursion des gouvernements provincial et fédéral dans l'Arctique québécois a mené à la structuration progressive d'administrations locales et de projets de développement. Il s'agissait de mieux gérer les populations inuites, tout en s'assurant qu'elles s'engagent elles-mêmes dans ce projet, une façon pour les gouvernements de limiter leur « poids » financier. Dans ce contexte, la formation d'une élite locale est recherchée. Mais ce besoin de *leaders* inuits se fait également ressentir à un niveau plus large, celui de la région. À partir des années 1960, alors que les empires coloniaux commencent à frémir devant les agitations des peuples autochtones, les Inuits sont regardés comme des interlocuteurs nécessaires par les gouvernements tutélaires. Le besoin de *leaders* inuits est alors exprimé clairement. Des formations au *leadership* se développent. Et la notion de *leadership* devient l'objet d'un travail de définition et de réappropriation de la part des différents acteurs.

UNE NOUVELLE PRÉOCCUPATION COLLECTIVE

L'apparition d'un besoin de représentation politique régionale

Lors de la Conférence arctique de 1957, R. A. J. Phillips, administrateur de l'Arctique, affirme que le ministère du Nord canadien et des Ressources nationales (MNCRN) est très désireux de voir les Inuits prendre en main leurs propres affaires, mais ce processus ne doit pas être précipité. Il ajoute que si les Inuits n'ont pas été conviés à la conférence, c'est parce qu'ils ne sont pas encore prêts à prendre part à des discussions sur l'avenir de leur région[1]. Or en mai 1959, lors de la dixième réunion du Comité sur les affaires esquimaudes, responsable de coordonner les actions relatives à l'Arctique au sein des institutions fédérales, quatre représentants inuits sont, pour la première fois, invités : Abraham Okpik (d'Aklavik au Nunavut), John Ayaruark et Shingituk (de Rankin Inlet au Nunavut), ainsi qu'un représentant du Nouveau-Québec en la personne de George Koneak (de Kuujjuaq). Les fonctionnaires fédéraux expliquent le choix de ces Inuits du fait qu'ils ont tous des emplois rémunérés dans les villages, qu'ils font preuve d'intelligence, d'assurance et qu'ils ont la capacité de s'exprimer clairement (Clancy 1987 : 194). George Koneak est alors en poste à Fort Chimo (Kuujjuaq) au service du ministère du Nord canadien et des Ressources nationales. Il est à l'époque la principale personne ressource travaillant avec le gouvernement fédéral. Il est notamment traducteur officiel et il est reconnu pour ses très bonnes capacités de navigation. C'est lui qui a agi comme intermédiaire lorsque le gouvernement fédéral tenta de développer une coopérative à George River (Kangiqsualujjuaq) en 1959.

L'année suivante, le Comité invite une nouvelle délégation d'Inuits, dont deux représentants du Nouveau-Québec : Aisa Koperqualuk, de Puvirnituq, et Jacob Oweetaluktuk, de Great Whale River[2]. Le président de la réunion explique l'importance de prendre en compte toutes les régions de l'Arctique. Il est décidé que chaque année, des régions différentes seront représentées. Pour faciliter le processus de sélection des délégués, les administrateurs fédéraux se voient demander d'expliquer aux Inuits la signification de la notion de « représentation » et les différentes méthodes pour élire un délégué. À Great Whale River (Kuujjuarapik), Jacob Oweetaluktuk était le seul nom proposé. Souhaitant vérifier que ce choix était bien démocratique, les administrateurs fédéraux en discutèrent

1. ANC, Arctic Conference. *Report of the opening session* (1957).
2. Les autres conseillers, représentant les autres régions des Territoires du Nord-Ouest, sont les suivants : Jimmy Jacobsen de Tuktoyktuk, Dick Kilikavioyak de Coppermine River, M. Amero de Baker Lake et David Kuliktana de Coppermine River.

alors avec les Inuits du village. Ces derniers leur expliquèrent que Jacob Oweetaluktuk était la personne la plus à même d'occuper cette fonction, qu'il n'y avait aucune objection de la part du groupe et qu'aucune autre candidature n'avait été proposée[3].

Dans les années qui suivent, les deux gouvernements ne cessent de voyager dans l'Arctique afin de rencontrer les Inuits et de les consulter sur certains points de leur politique, notamment sur la question du transfert des responsabilités de la région au gouvernement du Québec. La nécessité se fait alors sentir de parler à des délégués, à des représentants des communautés locales. Les conseils communautaires et les coopératives, qui sont en plein développement, constituent des interlocuteurs jugés légitimes vers lesquels les représentants des gouvernements se tournent. Les courriers que les ministères adressent aux Inuits sont d'ailleurs envoyés aux conseils communautaires. Et lorsque les agents gouvernementaux arrivent dans les villages, ils s'adressent désormais en priorité aux conseillers. En 1963, le ministre fédéral du Nord canadien et des Ressources nationales, Arthur Laing, se déplace à Kuujjuaq et y rencontre le conseil communautaire ainsi que les directeurs de la coopérative locale pour discuter de la question du transfert de la région. C'est au nom des Inuits du Québec que le ministre demande aux représentants de ces organismes locaux de s'exprimer[4].

Un nouveau besoin est dès lors exprimé, celui de *leaders* inuits. En 1964, le sous-ministre adjoint Gordon explique qu'il souhaite faire participer des *leaders* inuits dans la prise de décisions concernant leurs affaires : « As time goes on we should make fewer mistakes because we would like to have your leaders with us to decide what to do. [5] » La même année, Diamond Jenness mentionne ce nouveau besoin : « The Eskimo vitally need leadership from their own people. » (Jenness 1964 : 163) Il tente alors de rectifier la vision que les Canadiens ont des Inuits, à savoir celle d'une société primitive, acéphale et sans *leaders*. Il conseille même de partir à la recherche des *leaders* inuits[6]. De son côté, le gouvernement du Québec

3. ANC, Eskimo Affairs Committee, « Minutes of the Eleventh Meeting of the Committee on Eskimo Affairs, held on March 28 and 29 1960 ».
4. ANC, Quebec province, General file (1963-1964), « Extract from *The Northern Star* (Fort Chimo), 3 (8), issued sept. 14, 1963, *Eskimo talk with minister – Education and welfare, their main thems*).
5. BANQ, Direction générale du Nouveau-Québec. Convention collective. Développement socioéconomique et industriel. Comité de coordination (1968-1976), « Compte-rendu de la réunion du 20 juillet 1964 à Poste de la baleine concernant le transfert du Nord du fédéral vers le Québec ».
6. ANC, Quebec province, General file, « Establishment of regional eskimo councils » (1er septembre 1965). Il s'agit ici d'une lettre de R. J. Orange, administrateur de la région du Mackenzie, adressée au « directeur ».

reconnaît lui aussi ce besoin de *leaders* chez les Inuits. Éric Gourdeau, à la tête de la Direction générale du Nouveau-Québec, ne cesse de répéter l'importance d'impliquer les Inuits dans la gestion des affaires locales et régionales et son désir de travailler étroitement avec des *leaders* :

> Quebec would rely on all the people and especially the leaders to help with formation of policy. Quebec will have to keep in mind the danger of spoiling the Eskimos. It will be the responsibility of the leaders to inform Quebec when it goes overboard[7].

Pour cela, il reconnaît qu'il est nécessaire de développer le *leadership* inuit, mais dans des domaines bien définis :

> Therefore it is normal in the eyes of the Government of Quebec, in the development of the resources of which we are the owners in the Province of Quebec, to develop the leadership among the Eskimos – in financial organisations such as Credit Unions, cultural organisations and matters such as your carvings, and commercial organisations, such as your Co-operatives. You will later be able to lead the development of Nouveau Quebec[8].

Les gouvernements du Québec et du Canada pensent sincèrement à l'époque que le développement du *leadership* mènera les Inuits à prendre en main leurs affaires. Mais ce qui est clair, c'est que les gouvernements conservent leur suprématie et qu'ils ont le privilège de définir eux-mêmes ce qu'ils entendent par *leadership*. Ils sont en effet les bailleurs de fonds et cela impose un cadre, des limites à l'autogestion[9].

En 1970, il est décidé qu'une commission fasse la tournée des villages du Nouveau-Québec dans le but d'expliquer aux Inuits les termes du transfert de la région au gouvernement du Québec et d'écouter leurs besoins. C'est la première fois qu'ils sont consultés. Dans chacun des villages, les délégués de la commission Neville-Robitaille rencontrent en premier lieu les conseillers avant de tenir une audience publique avec l'en-

---

7. BANQ, Direction générale du Nouveau-Québec. Convention collective. Développement socioéconomique et industriel. Comité de coordination (1968-1976), « Compte-rendu de la réunion du 20 juillet 1964 à Poste-de-la-Baleine concernant le transfert du Nord du fédéral vers le Québec ».
8. ANC, Quebec province, general file, « Minutes of a general meeting of the Povungnituk co-operative society » (2 septembre 1963).
9. C'est ce qu'on peut lire encore une fois dans cette adresse de René Lévesque, ministre québécois des Richesses naturelles, en 1964 : « I want to tell you what we will do when we replace the Department of Northern Affairs. One thing we want very much is that within ten years of Quebec taking over we want no whites in charge. Indians will look after Indian Affairs and Eskimos will look after Eskimo affairs. Quebec will pay a salary to them so that they will teach in the school, run all of the businesses and do all the administration. » (ANC, Quebec province, general file, « M. René Lévesque to the meeting of Eskimos and Indians, Great Whale River » (30 janvier 1964).

semble des habitants. Si les commissionnaires écoutent les revendications locales des villageois, c'est avant tout sur une question régionale qu'ils souhaitent les entendre. Au cours de ces audiences publiques, de nombreux Inuits parlent au nom de leur communauté, mais plusieurs, surtout dans les gros villages comme Kuujjuarapik, Inukjuak, Puvirnituq ou Kuujjuaq, s'expriment au nom des Inuits en général. À partir de ce moment-là, certains Nunavimmiut expriment eux-mêmes clairement le besoin d'avoir des représentants. À Inukjuak, Lazarussie Epoo, un homme influent, déclare : « We feel that our representative should be a man from our country[10]. » À Kuujjuarapik, Silassie Cookie exprime ce même besoin :

> The Eskimos has to be the boss of his own land. And also the Indians. You white people have your own bosses in your own land and we are boss in our own land. What we want the government to do is to do things our way. The Eskimos are not just pawns to whom everything is told what to do. If we do not really understand each other we will fight with words until we do what we want. If the Eskimo do not understand it is like he hits his head against a wall. There is no basis for what the government wants to do to the Eskimo. Now, we would like to have a real basis, not made by the white man but by the Eskimo. That is why we want to have a real understanding before the white men go away. (Silassie Cookie, Kuujjuarapik, 19 février 1970)

Les Nunavimmiut ont alors bien intégré l'importance du *leadership* : « We learned that it is especially important for the Inuit to develop leaders so that they can organize their own[11]. » Ils souhaitent notamment des représentants parce que, désormais, ils ont un projet commun : avoir un gouvernement à eux. En février 1971, les représentants des conseils communautaires rencontrent en effet le ministre québécois des Richesses naturelles, Gilles Massé, pour lui parler de leur projet de gouvernement autonome. Et c'est au nom des Inuits de la région qu'ils s'expriment : « We, the Eskimos, are anxious to progress with the setting up of a new form of government[12]. » Dans ce contexte, il devient important d'organiser la circulation de l'information dans les villages[13].

Mais déjà, à cette époque-là, la notion de *leadership* a du mal à trouver un équivalent culturel pour les Inuits. En témoigne la difficulté à lui donner une traduction fixe en inuktitut. Dans le magazine inuit *Taqralik*,

10. Lazarussie Epoo audiences de la Commission Neville-Robitaille (Inukjuak, 23 février 1970).
11. John Proctor, *Taqralik*, mars 1977 : 35.
12. BANQ, Compte-rendu de la réunion des agents de la DGNQ (21 au 23 mars 1967), « Minutes of a meeting between community council members and Gilles Massé » (18 février 1971).
13. *Ibidem*.

qui relate les événements politiques de la région au cours de la période, on constate que le vocabulaire pour exprimer l'idée de *leader* est aléatoire. Les traducteurs utilisent en priorité les titres associés aux personnes en question. Le président de l'Inuit Tapiriit Kanatami, organisme représentant les Inuits du Canada, est par exemple traduit par « kamajimmarik » (*kamaji-* celui qui s'occupe de ; *-mmarik* : grand, important ; on pourrait ainsi traduire le terme par le grand gérant). Pour la traduction même de *leader*, on trouve indistinctement les termes de *angajuqqaaq*, *purtunirpaaq* (celui qui est placé le plus haut). Quant au terme *sivuliqti* (celui qui est placé devant), il est peu utilisé au début des années 1970, mais son usage devient fréquent par la suite pour la traduction officielle du terme *leader* dans les années 1980.

Le développement des premiers conseils régionaux

Parallèlement au besoin de représentants régionaux, le besoin de créer des organismes régionaux s'affirme à la même époque. C'est le mouvement coopératif qui favorise en premier le développement d'une représentation régionale en organisant la première des réunions régionales rassemblant des Inuits du Canada. Voyant que des coopératives se créent d'un bout à l'autre de l'Arctique canadien, le ministère du Nord canadien et des Ressources nationales décide en effet d'organiser des rencontres entre les représentants des différentes coopératives. La première a lieu en mars 1963 à Iqaluit, et est financée par le Ministère[14]. Elle réunit 16 Inuits et des représentants gouvernementaux pendant plusieurs jours. Cette rencontre vise alors à donner aux délégués inuits l'occasion de discuter des problèmes qu'ils rencontrent localement et de partager leurs expériences positives (Godt 1963 : 39). Elle a deux objectifs principaux :

> To bring together for the first time the presidents of Eskimo co-operatives and with them to review the program of co-operative development across the Arctic, and to made plans for the consolidation or extension of co-operative activity.
>
> To begin preliminary discussion on the formation of a federation of Eskimo co-operatives, leading to the establishment of a central marketing agency for them, financed entirely by themselves[15].

C'est la première fois que des Inuits issus des différentes régions de l'Arctique canadien sont réunis dans une conférence pour discuter de leurs affaires. Henry Annahatuk, de Port Burwell, Josephee Sam Annanak, de

14. Honigmann fournit un compte-rendu de cette réunion (Honigmann 1965 : 18-32).
15. ANC, Eskimo cooperative, « First conference of Eskimo co-operatives » (19 septembre 1962).

Kangiqsualujjuaq et Noah Angnatuk, de Kuujjuaq, sont les représentants des coopératives du Nouveau-Québec[16]. La seconde a lieu en 1966 à Puvirnituq. Il y est alors décidé de fonder deux fédérations représentant les coopératives de l'Arctique canadien, ce qui mène à la création de la Fédération des coopératives du Nouveau-Québec l'année suivante.

Le développement de conseils régionaux devient également un objectif du gouvernement du Québec. Ce dernier, désireux de reprendre en main « son Nord », doit prouver à Ottawa que les Inuits y sont favorables. En effet, les ministres se sont mis d'accord pour que le transfert soit seulement annoncé aux Inuits du Nouveau-Québec et mis en place lorsque ces derniers auront compris de quoi il s'agit et qu'ils auront donné leur accord. Ce n'est donc qu'auprès de représentants inuits « légitimes » que Québec peut obtenir un accord officiel du fédéral. C'est certainement là l'une des raisons qui poussent le gouvernement provincial à organiser des conseils régionaux annuels réunissant des délégués de tous les villages du Nouveau-Québec. Le premier conseil régional a lieu à Kuujjuaq en 1964. Les réunions sont organisées par Roger Beaudoin, agent posté à Kuujjuaq, puis à Kuujjuarapik. Dans le manuscrit qu'il a rédigé au sujet de son expérience de vie en tant qu'agent du Québec au Nouveau-Québec, ce dernier précise que, dans chaque communauté, deux *leaders* étaient désignés. Les frais liés au transport et au séjour des délégués durant la réunion étaient entièrement couverts par la Direction générale du Nouveau-Québec. La réunion durait trois jours. Durant le premier jour, les Inuits se retrouvaient entre eux et discutaient de sujets portés à l'ordre du jour par Éric Gourdeau, le directeur de la DGNQ. Le deuxième jour, ils se rencontraient à nouveau entre eux, mais ils choisissaient cette fois leurs sujets. La rencontre avec les représentants du gouvernement provincial avait lieu le dernier jour (Beaudoin 2000 : 78). Je n'ai pas de détails concernant la façon dont ces délégués étaient choisis, mais il semble que ce soient les présidents des conseils communautaires qui ont été délégués, comme le suggère Taamusi Qumaq dans sa biographie : « Il y avait deux représentants de chaque collectivité. Comme j'étais le chef du conseil de Puvirnituq, j'assistai à la rencontre avec Siimiuni Arnamitsaaq. » (Qumaq 2010 : 94) Roger Beaudoin se souvient qu'au cours de ces conseils régionaux, certains Inuits s'exprimaient plus que d'autres :

> Parmi les leaders esquimaux qui ont participé à ces réunions, certains étaient plus actifs que d'autres. Je pense, entre autres, aux Paulossie Napartuk, Lazarusie Epoo et Taamusi Qumaq. Paulossie Napartuk a présidé la réunion tenue

16. ANC, Eskimo cooperative, « Co-operative conference, Frobisher Bay » (21 février 1963).

> à Poste-de-la-Baleine (Kuujjuarapik) en août 1967. Il était d'une habileté exceptionnelle. J'ai rarement vu, pour ne pas dire jamais vu, quelqu'un mener aussi bien que lui les discussions d'un groupe de personnes. Il laissait chacun s'exprimer, mais il n'hésitait pas à retirer la parole à celui qui s'écartait du sujet abordé. (Beaudoin 2000 : 79)

En 1966 se tient la troisième assemblée annuelle des représentants des Inuits du Nouveau-Québec. Les délégués sont les suivants :

Great Whale River (Kuujjuarapik)	Silas Cookie et Thomasie Napartuq
Port Harrison (Inukjuak)	Lazarusie Epoo, Etuk (?), Simon (?)
Povungnituk	Taamusi Qumaq et Shinningi (?)
Ivujivik	Mususi Aullaluk et Adamie Aullaluk
Sugluk (Salluit)	Paulussie Padlayat
Wakeham Bay (Kangiqsujuaq)	Matthew Ningiuruvik, Naalak Nappaaluk
Koartak (Quaqtaq)	Etuapik et Mingo
Payne Bay (Kangirsuk)	George Annaqatak et Thomasi Tooma[17]
Fort Chimo (Kuujjuaq)	George Koneak et Ahayak
George River (Kangiqsualujjuaq)	Moses Etuk et George Annanak

Je n'ai pas pu identifier tous ces individus, mais il apparaît que certains d'entre eux étaient employés par le gouvernement fédéral (George Koneak), d'autres étaient des conseillers communautaires (Lazarusie Epoo, Mosusie Aullaluk). Ces premiers représentants régionaux sont en tout cas tous des hommes. C. E. McKee, l'administrateur régional fédéral, est cependant méfiant quant à la représentativité de ces délégués qui, de son point de vue, ne sont pas d'authentiques *leaders* : « In my opinions, very few of the delegates can properly be termed leaders in their respective communities[18]. » Le besoin de favoriser le développement d'un *leadership* inuit est aussi formulé en 1970 par la commission Neville-Robitaille. L'une des recommandations qu'elle émet concerne notamment la nécessité de favoriser le regroupement régional des Inuits et des Indiens du Nouveau-Québec :

> That Eskimos and Indians of Nouveau Quebec be offered increased encouragement and opportunity to meet among themselves more frequently for the purpose of developing their own organisational structures and generally to

17. S'agirait-il plutôt de Tamisa Thomassie ?
18. ANC, Arctic Quebec, General file, « Lettre de C. E. McKee, administrateur du nord du Québec à Alex Stevenson, administrateur de l'Arctique » (4 mars 1966).

> facilitate discussion and action by them on matters of both internal and external importance. […] Eskimos should be provided the opportunity, including financial assistance from governments, to discuss such issues among themselves and to develop their own associations to present the Eskimo point of view to government and outsiders on matters affecting them. (Neville et Robitaille 1970, I : 16-17)

L'initiative de ces conseils régionaux est également largement soutenue par le gouvernement fédéral. En 1965, J. H. Gordon, le sous-ministre adjoint du Nord canadien et des Ressources nationales, écrit dans un courrier qu'il adresse à un certain Carter l'importance de constituer au sein de la région de l'Ungava un conseil esquimau. Il explique alors que le mandat d'un tel comité serait tout autant de débattre de cette question du transfert que de discuter de sujets tels que l'éducation, le développement économique, l'élargissement des communautés, l'évaluation des budgets et des programmes relatifs à ces aspects, la prise en compte de l'opinion des Inuits[19]. L'importance est alors reconnue de déléguer un certain degré de pouvoir exécutif à ces conseils régionaux dans la gestion de leurs affaires. Le gouvernement fédéral désire également la mise en place de ces conseils dans les Territoires du Nord-Ouest.

Au cours des années 1970, les Inuits commencent à prendre l'habitude d'être sollicités pour s'exprimer au nom de leur région. À cette époque, de jeunes Inuits scolarisés dans des pensionnats ou dans des écoles des grandes villes du sud du Canada sont alors en âge de s'investir dans la vie politique et de dialoguer directement avec les représentants des gouvernements. Ils parlent parfaitement anglais, ont été socialisés durant de nombreuses années dans des environnements anglophones et conservent des liens étroits avec leur communauté d'origine. Effrayés par l'influence grandissante du mouvement coopératif dans la région et son implication dans des discussions sur l'avenir politique de la région avec le gouvernement québécois, certains Inuits, plus proches de l'administration fédérale, proposent la création d'une association régionale qui serait responsable des questions politiques et laisserait à la Fédération des coopératives du Nouveau-Québec le soin de s'occuper des affaires économiques de la région. Après de nombreuses discussions, l'Association des Inuits du Nouveau-Québec (AINQ) est fondée en avril 1971, à Inukjuak, avec le mandat d'assurer une meilleure représentation des Inuits devant l'Assemblée nationale du Québec et de réfléchir à l'autonomie politique de la région. L'AINQ est peu à peu regardée comme un interlocuteur légitime par les gouverne-

19. ANC, Arctic Quebec, General file, « Regional Eskimo councils » (4 juin 1965). Il s'agit d'une lettre de J. H. Gordon adressée à M. Carter.

ments. Lorsque la *Convention de la baie James et du Nord québécois*, le premier traité moderne au Nunavik, est négociée puis signée en 1974, c'est l'AINQ qui est invitée aux tables de négociation.

De nouvelles positions de pouvoir au sein des organisations régionales

À partir de la fin des années 1960, des organisations régionales sont créées pour prendre en charge le développement politique, administratif et économique de l'Arctique canadien. Leur création impose un certain besoin en termes de représentants ou de *leaders* inuits. Car, si la structure est pensée la plupart du temps par des *Qallunaat*, il est clairement exprimé dès le départ qu'elles doivent être dirigées par des Inuits.

La Fédération des coopératives du Nouveau-Québec (FCNQ), fondée en 1967, est la première de ces organisations régionales au Nunavik. Elle est mise en place par Peter Murdoch, ancien gérant de comptoir de la Compagnie de la Baie d'Hudson, qui en devient le directeur. Dès le départ, l'objectif est clair : former les Inuits à prendre la relève. La notion de *leader* n'est cependant pas vraiment mobilisée à l'époque du côté de la fédération. Dans les rapports des premières réunions de l'organisme, les postes à responsabilités ne trouvent pas encore de traduction bien précise en inuktitut. Directeur est traduit par « tiritu, tirita » (construits sur *director*) ou *agajuka* (*angajuqqaaq*). Président est traduit par « raisitat » (construit sur l'anglais *president*), *raisitakasaa* (*-kasaa* : presque, donc celui qui est presque président). On trouve également *manaji* (*manager*), *kamaji* ou *kamajimmarik* (*kamaji* : celui qui s'occupe de ; *-mmarik* : complet, véritable, grand)[20]. De nouvelles positions de pouvoir doivent ainsi être créées et, dans le même temps, elle stimule une représentation régionale. La FCNQ organise en effet tous les ans une assemblée générale qui dure plusieurs semaines et qui réunit au moins une trentaine de délégués de tout le Nouveau-Québec. Simard dit de ces assemblées qu'elles « ressemblent à des états généraux de la région toute entière » (Simard 1982 : 139), dans lesquels la question culturelle et identitaire revient sans cesse[21]. Les délégués présents à ces réunions ont pour mission de prendre des décisions concernant toutes les coopératives du Nouveau-Québec et, à la lecture des

20. Ces termes sont tirés de comptes-rendus de trois réunions de la FCNQ : *First meeting of the executive committee of the Fédération des coopératives du Nouveau-Québec*, 1967 ; *Extract from the minutes of a meeting of FCNQ, Feb. 1970* ; *First meeting of the board of directors held in Levis, Quebec, commencing June 16th, 1967.*

21. Il ajoute cependant que « l'enthousiasme » qui entoure ces réunions baisse à partir de 1968, alors que la FCNQ se voit enlever son mandat politique (Simard 1982 : 239).

procès-verbaux de ces réunions, on constate qu'ils n'hésitent pas à parler au nom des Inuits de la région.

Il faut attendre la mise en application de la *Convention de la baie James et du Nord québécois* (CBJNQ) pour voir apparaître les autres grandes organisations au Nunavik. Ce traité, qui prévoit l'extinction des droits territoriaux des Inuits du Nouveau-Québec en échange d'une compensation de 90 millions de dollars, comporte aussi tout un volet administratif. Le texte prévoit en effet la création d'un « gouvernement local » qui passe par la mise en place de structures administratives :

- la société Makivik est créée en 1978 pour gérer, au profit des Inuits du Nunavik, les fonds octroyés par le gouvernement dans le cadre de la convention et assurer le développement économique de la région ;
- l'Administration régionale Kativik est créée en 1978 pour administrer la région dans des domaines aussi variés que les affaires municipales, l'emploi, la police, les questions environnementales, etc. ;
- la Commission scolaire Kativik est fondée en 1978 pour prendre le relais sur toutes les questions de l'éducation et de la formation ;
- et la Régie régionale de la santé et des services sociaux Nunavik, mise en place en 1995, est responsable de toutes les questions de santé et de bien-être social.

La mise en place de ces organisations se fait grâce au travail conjoint de plusieurs *Qallunaat* et de nombreux Inuits. Paul Bussières, un jeune universitaire et ancien agent de la Direction générale du Nouveau-Québec ayant participé aux négociations de la CBJNQ, est responsable de mettre en place plusieurs de ces organismes. Il se souvient qu'il était entouré de jeunes Inuits scolarisés, parlant anglais, qui commencent de véritables carrières de fonctionnaires et de cadres. Devenu le premier directeur général par intérim de l'Administration régionale Kativik puis de la Régie régionale de la santé et des services sociaux, il explique alors que son rôle était de faire de la recherche, de trouver des options et de les proposer aux Inuits qui décidaient, en dernière instance, des grandes directions (Paul Bussières, Québec, 26 janvier 2010). Le travail étroit entre Qallunaat et Inuits a mené à la structuration progressive des grandes organisations régionales. Ces organismes fonctionnent tous sur le même principe : ils sont formés d'un bureau de direction composé de représentants de chacun des villages du Nunavik et d'un comité exécutif à la tête duquel il y a un président. Ce dernier est nommé par le bureau de direction et employé par l'organisation, contrairement aux représentants, qui sont nommés dans les villages et agissent à titre d'élus. Ainsi, deux types de positions d'autorité

sont à combler : des élus et des cadres. Ils se réunissent plusieurs fois par année en assemblée générale pour définir les orientations et prendre les grandes décisions[22]. À côté de ces positions qui sont prises principalement par des Inuits, il existe un ensemble de postes qui relèvent plutôt de domaines techniques (finances, droit, planification, etc.), et qui sont occupés en majorité par des *Qallunaat*. Lorsque l'on entre dans les bureaux de la FCNQ, de l'Administration régionale Kativik ou encore d'Avataq (l'institut culturel des Inuits du Nunavik), on croise en effet beaucoup de *Qallunaat*. Pour certains, il paraît clair que leur présence est primordiale et que, s'ils n'étaient pas là, rien ne fonctionnerait étant donné que les Inuits ne maîtrisent pas encore suffisamment les connaissances nécessaires et n'ont pas l'expertise pour faire tourner une administration.

Le besoin de *leaders* dans les organisations religieuses

Les organisations religieuses en place dans l'Arctique expriment elles aussi cette même préoccupation de former des *leaders* inuits. Du côté des anglicans, cet appel à la formation de *leaders* religieux se fait dans le cadre de la continuité de la *Native Church Policy*. En 1920, la Church Missionary Society se retire progressivement du Canada où l'Église anglicane est déjà bien implantée, mais le discours reste le même. En 1928, une conférence internationale sur les sociétés missionnaires a lieu en Israël. Les anglicans y font le constat d'une multiplication des adeptes et des convertis et expriment encore une fois l'importance de poursuivre la formation d'une église indigène. Il faut cependant attendre la fin du XX^{e} siècle pour que les peuples autochtones prennent en main leurs affaires religieuses aux niveaux régional et national, avec la nomination de plusieurs évêques autochtones et la création d'un Conseil anglican des peuples autochtones. En 2001, lors d'un synode général, l'Église anglicane du Canada redéfinit sa relation avec les peuples autochtones. Cette nouvelle relation met l'accent sur l'indépendance culturelle, spirituelle, sociale et économique des communautés autochtones. L'engagement est alors pris de fonder une « véritable » Église anglicane autochtone au sein de laquelle les responsabilités principales sont

22. J'ai eu la chance de pouvoir assister à une de ces assemblées générales et il est étonnant de voir à quel point les Inuits s'évertuent à respecter les normes d'une telle réunion. Un président de réunion est désigné. Il est responsable de donner la parole aux uns et aux autres. Un agenda est suivi à la lettre et, si une personne dévie la conversation vers un sujet qui n'était pas prévu, elle est rappelée à l'ordre. Le président de séance veille également à ce que les interventions des uns et des autres ne soient pas trop longues en coupant au besoin la parole (mais en s'excusant de quelques gestes) et qu'ils ne se répètent pas (Notes de terrain, assemblée générale de l'Administration régionale Kativik, 16 au 19 septembre 2008).

attribuées à des autochtones. Le diocèse de l'Arctique fonde l'Arthur Turner Training School (ATTS) en 1970 pour former des prêtres et des catéchistes[23]. C'est l'évêque Donald Marsh qui en est l'instigateur. Jusqu'en 2003, 23 Inuits ayant suivi cette formation ont été ordonnés prêtres, et trois ont été ordonnés évêques[24]. En 1981, un manuel spécialement conçu pour les apprentis est rédigé[25]. On y apprend que la formation accueille des personnes qui ont été « appelées » par Dieu :

> ATTS seeks to train students who come to the school believing they have a personal call to the ordained ministry of the Church. This call is affirmed by being demonstrated, accepted and supported by the local congregation of the student's home parish. (Diocese of the Arctic 2003 : 3)

La formation à l'ATTS dure trois ans et comporte un enseignement pratique et un enseignement théologique. Les étudiants y apprennent par exemple l'histoire de l'Église, l'organisation d'une paroisse, comment lire la Bible, les enseignements de l'Ancien Testament, la vie de Jésus et la vie des apôtres. Les étudiants et leur famille apprennent ainsi à devenir des modèles (*role model*) spirituels pour leur communauté. La formation donnée à l'ATTS est en partie soutenue par le Conseil anglican des peuples autochtones, qui encourage depuis 2001 l'organisation de formations en *leadership* en finançant les institutions qui offrent des formations aux peuples autochtones dans les domaines suivants : éducation théologique, conseil pastoral et thérapeutique et exploration spirituelle (Conseil anglican des peuples autochtones 2001 : 5). En 2002, pour la première fois, un Inuk, Andrew Atagotaaluk, est nommé évêque du diocèse de l'Arctique[26].

À partir des années 1950 se développent dans l'Arctique canadien des mouvements de réveil religieux de nature évangélique et pentecôtiste. Ces mouvements connaissent une expansion importante au cours des années 1970. Ils sont épars, ne disposent pas d'une autorité centralisée, mais fonctionnent en réseaux, notamment en faisant usage d'Internet (Laugrand et Oosten 2007 : 238). Ces mouvements reposent sur l'initiative de plusieurs individus qui sont responsables, localement, de la construction d'une église, de l'enseignement biblique et du recrutement de nouveaux disciples. Le mouvement le plus développé au Nunavik est l'Arctic Mission

23. Alors qu'on a l'habitude de parler de *lay-reader*, le terme catéchiste est traduit par *lay-leader* dans les documents produits par l'Église anglicane du Canada.
24. Site Internet de l'Arthur Turner Training School, consulté le 4 avril 2013 : <http://www.arcticnet.org/~atts/handbook>.
25. Une version de ce manuel est disponible en ligne (<http://www.arcticnet.org/~atts/handbook>). Il s'agit d'une version datant de 2003.
26. Une position qu'il a occupée jusqu'en décembre 2012. Même s'il conserve le titre d'évêque, puisque celui-ci se garde à vie, il est désormais prêtre à Inukjuak.

Outreach Trust Fund, lancé dans les années 1950 par le missionnaire et aviateur John Spillenaar et sa femme Tyyne. La devise du mouvement est « plant, build, govern », et il est associé aux églises Full Gospel de la plupart des villages du Nunavik[27]. En 2008, les différentes églises Full Gospel du Nunavik se réunissent au sein d'une congrégation les représentant : Kuut Uumanaqtut. Ses fondateurs et membres dirigeants sont James Arreak, Billy Arnaquq, Elyassie Sallualuk et Annie Tertiluk[28]. La devise choisie pour représenter les objectifs du groupe comporte des accents très missionnaires[29]. Les *leaders* de ces mouvements (c'est ainsi qu'ils se désignent eux-mêmes) jouent un rôle central lors de différents événements qui sont organisés régulièrement, durant lesquels ils prêchent : la Eastern Arctic Leaders Conference, le Taivititut Gospel Music Festival à Salluit, les Arctic Bible Conference. Le développement des mouvements évangéliques et pentecôtistes dans l'Arctique canadien repose principalement sur la formation d'Inuits qui ouvrent des églises Full Gospel dans les villages et qui prennent en main l'organisation des cultes. Les personnes sont formées lors de conférences bibliques qui ont lieu régulièrement dans différentes régions de l'Arctique, et ils organisent eux-mêmes des réunions dans leur village respectif pour poursuivre l'étude de la Bible. Tout le monde peut participer à ces rassemblements et peut apporter sa contribution au développement du mouvement. En d'autres termes, chaque personne est un potentiel *leader*. Les femmes semblent ainsi tenir des responsabilités importantes au sein des églises Full Gospel au Nunavik. Les femmes jouent un rôle primordial dans le développement de ces réseaux, à l'image d'Annie Tertiluk, devenue pasteur de l'Église Full Gospel de Kangiqsujuaq. C'est en étudiant la Bible et en organisant chez elle et chez d'autres des sessions d'étude des textes sacrés qu'elle a peu à peu joué un rôle influent dans la vie religieuse de son village. Poursuivant son rôle d'animatrice de cercles de réflexion sur la Bible lors des conférences annuelles, elle a peu à peu étendu son influence au niveau régional et national. Ainsi, les savoirs religieux qu'elle a progressivement acquis lui ont valu la reconnaissance des autres et lui ont permis d'accéder à des positions de pouvoir. De son côté, Eva Deer, pasteur à Quaqtaq, a fondé en 2008 le Aaqitauvik Healing Centre, qui a pour mission d'aider les personnes qui souffrent de dépendance ou de traumatismes psychiques[30]. Au cours des formations proposées par ce centre,

27. Umiujaq, Puvirnituq, Akulivik, Salluit, Kangiqsujuaq, Quaqtaq, Kangirsuk, Aupaluk et Kuujjuaq.
28. Arctic Mission Outreach Trust Fund Newsletter, hiver 2007-2008 : 3 ; et site Internet de Kuut Uumanaqtut, consulté le 5 avril 2013 : <http://kuut.ca/>.
29. Site Internet de Kuut Uumanaqtut, consulté le 6 avril 2013 : <http://kuut.ca/>.
30. Site Internet du centre Aaqitauvik, consulté le 6 avril 2013 : <http://ahc.whyteonline.net/>.

les *leaders* des églises Full Gospel du Nunavik apprennent des techniques de guérison ou de conseil (Leaders Healing and Training Workshop) pour qu'ils puissent les mettre en œuvre dans leur communauté.

Du côté des catholiques, une école destinée à la formation de catéchistes inuits est ouverte à Pelly Bay (Kugaaruk, Nunavut) en 1969[31]. Malgré les espoirs fondés sur cette formation pour le développement d'une église autochtone, les missionnaires oblats constatent encore quelques années après le manque crucial de prêtres inuits. À la fin des années 1970, un véritable programme est établi en vue de développer un *leadership* chrétien. Durant l'été 1978, les Oblats se réunissent plusieurs fois pour définir les caractéristiques de ce *leadership* chrétien[32] et comprendre la particularité du *leadership* chez les Indiens et les Inuits. Comme le rapporte alors le père Reid, « tous éprouvent de nos jours le besoin de leadership » (Reid 1978 : 95) et « le besoin crée la fonction[33] ». Le terme *leader* est alors dans toutes les têtes. Pour les Oblats, le *leader* religieux est un guide, un modèle et un initiateur :

> Le chef ou le *leader* est celui qui guide, qui attire par ce qu'il est, ce qu'il fait et ce qu'il dit. Les gens se reconnaissent en lui et reconnaissent dans ses aspirations leurs propres aspirations. Le chef est l'homme qui amène les gens à agir ensemble, mais en tenant compte de la liberté de chacun. Sa démarche n'est donc pas celle d'un dictateur qui force les gens à agir dans une direction donnée. Elle n'a rien non plus du « lavage » de cerveau dû à une propagande indiscrète qui endoctrine les gens et les porte à s'embrigader « volontairement ». Le leadership n'est pas manipulation. Ce que le chef réalise, il le fait avec le groupe, en tenant compte du groupe, à partir du groupe. Celui-ci est l'auteur du comportement qu'il se donnera ou de la chose qu'il réalisera. Le

31. En 1969, un premier groupe de six familles commence la formation constituée d'un an d'enseignement théorique et d'un an d'enseignement pratique. Les aspirants catéchistes y étudient les matières suivantes : doctrine, Bible, enseignement du catéchisme, histoire de l'Église, liturgie, géographie, chant et développement communautaire. En 1973, un second groupe de quatre couples suit le même programme. Trois seulement parviennent à la fin des deux ans de formation. En 1978, deux familles commencent à leur tour le programme qui se tient désormais à Eskimo Point (Arviat, Nunavut) (Goussaert 1978 : 68-69).
32. L'idée de développer un « laïcat chrétien » n'est pas restreinte au seul Canada. C'est l'un des objectifs nouveaux énoncés par les dignitaires de l'Église catholique lors de Vatican II (1965) : « Churches which fail or refuse to find ways of becoming self-reliant in this matter of personnel for the pastoral ministry will simply die out. Now it is a question of indigenization or of death. » (Goussaert 1978 : 65). Cette idée est ensuite reprise dans les congrégations oblates dans différentes parties du monde. En 1978, l'Association missionnaire de Marie-Immaculée (AMMI) s'est réunie à Rome pour discuter de ce sujet (Jetté 1978 : 35).
33. Rapport de la réunion pastorale de 1971, cité par Goussaert (1978 : 68).

> chef est capable de harnacher la créativité d'un groupe, de la transformer en énergie utilisable, de la rendre productive. Il est, selon l'expression de certains, un catalyseur. (Goudreault 1977 : 54-55)

On lit ici une méfiance envers la fonction de *leader*. En effet, les pères expliquent qu'il n'est pas question de manipulation ou de dictature, une précision qui reflète bien la mise en cause de la fonction de chef et de l'autorité directe dans les sociétés occidentales à la même époque. Ce « chef » doit tirer sa légitimité du groupe : « On ne peut séparer le leader de sa communauté. […] c'est la communauté qui forge et accepte ses leaders. » (Reid 1978 : 102) Ils reconnaissent en effet que l'une des particularités du *leadership* chez les peuples indigènes est sa dimension collective (Goudreault 1977 : 56). Mais ce *leader* doit également être compétent en matière religieuse, être choisi par Dieu et trouver son inspiration en lui, tout en étant reconnu par l'autorité de l'Église (Vogels 1978 : 20). Selon les Oblats, ce *leader* est à choisir parmi les personnes influentes dans les communautés :

> Pour ce qui est du leadership chrétien, il faut :
>
> Que chez les membres de la communauté on se soit mis à la recherche et à la découverte des charismes aptes à servir la collectivité. Souvent, ce seront des charismes déjà en exercice : chefs de famille et de clan, chefs de travail (« de terre »), les anciens, les spécialistes du sacré. (Reid 1978 : 101)

Les Oblats parlent ici d'un charisme certes, mais d'un charisme que l'on pourrait qualifier de local, limité par sa mission tournée uniquement vers sa communauté. Car la place des catéchistes est bien claire : « Le catéchiste n'est pas dans la hiérarchie structurée du diocèse, mais c'est l'animateur de la communauté[34]. » Le catéchiste ne vient pas bouleverser l'organisation hiérarchique au sein de l'Église puisque sa fonction en est une d'assistance. Il doit faire de l'animation religieuse et son activité est limitée à sa communauté. Malgré ces sessions de travail et de réflexion que les Oblats mènent pour développer un *leadership* chrétien, la prise en main de l'Église catholique au Nunavik par des prêtres inuits ne s'est pas faite.

LES FORMATIONS EN *LEADERSHIP*

Bien que le besoin de *leaders* soit clairement exprimé par les différents gouvernements et par certains Inuits eux-mêmes, les fonds d'archives nationaux sont relativement muets à ce sujet. Peu de sources font mention de formations en *leadership* depuis les années 1970. Ce silence ne révèle pas pour autant l'absence de celles-ci, mais elles apparaissent sous un autre vocable, sous une autre forme.

34. *Ibidem*.

Du côté du gouvernement fédéral

Dès le début des années 1950, le gouvernement fédéral exprime l'importance de former des Inuits qui occuperont des postes à responsabilités dans le contexte du développement économique du Nord canadien. En 1952 est créé le Sub-Committee on Eskimo Education. Composé d'administrateurs fédéraux et de représentants des églises anglicane et catholique, il est responsable du développement d'une politique éducative dans l'Arctique canadien. Lors de la première réunion, il est reconnu que c'est par l'éducation scolaire que seront formés les futurs *leaders* locaux :

> The more promising students should be encouraged to continue their studies and fit themselves by more formal education to become leaders in the community and to occupy positions filled, of necessity, by white persons[35].

En 1957, le ministre fédéral du Nord canadien et des Ressources nationales, Ben G. Sivertz, insiste sur le fait que l'occupation de postes à responsabilité par les Inuits doit se faire par le développement de leur formation scolaire et professionnelle[36]. Cette idée est reprise avec vigueur par Diamond Jenness en 1964 dans ses rapports sur l'administration arctique au Canada. Pour lui, l'éducation est la clé pour développer du *leadership* chez les Inuits (Jenness 1964 : 163). Jenness précise qu'il faut cependant d'abord former les Inuits pour des travaux peu qualifiés dans des domaines bien particuliers :

> It may be that for a period we shall have to accept lower educational standards in order to draw a few Eskimos into the teaching, nursing, and other professions from which they can influence and lead their people. (Jenness 1964 : 162)

Contrairement aux Amérindiens du Canada qui bénéficient de formation en *leadership* dès 1954 avec la création d'un cours pour former des « chefs sociaux[37] », les Inuits ne reçoivent pas directement de formation en *leadership*. Les administrateurs conviennent en effet que leur transmettre des savoirs techniques est une première étape nécessaire à la constitution d'un *leadership* local.

---

35. Cité par Macpherson 1991 : 116.
36. ANC, Arctic conference, Report of the opening session, « Some aspects of Arctic administration » (1957).
37. Cette formation au *leadership* à l'intention des Amérindiens est inaugurée en 1954 et elle vise à développer « les qualités de chef des participants ». Ce cours était destiné à des chefs de bande ou des personnes influentes parmi leur groupe et devait leur fournir des savoirs et des savoir-faire concernant le pouvoir local (ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada 1955 : 5).

Depuis la fin des années 1940, le gouvernement fédéral avait déjà commencé à reprendre aux mains des missionnaires l'éducation scolaire des enfants, et avait ouvert des écoles à travers tout l'Arctique canadien. Les premières actions en cette direction se firent d'abord au sein des infirmeries fédérales. Au cours des années 1940, à Inukjuak, lieu d'installation de la première infirmerie, l'infirmière Andy et son assistante Frederica Knight assuraient des heures d'enseignement en lien avec le programme en nutrition qu'elles géraient, connu localement sous le nom de « breakfast club » (Madsen 1995 : 31). La première enseignante (*welfare teacher*) est envoyée à Inukjuak en 1950 et elle est assistée par un Inuk, Elijah Menarick, qui avait auparavant occupé la fonction de traducteur pour la Gendarmerie royale du Canada (Vick-Westgate 2002 : 48). Si les deux premières écoles au Nouveau-Québec sont construites en 1949 à Kuujjuaq et Inukjuak, les autres sont bâties à la fin des années 1950 et au début des années 1960.

Dès la fin des années 1950, le développement de l'éducation scolaire des Inuits est directement lié à la volonté de fournir du personnel qualifié aux entreprises qui sont responsables du développement économique du Nord (Phillipps 1960 : 6-7). Même si l'administration fédérale encourage les jeunes Inuits à se scolariser le plus longtemps possible, la formation professionnelle (*vocational training*) est la clé de voûte de ce programme de formation de travailleurs qualifiés (Phillips 1960 : 7). En 1959, plus de 300 Inuits ont reçu une formation professionnelle, et ce chiffre ne fait qu'augmenter dans les années qui suivent[38]. Au sein de ces programmes, l'enseignement est principalement technique et, comme le mentionne le ministre du Nord canadien et des Ressources nationales en 1960, l'objectif est de former les Inuits à certains types de métiers :

> […] there are now a very large number of jobs in the north which are filled by imports from southern Canada, but which could be filled by Eskimos and northern Indians if they had the training. I refer to such positions as radio operators, weathers observers, policemen, store-keepers, administrators, mechanics, seamen, teachers construction workers, oil well drillers, miners, stenographers, nurses, hostel attendants, pilots, stewardesses and ground crew[39].

En 1964, le gouvernement fédéral ouvre une école d'enseignement secondaire à vocation professionnelle à Churchill. Là encore, former les futurs *leaders* passe donc par l'apprentissage de l'anglais, des mathématiques, de l'histoire et par l'apprentissage de la charpenterie, de la mécanique, de

38. ANC, Eskimo affairs committee, « Minutes of the tenth meeting of the Committee on Eskimo affairs » (25 mai 1959).
39. ANC, Education, General file (1960-1961), « Objectives of education and vocational training » (11 mai 1960).

l'électricité et de la plomberie pour les hommes et de la cuisine, de la couture, du ménage et du secrétariat pour les femmes (ministère du Nord canadien et des Ressources nationales 1968). À la même époque, l'expérience est faite d'envoyer certains élèves brillants dans des écoles à Ottawa. Ceux-ci sont sélectionnés en fonction de leurs habiletés à l'école et de leur « potentiel de *leadership* » (ministère du Nord canadien et des Ressources nationales 1968 : 3).

Par la suite, chaque ministère ayant des responsabilités nordiques développe ses propres programmes en *leadership*[40]. Ces initiatives et ces formations ne sont cependant pas pensées et installées par un seul organisme. Elles sont l'initiative de différents acteurs qui œuvrent pour des ministères ou des institutions. Pour donner un tableau complet des programmes fédéraux en matière de formation au *leadership* chez les Inuits, il aurait fallu entreprendre des recherches dans les archives de tous les ministères ayant œuvré dans l'Arctique canadien, une entreprise qui se serait avérée fastidieuse, pour ensuite obtenir des résultats sans doute assez décevants.

Du côté du gouvernement provincial

Là encore, c'est principalement par l'éducation qu'est envisagée la formation des Nunavimmiut au *leadership*. Dès la création de la Direction générale du Nouveau-Québec en 1963, une école des métiers est ouverte à Kuujjuarapik. Elle y accueille des étudiants en provenance de tous les villages du Nouveau-Québec, surtout des jeunes, mais aussi quelques adultes. La formation se fait sur trois ans durant lesquels les étudiants se voient offrir des cours en mathématiques, en géographie, en sciences et en hygiène. Dans le volet technique, les étudiants peuvent se familiariser avec différents métiers et finalement choisir le secteur professionnel qui leur convient le mieux. L'école des métiers est doublée d'une école des arts ménagers où les jeunes filles suivent des cours d'anglais, de géographie, de sciences, d'arithmétique, de bienséance et d'hygiène. Elles y apprennent leur rôle de future maîtresse de maison et peuvent également se spécialiser dans des domaines tels que l'enseignement, l'administration, la santé ou le bien-être[41]. À côté de matières plus scolaires, les étudiants acquièrent ainsi des compétences qui leur permettent d'envisager des postes de subalternes

40. Par exemple Aboriginal Leadership Program à Parcs Canada ou Santé Canada.
41. BANQ, Compte-rendu de la réunion des agents de la DGNQ (21 au 23 mars 1967), « École des métiers. Poste-de-la-Baleine. Renseignements sur l'école des métiers et l'école des arts ménagers. »

dans des métiers techniques. Mais aucun cours sur le *leadership* n'est au programme.

C'est encore une fois Jean-Jacques Simard qui effectue des actions concrètes dans le sens de former des *leaders* inuits. Durant son passage à la DGNQ, il participe en effet à la création d'un programme de « gestion publique qui a pour but de favoriser l'émergence d'un leadership pragmatique et d'accélérer le processus d'organisation juridique et politique des Québécois esquimaux[42] ». Il s'agit de former des « chefs de file autochtones », tels que Silas Cookie, Paulossie Napartuk ou Josephie Pallayat. Les premières actions en ce sens visent à défrayer les coûts de certains de leurs déplacements en vue de réunions régionales. Mais, en 1972, Jean-Jacques Simard reconnaît que cette politique n'est pas assez développée :

> Cette politique est tacitement établie, mais en pratique, pas tellement poussée. Le comité est d'accord pour que la DGNQ s'occupe davantage à combler cette lacune *via* le service de l'Éducation. Un premier pas à faire serait peut-être de faire l'inventaire de main-d'œuvre sur le territoire, travail déjà prévu par l'Éducation pour la présente année[43].

Guy Poitras, alors à la tête de la DGNQ, reconnaît que les Nunavimmiut ne sont en fait pas prêts à assurer la direction de leurs affaires économiques :

> Il est évident que les Esquimaux et les Indiens du Nouveau-Québec ne sont pas en mesure d'assumer, dans un avenir immédiat, la responsabilité de la mise en valeur des grandes ressources des eaux et des mines qui exigent des capitaux considérables et des connaissances technologiques très spécialisées. Cependant, pour leur permettre de participer au développement de ces grandes ressources et leur faciliter la prise en charge du développement des autres ressources dont ils peuvent déjà assumer la mise en valeur, le gouvernement du Québec a mis en place des programmes d'éducation et de formation sur le plan technique adaptés aux réalités du milieu indien et esquimau. (Poitras 1972 : 20)

Pour pallier cette lacune, Jean-Jacques Simard, devenu professeur de sociologie à l'Université Laval, instaure au cours de l'année 1971 un programme nommé « Ikajurti » (qui signifie « celui qui aide »), en partena-

42. BANQ, Direction générale du Nouveau-Québec. Développement communautaire et industriel. Rapport annuel du directeur de Poste-de-la-Baleine (1967-1973), « Lettre de Jean-Jacques Simard à Guy Poitras au sujet du financement du voyage de leaders esquimaux » (9 juin 1971).

43. BANQ, Direction générale du Nouveau-Québec. Convention collective. Développement socioéconomique et industriel. Comité de coordination (1968-1976), « Compte-rendu de la 2e réunion du Comité de coordination de la DGNQ » (11 juillet 1972).

riat avec la Direction générale du Nouveau Québec et le Centre d'études nordiques (CEN) de l'Université Laval. Le but est alors de former des « moniteurs-animateurs » inuits. Il se veut « une tentative de comblement rapide de l'écart entre les faibles connaissances acquises et la perception élargie du monde et des techniques de communication qu'exige une formation au leadership dans un domaine ou un autre » (Dandenault et Le Jeune 1974 : 2). L'objectif est de stimuler une « mentalité nouvelle chez un certain nombre de jeunes Inuit » afin de leur donner la confiance et les connaissances suffisantes pour « qu'ils soient en mesure de prendre en main la direction des affaires collectives de leur milieu, dans certains domaines, telles les communications (culture et information), l'aide sociale, l'économie, etc. » (Dandenault et Le Jeune 1974 : 3). Ce programme s'adresse uniquement aux Inuits afin de susciter, de l'intérieur, le changement (Dandenault et Le Jeune 1974 : 2). Les responsables du programme Ikajurti se distinguent des actions en développement communautaire en expliquant que les stagiaires inuits ne sont pas choisis par les *Qallunaat*, mais plutôt par les autorités locales, à savoir les conseils communautaires. Les stagiaires sont formés en communication, en tourisme, en gestion des affaires municipales, en organisation communautaire et dans le domaine des affaires sociales. Seize jeunes Inuits en provenance des différents villages du Nouveau-Québec sont recrutés en 1971 pour suivre cette formation qui se passe en partie à l'Université Laval et en partie dans leur propre village. Trois d'entre eux abandonnent en cours de route. Il en résultera la production de journaux locaux dans plusieurs villages, le développement de radios locales et d'initiatives touristiques et, au final, la formation de « jeunes Inuit qui deviendront des interlocuteurs valables de cet organisme aux plans [sic] du gouvernement local, des affaires sociales, de l'organisation coopérative, de l'industrie touristique » (Dandenault et Le Jeune 1974 : 12). En 1974, les initiateurs du programme se réjouissent du fait « qu'une douzaine de jeunes Inuit ont acquis une vision élargie du monde et sont entrés en possession de techniques et de moyens d'action qu'il leur eût été impossible d'obtenir dans le contexte éducationnel et instructionnel qu'offre leur milieu social » (Dandenault et Le Jeune 1974 : 11). Mais le programme ne dure pas, faute de motivation de la part des Inuits.

En 1973, une enquête concernant les besoins de formation est lancée au Nunavik. Les gouvernements fédéral et provincial, ainsi que les conseils communautaires, s'associent pour évaluer les besoins dans chacun des villages du Nouveau-Québec[44]. Les besoins répertoriés concernent chaque

44. *Idem*, « Inventaire des besoins de formation de la main-d'œuvre au Nouveau-Québec » (30 juillet 1973).

fois des domaines techniques : mécanique, prospection minière, comptabilité, tourisme, électricité, menuiserie, entretien de fournaises et de génératrices. Quelques cours sont également demandés : mathématiques, anglais, français, inuktitut[45]. En revanche, aucun cours sur le *leadership* n'est demandé. Mais en 1974, la DGNQ fait encore le constat que l'une des plus grandes lacunes du système de formation pour adultes actuellement en place est qu'il n'offre pas la possibilité de former des adultes en gestion de projets. Il est alors décidé de donner « une attention spéciale […] à l'entraînement d'un certain nombre d'Esquimaux en vue de les habiliter à assumer graduellement des responsabilités de gérance pour la réalisation de projets concernant directement des services à rendre à la population autochtone[46] ». En 1978, la DGNQ prend fin et ses projets de formation de *leaders* inuits finissent dans les cartons de l'institution.

Du côté de la Fédération des coopératives du Nouveau-Québec

Dès le début de sa création en 1967, la FCNQ se donne dix ans pour former les Nunavimmiut à reprendre les rênes du pouvoir, autant à la direction de la FCNQ que dans les coopératives locales[47] (Simard 1982 : 304). Les objectifs généraux que se donne Peter Murdoch, alors responsable de sa mise en place, mettent tout de suite l'accent sur l'éducation :

- l'acquisition de techniques et de métiers ;
- un système juridique fondé entièrement sur des principes sociaux ;
- un système d'éducation officiel ;
- une activité artistique organisée ;
- une société complexe axée sur une interdépendance entre les groupes plutôt qu'entre les individus ;
- un système économique qui permet l'utilisation des ressources disponibles et l'interaction avec d'autres économies ;
- un haut niveau d'organisation politique. (Tulugak et Murdoch 2007 : 190-191, 193)

Dès le départ, le programme de la Fédération est largement éducatif, mais également politique. C'est d'ailleurs un véritable projet d'éducation popu-

45. *Idem*, « Télégramme de Robert Décarie au sujet des besoins de formation à Fort Chimo, Port Nouveau Québec, Wakeham Bay, Baie aux Feuilles » (21 août 1973).
46. *Idem*, « Projets de cours aux adultes demandés par les Esquimaux du Nouveau-Québec » (1974).
47. Dans les coopératives locales de la Fédération des coopératives du Nouveau-Québec, les *Qallunaat* sont exclus des postes de direction depuis 1968 (Simard 1982 : 285). C'est toujours le cas aujourd'hui.

laire qui voit le jour lors des premières réunions de la FCNQ, où des discussions s'engagent sur l'avenir politique de la région. Dans les échanges que les Inuits ont avec différentes personnes, et surtout avec Peter Murdoch, ils explorent et découvrent ce qu'est la politique, ce qu'est un gouvernement. Peter Murdoch se souvient que les Inuits qu'il côtoyait au cours de ces réunions adoraient discuter et apprendre. Les sujets couvraient des aspects très divers comme l'astronomie, l'histoire ancienne et les sciences politiques. « Anything that I think that they might want to hear about, we could bring that at a coop meeting. And they loved to talk because they really do want to understand. » (Peter Murdoch, Montréal, 8 janvier 2010) Ils posaient des questions et souhaitaient comprendre comment fonctionnait la société canadienne à laquelle, désormais, ils appartenaient. En ce sens, Peter Murdoch voyait son rôle comme celui d'un facilitateur : « I was there only to teach and to help them », confie-t-il au sujet de son travail au sein de la FCNQ (Murdoch, Montréal, 27 juillet 2010). Au cours des premières réunions annuelles de la Fédération, la question d'un gouvernement autonome est de plus en plus discutée.

Au-delà de ces discussions informelles, la FCNQ met en place de nombreuses formations pour donner aux gérants des coopératives locales les connaissances dont ils ont besoin. En plus de cela, des formations sont développées pour préparer quelques Inuits à occuper des postes de cadre au sein même de la fédération. Dès la fin des années 1960, plusieurs d'entre eux sont envoyés à Lévis, siège de la FCNQ, pour y suivre une formation intensive en comptabilité, gestion ou management. Ils sont logés et nourris aux frais de la Fédération et reçoivent en plus un salaire. Mais ces formations constituent un échec relatif, puisque plusieurs Inuits ne la terminent pas. L'éloignement de leur famille et la vie dans une grande ville du Sud leur font oublier l'importance des objectifs initiaux[48]. L'un deux, Putulik Uqittuq, originaire de Salluit, déclare en 1969 :

> Je veux travailler pour les coopératives avec détermination. Je n'y suis pas venu pour moi-même, mais dans un but précis. Je ne vivrai pas toujours hors de mon village ; je sais qu'un jour j'y retournerai. Je sais que je pourrais reprendre mon ancien emploi à la CBH [Compagnie de la Baie d'Hudson] puisqu'on me l'a offert. Mais si j'acceptais, je ne serais rien, ou moins que rien. J'ai mis ma vie à votre disposition, vous qui êtes mon peuple. La voici, prenez-la et faites-en ce que vous voulez. (Assemblée générale de la FCNQ, 1969, cité par Simard 1982 : 306)

48. Archives personnelles de P. Murdoch, « Minutes of the Directors meeting, Lévis, Québec » (12 mars 1969).

Il meurt en 1971 des suites d'une complication postopératoire que « les médecins ne parvinrent pas plus à expliquer qu'à contrôler » (Simard 1982 : 397). Une autre personne formée pour assurer la direction de la FCNQ au début des années 1970 décède également de façon tragique peu de temps après sa formation. En 1982, Simard fait le constat suivant :

> Depuis, personne n'est parvenu à reprendre le flambeau tombé. La génération inuite qui avait plus de quarante ans en 1970 ne pouvait guère produire plus d'un homme de la qualité de P. Ogittuk, étant donné la faiblesse du bassin démographique où puiser au regard des talents et de la formation professionnelle exigée par les postes à combler. (Simard 1982 : 307)

C'est là un problème récurrent pour la FCNQ tout au long des décennies qui suivent. En 1982, tous les postes clés de l'organigramme sont occupés par des *Qallunaat* (Simard 1982 : 304). Et Murdoch occupe le poste de directeur général de la FCNQ jusqu'à sa retraite.

La présence diffuse des formations en *leadership*

L'organisation de formations en *leadership* ne se limite pas aux gouvernements ou aux organisations inuites. De nombreux instituts ou associations participent depuis quelques années à une certaine effervescence du *leadership* inuit au Nunavik. Il s'agit d'universités ou de centres de formation (McGill ; Université Laval ; Harvard University ; International Institute for Sustainable Development), d'associations (Saturviit, association des femmes du Nunavik ; Tungasuvvingat Inuit ; Saputiit, association des jeunes du Nunavik) ou d'organisations diverses (Québec en forme ; Blueprint for Life ; Rangers canadiens). Ces programmes en *leadership* comportent des aspects très variés. Le certificat en leadership pédagogique pour les Premières nations et les Inuits, proposé par l'Université McGill depuis 2012, est par exemple destiné à former des personnes compétentes dans le domaine de l'éducation. L'accent est mis sur :

> […] l'acquisition des compétences de base que doivent posséder les leaders dans le domaine de l'éducation pour la prise de décisions et la résolution de problèmes ; la promotion de la réflexion permettant d'établir des partenariats avec les parents et d'étendre le rayonnement communautaire ; la promotion de l'apprentissage holistique, des cycles de développement de l'enfant et du rôle des leaders enseignants dans le renforcement de ce développement ; le maintien de la continuité des valeurs communautaires et culturelles et des aspirations au sein de la structure administrative de l'école et des autres milieux éducatifs ; et la connaissance des objectifs pédagogiques et du cadre administratif du système éducatif[49].

49. Site Internet de l'Université McGill, consulté le 19 septembre 2010 : <http://www.

Dans le programme proposé par ce certificat dispensé en anglais, on trouve deux cours principaux portant sur le *leadership* : le cours « Leadership and Group Skills » vise à transmettre des connaissances de base en management, en dynamique de groupe et en communication, ainsi qu'à stimuler une réflexion sur le *leadership* ; le cours « Practicum in Educational Leadership » a pour objectif la mise en application des connaissances en dynamiques de groupe et communication, l'acquisition d'un savoir en ressources humaines, en fiscalité et en évaluation. La mission de ce certificat est de former des personnes qui occuperont des postes à responsabilités dans le domaine de l'éducation autochtone. La philosophie sous-jacente est de favoriser l'intégration de notions occidentales du *leadership* et d'un « *leadership* traditionnel autochtone », encourageant ainsi les étudiants à devenir des *cultural brokers*, des personnes aussi à l'aise dans leur milieu d'origine que dans la société canadienne[50].

Le Proud Reunions Leadership Training and Summer Camp, qui a été lancé en 2009 à Inukjuak, est un autre exemple de formation en *leadership*, mais menée cette fois non pas dans un cadre universitaire, mais plus issue d'une initiative personnelle. Il s'agit d'une semaine d'activités destinées aux jeunes. Dean, qui est le fondateur de ce projet, est un ancien enseignant d'Inukjuak. Pour le financer, il s'est tourné vers de nombreux partenaires : Makivik, Administration régionale Kativik, Land Holding, Northern, Air Inuit, coopérative locale. Il a mis en place ce programme d'abord pour permettre aux jeunes Inuits de retrouver leurs anciens enseignants, qui sont les invités-animateurs des ateliers. Durant la première semaine, des jeunes sont formés pour animer quelques activités qui sont proposées la semaine suivante à des plus jeunes. L'objectif est que ces personnes apprennent à gérer un groupe, à animer une activité. Quatre thèmes principaux traversent ces journées : le travail d'équipe, la résolution de problèmes, le *leadership* et l'estime de soi. Les jeunes sont encouragés à améliorer leur comportement au regard de ces valeurs qui font également l'objet d'ateliers de réflexion. Pour Dean, le *leadership* est une notion très large qu'il relie, dans le cadre de sa formation, à la capacité des jeunes à s'occuper des plus petits dans des contextes très variés :

> […] quand ils sont dans la cuisine et qu'ils ont besoin de préparer de la nourriture pour le groupe, pour moi, ça c'est du *leadership*. Parce que j'imagine que c'est comme s'ils étaient un père ou une mère, comme dans une maison,

mcgill.ca/study/2011-2012/fr/faculties/continuing/undergraduate/programs/certificat-en-leadership-p%C3%A9dagogique-pour-les-premi%C3%A8res->.

50. Maeve Haldane, 2002, « A new take on leadership », *McGill Reporter*, 34 (9), consulté sur le site Internet de l'Université McGill le 19 septembre 2012 : <http ://www.mcgill.ca/reporter/34/09/dekrom/>.

> à préparer de la nourriture qui est bonne pour la santé, pour les enfants. Pour moi, si j'ai vu ça dans une maison, c'est du *leadership*. S'il le fait dans un camp et qu'il le donne aux petits, pour moi c'est du *leadership*. (Dean, Kangiqsujuaq, 20 juillet 2011)

Le *leadership* renvoie donc à la possession de savoirs techniques, à la capacité à agir dans le cadre d'une organisation, à une certaine responsabilité envers les autres. Le *leadership* n'est pas associé au charisme d'une personne, mais il est plutôt associé à un certain comportement et à certaines qualités personnelles : à la confiance en soi, à la capacité à écouter les autres, à travailler en équipe, à la volonté de transmettre, au sens des responsabilités, etc. Le *leadership* est souvent une étiquette, un mot à la mode utilisé pour répondre à des besoins précis, mais variés.

L'EFFERVESCENCE D'UN *LEADERSHIP* INUIT

Trajectoires

Quelques Inuits ont emprunté la voie que les gouvernements et différentes organisations avaient ouverte dans les années 1970 pour former des *leaders*. Leur scolarisation et leur formation dans des établissements d'enseignement du sud du Canada leur ont fourni les connaissances et les outils nécessaires pour jouer un rôle prépondérant dans leur village et leur région. Mais que les enfants soient envoyés dans des écoles dans le sud et logés dans les familles[51] ou dans des pensionnats (comme Churchill), le traumatisme fut tout aussi profond. Les nombreux abus sexuels dont ont été victimes les jeunes enfants dans les pensionnats, le déracinement et l'éloignement de leur famille pendant de longues années, la plongée dans un univers façonné par des codes étrangers et les interdits de conserver leur identité et leur culture inuites, ont laissé des blessures vives chez toute une génération d'Inuits. « First of all, it makes me loose my culture, my values and my close tie to my family and my land », confie Johnny Uitangak, promoteur du mouvement des dissidents à la *Convention de la Baie James et du Nord québécois* (Jaani Uitangak, Montréal, 24 novembre 2009). Les revendications politiques ne sont pour eux plus seulement le moyen de retrouver le contrôle sur leur territoire et leur devenir collectif, mais également une façon de se rebeller contre l'autorité gouvernementale. L'expérience de la scolarisation forcée des jeunes Inuits a cependant formé toute

51. Zebedee Nungak, l'un des signataires de la *Convention de la Baie James et du Nord québécois*, président de Makivik de 1995 à 1997, fut l'un des six premiers enfants inuits sélectionnés par le gouvernement fédéral pour être scolarisé dans une école du Sud et placé dans une famille (voir le documentaire *The Experimental Eskimo* de Barry Greenwald).

une génération maîtrisant les codes sociaux des deux univers qu'ils ont côtoyés et ainsi susceptibles d'occuper des positions d'intermédiaires et de *leaders*. Sachant désormais lire et parler en anglais ou en français, possédant des bases en comptabilité et en management, les jeunes scolarisés, de retour dans leur village, sont rapidement choisis par la population pour occuper des fonctions requérant de tels savoirs. C'est ce qu'explique par exemple Adamie Qalingo, linguiste pour l'Institut culturel Avataq. De retour à Ivujivik, après quelques années passées dans une famille de Toronto, il est vite mis à contribution et devient en 1983 le secrétaire-trésorier de la municipalité récemment constituée.

L'engagement dans la vie municipale est souvent la première étape à un activisme politique régional. Lorsque l'on analyse l'origine des différents présidents de la société Makivik et de l'Administration régionale Kativik, on constate en effet qu'ils ont commencé leur carrière politique au sein du conseil municipal de leur communauté. Pita Aatami, par exemple, né à Kuujjuaq en 1960, fréquenta pendant plusieurs années l'école de jour fédérale implantée dans le village. Il fut ensuite envoyé au Red River College, à Winnipeg, au Manitoba en 1978 et 1979. De retour à Kuujjuaq, il s'engage alors dans la vie municipale et devient conseiller municipal en 1984, position qu'il occupe jusqu'en 1993. Il accumule les responsabilités (président du Recreation committee de Kuujjuaq) et développe de nombreux projets (Kuujjuaq Youth Camp). Fort de cette expérience, il commence son engagement auprès de la société Makivik, organisme régional visant à administrer les fonds perçus dans le cadre de la *Convention de la Baie James et du Nord québécois,* pour laquelle il devient membre du bureau de direction (1987-1993) puis trésorier (1992-1998), pour en devenir le président de 1998 à 2013. Sa position de président l'amène par la suite à prendre de nombreuses responsabilités régionales (président de la compagnie d'aviation First Air, président de l'entreprise Halutik et directeur et trésorier de nombreuses filiales de Makivik) et nationales (membre du National Aboriginal Economic Development Board et de l'Inuit Tapiriit Kanatami).

Pour les femmes, l'expérience d'élue municipale peut également être une première étape à leur participation à la politique régionale. C'est le cas par exemple de Maggy Emudluk, présidente de l'Administration régionale Kativik. Après avoir suivi une formation scolaire au collège à Ottawa, Maggie devint secrétaire à l'école de Kangiqsualujjuaq. Quelques années après, elle est nommée directrice de l'école de son village, un poste qu'elle occupe une dizaine d'années. Forte de cette expérience de gestion, elle se présente en 1987 aux élections municipales. Elle est élue conseillère, puis elle devient mairesse de 1994 à 2001, ce qui l'amène à occuper la position

de représentante régionale auprès de l'Administration régionale Kativik, où elle est rapidement nommée pour être membre du comité exécutif et elle participe à différents comités. Elle est enfin élue présidente de l'organisme en 2005, poste qu'elle occupe encore en 2014 (Maggie Emudluk, entretien téléphonique, 12 mars 2013). Mais pour une grande partie des femmes, c'est une carrière institutionnelle au sein des organismes régionaux qui leur permet au bout de quelques années d'obtenir des postes dans les instances décisionnelles (Grey 2009 : 66). Plusieurs jeunes femmes, scolarisées dans les pensionnats ou dans les écoles du Sud et parlant parfaitement anglais, occupent en effet au départ des postes de secrétaire ou de traductrice, puis gravissent peu à peu les échelons des institutions, obtiennent des responsabilités administratives pour occuper ensuite des postes de cadre. Minnie Grey, par exemple, est employée par l'Association des Inuits du Nouveau-Québec à ses débuts pour agir en tant que sténographe et traductrice. Lorsque la société Makivik est créée en 1978, elle y entre, y gravit les échelons et devient troisième vice-présidente du conseil de direction en 1984, pour ensuite occuper de nombreux postes à responsabilités, notamment la direction de la Régie régionale de la santé et des services sociaux du Nunavik pendant plusieurs années. Le cumul d'expériences institutionnelles permet ainsi aux femmes l'accès à des fonctions importantes auxquelles le seul mode de l'élection ne leur aurait sans doute pas permis d'accéder. C'est aussi la raison pour laquelle leur visibilité dans l'histoire politique du Nunavik est plus tardive. Hormis Mary Simon qui fut présidente de la société Makivik de 1982 à 1984, il faut attendre 2005 pour qu'une femme prenne la tête de l'Administration régionale Kativik en la personne de Maggy Emudluk.

Enfin, notons que l'origine géographique des *leaders* est un aspect déterminant. Les villages de Kuujjuaq et d'Inukjuak sont le terreau de nombreuses vocations politiques. Mis à part le court passage de Joseph Keleutak (originaire de Kangiqsujuaq) en 1984 et celui du Québécois Jean Dupuis à la tête de l'Administration régionale Kativik, il faut attendre l'élection de Maggy Emudluk (originaire de Kangiqsualujjuaq) en 1995 pour que l'alternance de présidents en provenance de Kuujjuaq et d'Inukjuak se termine. Du côté de la société Makivik, le même manège s'observe. Entre 1980 et 1990 par exemple, la moitié des membres du conseil exécutif est originaire de Kuujjuaq, un quart d'Inukjuak et un autre quart de trois villages de la baie d'Ungava (Tasiujaq, Kangirsuk et Kangiqsualujjuaq). La forte représentation de Kuujjuaq et d'Inukjuak dans ces deux instances décisionnelles au Nunavik peut s'expliquer par des facteurs historiques et familiaux. Kuujjuaq est la communauté d'origine de Charlie Watt, fondateur et pilier de la Northern Quebec Inuit Association (NQIA)

en 1971 et de la société Makivik. Par la suite, les liens étroits qui unissaient de nombreux membres de la NQIA et notamment les signataires de la *Convention de la Baie James et du Nord québécois*, principalement originaires de Kuujjuaq, et les représentants des gouvernements fédéraux et provinciaux ont favorisé l'installation des sièges sociaux des grands organismes inuits à Kuujjuaq. Si Inukjuak est un village qui connaît depuis longtemps la présence des Blancs, le lien avec le village de Kuujjuaq a été renforcé par des liens familiaux. Au cours du XX[e] siècle, les voyages entre Kuujjuaq et Inukjuak ont été nombreux, favorisant le développement d'alliances familiales[52]. Ce lien s'est vu consolidé notamment par le mariage de Charlie Watt avec Ida Epoo, sœur aînée de Lazarusie Epoo, l'une des figures d'autorité locale à Inukjuak.

Cette analyse laisse ouverte de nombreuses questions quant au profil et à la trajectoire de ces *leaders* inuits. Qu'en est-il du côté de la Fédération des coopératives du Nouveau-Québec, dont l'origine est plus fortement liée aux villages de la baie d'Hudson ? Qu'en est-il dans les organisations religieuses qui voient la multiplication de *leaders* locaux et régionaux ? Quel lien les *leaders* religieux entretiennent-ils avec la vie politique locale et régionale ? Parmi les 17 pasteurs d'églises Full gospel au Nunavik en 2014, 12 ont été élus locaux au cours des 40 dernières années (trois ont été maires et neuf ont été conseillers municipaux). On connaît aussi la connivence entre politique et religion au niveau régional, notamment à travers Elyassie Sallualuk (fer de lance du mouvement de dissidence politique au Nunavik et pasteur à Puvirnituq) et Harry Tulugak (ancien négociateur pour un gouvernement régional au Nunavik et fortement engagé dans la vie religieuse locale et régionale). Le lien entre politique et religion est frappant et nécessiterait une analyse approfondie.

Une absence de formations en *leadership* dans les organismes régionaux

Les principaux organismes inuits qui administrent le Nunavik depuis la fin des années 1970 n'ont, de leur côté, pas vraiment développé de programmes de formation en *leadership*. Johnny Kasudluak, président de la Commission scolaire Kativik, dit ne jamais en avoir reçue. Il précise que c'est plutôt son expérience de vie qui compte : « Generally for this position, it's generally my life experience. I've never had any formal leadership trai-

52. Plusieurs aînés avec lesquels je me suis entretenue à Inukjuak se souviennent de voyages qu'ils ont faits durant leur enfance à Kuujjuaq où ils ont résidé quelque temps. Ces voyages étaient parfois l'occasion de nouer des liens d'amitié et de fonder de nouvelles alliances, notamment par des mariages.

ning. My method of leadership is more of consultation and consensus : everybody has a say. » (Johnny Kasudluak, Inukjuak, 12 mars 2013). Il en est de même à l'Administration régionale Kativik. Maggie Emudluk, présidente de l'organisme, précise qu'elle n'a jamais reçu de formation au *leadership* (Maggie Emudluk, entretien téléphonique, 12 avril 2013). Pour Josiane, travaillant au service de l'emploi durable à l'Administration régionale Kativik, il ne peut pas en être autrement tant que les Inuits ne posséderont pas un niveau scolaire plus élevé. En effet, 95 % des Nunavimmiut ne finissent pas l'école secondaire ; or selon elle, la plupart des positions au sein de ces organismes demandent une éducation postsecondaire[53]. « Il y a un vrai problème d'éducation », déplore-t-elle. Et elle ajoute :

> Tous les Inuits qui sont capables [d'occuper des postes de cadre] sont déjà en place. Or, les exigences pour occuper des positions de cadre sont hautes. Il faut être capable de lire un budget, de gérer du personnel selon des conventions collectives, de gérer des contrats de travail. Selon moi, un bon *leader* doit au moins être capable de lire et d'écrire (Josiane, 4 mars 2013).

De plus, pour bon nombre de postes, il faut avoir un casier judiciaire vierge, une exigence réduisant le nombre de candidats. Ainsi, les Inuits occupant ces postes de cadre dans les organismes sont pour la plupart des personnes travaillant depuis un certain temps au sein de l'organisme et qui ont progressivement gravi les échelons. Celles-ci possèdent un niveau scolaire suffisant, maîtrisent à la fois l'anglais et l'inuktitut et ont acquis, au cours des années, une bonne expérience de travail. Mais pour Josiane, ces personnes ne sont pas vraiment des *leaders* : « Ce sont des gens qui sont avec nous depuis longtemps, qui ont progressé avec nous, qui ont acquis l'expérience nécessaire. Pour moi, ce ne sont pas des *leaders*, ce sont des cadres » (Josiane, 4 mars 2013)[54].

Les formations au *leadership* organisées par les organisations inuites du Nunavik sont rares et ponctuelles. Chaque fois, elles tentent d'allier des témoignages de *leaders* inuits avec des ateliers à travers lesquels les techniques de communication ou de management sont transmises. Saturviit, l'association des femmes du Nunavik, a organisé une formation en 2010 à Puvirnituq dans le but de donner aux femmes des clés et des outils pour entrer dans la vie politique et prendre des positions à responsabilités dans la vie locale et régionale. Cette formation a été organisée en partenariat

53. Une situation qui est générale au Nunavik, puisque 97 % des emplois demandaient une formation minimale en 2011. Précisons que 12 % des emplois demandent une formation professionnelle, 15 % un secondaire V, 15 % d'avoir terminé le cégep et 20 % un diplôme universitaire (Administration régionale Kativik 2011 : 29).

54. Une idée partagée par Johnny Kasudluak, président de la Commission scolaire Kativik depuis 2011 (Inukjuak, 12 mars 2013).

avec le Centre femmes et gouvernance, un centre de recherche et de formation situé à Québec. La vingtaine de femmes présentes au cours de cette « École femmes et démocratie » ont suivi des sessions dans lesquelles la question du *leadership* et plus précisément celle du *leadership* féminin était discutée avec de nombreuses intervenantes inuites issues des organismes régionaux venues témoigner de leur expérience de *leadership*. Les formatrices du Centre femmes et gouvernance ont également présenté plusieurs ateliers de travail sur les outils de la communication ou encore sur l'exercice du débat démocratique.

La société Makivik et Saputiit, l'association des jeunes du Nunavik, en a organisé une en novembre 2010 qui était destinée aux jeunes du Nunavik. Au cours de cette formation, les jeunes suivirent des cours en histoire des négociations du gouvernement régional du Nunavik, en finances, en administration publique et en écriture de projet. La journée consacrée au *leadership* a été animée par Becky Kilabuk et Anguti Johnston, coordonnateurs pour les jeunes de la Qikiqtani Inuit Association et anciens étudiants de l'école Nunavut Sivuniksavut. Au cours de cette journée, ils ont encouragé les participants à réfléchir aux éléments qui composent leur identité en tant qu'Inuits, à leur vision du passé et du futur[55].

Les perspectives inuites sur le *leadership*

Au cours de ces formations, mais également dans le discours quotidiens, les Nunavimmiut tentent sans cesse de donner une pertinence et une consistance culturelle à cette catégorie de *leadership*. Lorsque l'on analyse les discours que les Nunavimmiut tiennent au sujet du *leadership*, on constate qu'ils mobilisent des arguments reflétant l'importance de l'altruisme. Pour aider les autres, un bon *leader* doit être à l'écoute des personnes et comprendre leurs besoins : « Leadership is something that we don't expose to others. It's not so much leading, it's much serving. Leadership is just understanding the needs of the people before they know they need it », explique Peter Inukpuk, maire d'Inukjuak en 2013 (Peter Inukpuk, Inukjuak, 7 mars 2013). Il s'agit d'une idée qu'exprime également Betsy Annahatak, une Inuk de Kangirsuk :

> To be a competent leader today in a bi-cultural and multi-cultural situations, one has to have acquired knowledge and skills to make sense of Inuit world (then and now) and the mainstream world. It requires one to know and be

55. Ces informations ont pu être recueillies sur place, puisque j'ai eu la chance de participer à cette formation au nom de l'ARUC « Inuit leadership and governance in Nunavut and Nunavik : Life stories, analytical perspectives, and training », qui était le partenaire de la journée sur le *leadership*.

> sensitive to the needs of the people, care for their well being for the future, and be able to coach a teach[56].

Dans trois groupes de réflexion constitués au Nunavut et au Nunavik avec de jeunes Inuits[57], le *leadership* a été défini par sept critères principaux :

- avoir le contrôle de la situation ;
- placer les autres en premier ;
- respecter et écouter ;
- être un exemple ;
- être responsable ;
- représenter ;
- faire circuler l'information.

Il s'agit tout autant d'être un exemple, d'écouter et de faire passer les autres avant soi. Pour les Inuits, un bon *leader* a donc des capacités d'écoute, une sensibilité tournée vers les autres et la volonté d'aider[58]. On doit trouver ce caractère altruiste même pour des positions au sein des organisations inuites. Johnny Kasudluak, président de la Commission scolaire Kativik, témoigne en ce sens :

> A good leader is someone who listens, someone who equally cares for their employees and the people they represent, who says hello, who axes upon the issues that need to be dealt with and a person who does not shut people up or talk back because the leadership from my experience, for many years from different organizations has been very negative where there were very defensive on their decisions and I have had that we all saw the bullies. And right now, in the school board, every one has a say, every one has their time even though the issue is almost finish to dealt with, I always give extra time "do you have anything more to say" until I hear just breathing. Back then, from what I've heard from other organizations, they used to say "this is how it's going to be" to their board of directors, to their commissioners, to their representatives. I didn't want that. (Johnny Kasudluak, Inukjuak, 12 mars 2013)

Il est cependant plus difficile pour les personnes ayant des positions de pouvoir de prendre en compte l'avis de tout le monde alors que la popula-

---

56. Betsy Annahatak, « To be a leader, then and now », communication prononcée lors du Congrès des études Inuites, 26 octobre 2012.
57. Ateliers organisés par l'ARUC « Inuit leadership and governance in Nunavut and Nunavik : Life stories, analytical perspectives, and training », à Iqaluit (juin 2010), à Inuvik (août 2010) et à Kangiqsualujjuaq (décembre 2010).
58. C'est ce qu'exprime également Naullaq Arnaquq, lorsque celle-ci explique que le *leadership* inuit doit être non autoritaire, relationnel et concerné par la communauté (Naullaq Arnaquq, communication prononcée lors du Congrès des études Inuites, 26 octobre 2012).

tion explose dans les villages, ce qui engendre de nombreuses critiques de la part des Nunavimmiut[59].

Lorsqu'Annie Tertiluk, pasteur de l'Église Full Gospel de Kangiqsujuaq, rappelle les raisons de son accession à la fonction de pasteur dans sa communauté, elle met en avant sa capacité à aider les autres comme le fondement de son *leadership* :

> That's a hard question, but you know one day, I was praying. And I always had a heart to help people, like trying to translate the English Bible into Inuktitut when we had our Bible studies. Most of the time, I was trying to translate what it was said and I would explain this is what they did and I would sometimes give a Bible studies to teach Bible studies in some little meetings. Maybe from there, people used to tell me : "you are talking like a pastor, you are like a pastor", or something like that. Some people would tell me that but I always said : "No, I'm not a pastor. I don't want to be that." But one day when I was praying, I asked God and I told him : "God, if you ever want to use me like as a leader, I will be available to you." And it was amazing like a few weeks later, I was called to… like something happened to this pastor, another pastor who was there, somebody who was leading with the other pastor I was talking about. And then he was taken out of the Church because the court came and he had a case with the court and he had to leave and I had to take over. Those kinds of steps were there for me to go into that position. Because I was most of the time with the board and trying to help people with Bible studies, that's where maybe they call me to take over. (Annie Tertiluk, entretien téléphonique, 3 mars 2013)

Si le *leader* est choisi parce qu'il aide les autres, il est bien important de préciser que ce n'est pas lui qui a souhaité s'attribuer cette fonction. Les Inuits se défendent en effet de vouloir occuper une position de pouvoir[60].

---

59. Dans un article qu'il écrit en 1980, Armand Tagoona, pasteur évangélique, émettait déjà cette hypothèse : « The responsibilities are too many for one person to handle. Inuit leadership was quite different in the past. A leader was responsible to only a few people within his camp. » (Armand Tagoona, 1980, « Inuit became leaders by gaining respect », *Inuit Today*, 8 : 6-9).

60. Ceux qui suivent la formation pour devenir catéchistes oblats à l'école de Pelly Bay expliquent que leurs objectifs, en suivant cette formation, étaient d'abord de vivre pleinement leur vie religieuse, de travailler à unifier la communauté de croyants, de montrer la bonne voie à suivre, d'aider leurs confrères et de prendre part aux activités religieuses locales (Goussaert 1978 : 74). Pour eux, il était cependant important de préciser qu'ils n'étaient pas à la recherche de pouvoir, mais que leur investiture dans les positions de catéchistes venait d'ailleurs : « To them it is of the greatest importance and it is an exclusive condition to their vocation to be sent by the bishop. Repeatedly they have expressed the idea that they see their work as a service to the community and to their people, and that it is not a question of becoming chief. » (Goussaert 1978 : 74).

Un *leader* ne doit pas s'imposer au groupe, mais il tire sa légitimité du groupe et non de son titre ou de sa position :

> His qualities and leadership style ought to be acknowledged by the people. A leader cannot be a leader unless he has recognition. He ought to speak sensibly on issues, and should ascertain the views of those he represents[61].

Le groupe a ainsi le pouvoir de choisir son *leader* : « We therefore use our own best judgement whenever it falls upon us to decide who amongst us will serve as our leaders. » (Nungak 1983 : 7). Le pouvoir appartient dès lors clairement au groupe, et l'élection est l'un des moyens d'affirmation de ce pouvoir : « We of the majority should have the power over people who have been elected[62]. » De ce fait, un bon *leader* est au service de son groupe :

> Being a leader and being a president are not the same. Being a president means that you can tell people what to do and what not to do ; you dictate to the people. Being a leader means you do what people want[63].

Andrew Atagotaaluk dit que l'une de ses motivations à devenir le premier évêque inuk du diocèse de l'Arctique est liée au fait qu'il voulait fournir un modèle positif à son peuple :

> But I think about what it would mean for the people, what it would mean for my own people. And collectively, it all came together that I should take that step for the first time, for someone for our own culture. And so it became just more than a personal decision really. It had impact upon other people too. And for the Inuit people right across the Arctic. And no any other bishop has ever taken that position before although we had suffragan bishop who was the first time an Inuk person that went into the bishop position. But not as a diocesan bishop. So I was the first as an Inuk to be in that position for the first time over many many years having missionaries from overseas mostly from England that worked in the Arctic. And I think it was very very important not only for my family but also for all of the people that have this Church that was established by the missionaries. (Andrew Atagotaaluk, Inukjuak, 20 février 2013)

Si auparavant une figure de pouvoir avait la responsabilité d'un groupe réduit, il apparaît ainsi qu'aujourd'hui les groupes dont sont responsables les *leaders* sont plus larges et dépassent de loin le cadre de la famille. Un *leader* doit penser non pas uniquement pour sa famille, mais pour sa communauté, sa région, son peuple. Andrew Atagotaaluk raconte que c'est

61. Propos de Michael Amarook, président de l'Inuit Tapirisat of Canada, transcrit dans Alootook Ipellie, 1980, « Nunavut Leadership Workshop », *Inuit Today*, 8 : 16.
62. Audiences de la Commission du Nunavik (Salluit, 24 février 2000).
63. Propos de Michael Amarook, président de l'Inuit Tapirisat of Canada, transcrit dans Alootook Ipellie, 1980, « Nunavut Leadership Workshop », *Inuit Today*, 8 : 16.

là une dimension que sa mère n'avait pas imaginée lorsqu'elle espérait que son fils devienne prêtre :

> The time I was born, my mother has this thought : "I wish some day this little boy, little baby will become a minister one day." She only had that thought and never share it to anybody. And then, over the years, 20 years later, I became a minister. And I became a bishop afterwards. My mother had share that story to me. It came into my mind, so I called my mom from Toronto. I said to her : "Mom, you told me one time, when I was born, you had this thought you wanted me to become a minister one day." And of course, we didn't know at the time how it could happen. But as a bishop now, I said : "Since you had that thought, now it has became a reality and now I am traveling more as a bishop than before." After a few moments of silent, she said : "Well, I was only thinking about my family, when I was thinking about you becoming a minister, not the all world." That is how people used to think, the world that they know, just the camp. (Andrew Atagotaaluk, Inukjuak, 20 février 2013)

Ce nouveau projet d'aider son peuple peut cependant paraître lourd à porter. En 1971, lors d'une réunion à la Fédération des coopératives du Nouveau-Québec, un Inuk s'exclame :

> Nous commençons à voir combien il est difficile parfois de faire comprendre aux gens de nouvelles idées ou de nouvelles façons de faire […] J'ignorais à quel point ce travail était dur – cette histoire d'aider ma société – jusqu'à ce que je m'y implique moi-même[64].

CONCLUSION

La représentation régionale des Inuits du Nunavik se développe d'abord par l'initiative des gouvernements, qui cherchent à parler à des interlocuteurs légitimes pour discuter avec eux de leur participation au développement administratif et économique de leur région. C'est parce que les gouvernements souhaitent engager les Inuits dans la gestion de leur région qu'ils font appel à des représentants, qu'ils organisent les conseils régionaux, qu'ils encouragent la création des premières organisations régionales. L'apparition d'un discours sur le *leadership* et l'expression d'un besoin de *leaders* interviennent dans ce contexte. Le développement du *leadership* passe alors par l'éducation, par l'acquisition de savoirs, de compétences, de normes telles qu'elles sont définies par la société canadienne. Les gouvernements et les institutions de la société dominante entendent cependant conserver le privilège de définir les paramètres de ce *leadership*.

64. Conseil d'administration de la FCNQ, 1971, cité par Simard (1982 : 305).

La catégorie de *leader* ou de *leadership* est mouvante. Elle est définie différemment selon le point de vue adopté. Si le *leadership* est compris par de nombreux Nunavimmiut comme un concept occidental, colonial, il n'empêche qu'ils cherchent eux aussi aujourd'hui à en donner leur propre définition. Alors que pour les Qallunaat, le *leadership* est associé principalement à la capacité à orienter les actions des autres, les perspectives inuites offrent un point de vue différent. Pour les Inuits, un *leader* est une personne qui doit en tout premier lieu prendre en compte les besoins du groupe, aider les autres, servir la communauté. Le *leader* tire sa légitimité du groupe qui le reconnaît en tant que tel et ce dernier se doit de servir le groupe. Il est *leader* parce que le groupe l'a choisi.

CHAPITRE 10

Les défis de l'autonomie politique au Nunavik (1970-2011)

La période qui s'ouvre avec les années 1970 connaît d'intenses changements du point de vue politique dans l'Arctique canadien, mais également à l'échelle internationale. Les grands empires coloniaux sont désormais effrités. Les peuples autochtones revendiquent leurs droits territoriaux et identitaires. En 1971, les Inuits de l'Alaska signent l'*Alaska Native Claims Settlement Act*, renonçant à leurs droits sur leur territoire ancestral et lançant le développement économique de leur région. En 1975, les Inuits du Nunavik signent la *Convention de la baie James et du Nord québécois*, premier grand traité moderne au Canada dans lequel ils acceptent l'extinction de leurs droits et s'engagent dans la prise en charge administrative et économique de leur territoire. En 1978, c'est au tour des Inuits du Groenland de signer un accord avec la Couronne danoise. Ils y négocient une forme d'autonomie politique et partagent avec le Danemark les responsabilités politiques et économiques. Ces grands événements témoignent d'un degré de cohésion et d'organisation des Inuits au niveau régional, national et même international. En 1977, les Inuits de l'Alaska, du Canada, du Groenland et de Russie se réunissent au sein de la Conférence inuite circumpolaire. La presse occidentale ne cesse d'évoquer la vigueur du *leadership* inuit.

Ce désir d'autonomie gouvernementale s'exprime au Nunavik depuis le début des années 1970. Au cours des quarante dernières années, plusieurs consultations ont été menées dans les villages, et des rondes de négociation ont été entreprises avec les gouvernements fédéral et provincial. La lecture de ces événements politiques a toujours été faite par des *Qallunaat* dans le cadre d'une histoire événementielle. Les pages qui suivent proposent donc

de contribuer à éclairer l'histoire politique de la région en épaississant la trame chronologique et l'expérience institutionnelle par le recours aux discours des Nunavimmiut afin de révéler les significations qu'ils donnent aux notions d'autonomie et de gouvernement. Ce sera l'occasion de repérer les manifestations d'une ontologie singulière dans le domaine du politique.

UN CHEMINEMENT TORTUEUX VERS L'AUTONOMIE GOUVERNEMENTALE

Les initiatives en vue d'obtenir un gouvernement autochtone au Nunavik ont été nombreuses et n'ont pas encore abouti. C'est au sein de la Fédération des coopératives du Nouveau-Québec (FCNQ) que l'idée d'un gouvernement autonome inuit apparaît pour la première fois. À la fin des années 1960, la FCNQ devient en effet un lieu où se discutent non seulement des questions économiques, mais également des questions politiques et sociales. Elle devient un véritable espace démocratique dans lequel les Inuits imaginent les nouvelles règles d'un vivre-ensemble. La *Loi sur les coopératives* est en effet très large et elle offre un cadre et des structures légales aux Inuits pour que ceux-ci imaginent leur devenir politique. Peter Murdoch, responsable de la fondation de la FCNQ en 1967, se souvient que cette notion est apparue dans les discussions des assemblées et des réunions de l'organisme. Il avait alors fallu préparer un cours pour expliquer aux Inuits ce qu'étaient des concepts comme la politique, le gouvernement et donner des détails sur l'histoire politique du Québec.

La volonté d'acquérir leur propre gouvernement est pour la première fois clairement et officiellement exprimée devant des fonctionnaires gouvernementaux en 1970, lors de la commission Neville-Robitaille. Jean-Jacques Simard était alors employé comme secrétaire de la commission. Engagé dans le mouvement des coopératives et travaillant toujours à la Direction générale du Nouveau-Québec (DGNQ), il savait déjà que cette idée de gouvernement autonome était dans les esprits des Inuits du Nouveau-Québec, contrairement aux deux fonctionnaires gouvernementaux qui découvraient d'un coup une conscience et des revendications politiques chez les Inuits. Jean-Jacques Simard se rappelle cet épisode dont il était le témoin :

> Un haut fonctionnaire fédéral et un haut fonctionnaire provincial ont fait un tour complet des villages inuits et ça, ça a beaucoup contribué à mousser l'idée de l'autonomie gouvernementale parce que, nous autres avec les coops, on travaillait sur cette idée. Mes amis travaillaient toujours avec les Inuits, ça circulait tous les jours, les messages passaient à la radio, et puis autrement

> dans le circuit des coops. Le projet de gouvernement autonome, on le vendait en même temps qu'on le lançait. Il fallait que les Inuits embarquent.
>
> Bien sûr, je savais ce qu'ils allaient dire ! Je savais même, dans bien des cas, qui parlerait. Moi, je m'étais fait nommer humble secrétaire parce que je voulais voir ça. C'était formidable de pouvoir observer ça. C'étaient des types bien les fonctionnaires, ils expliquaient bien leurs affaires. Et partout, tout le monde a dit : « Non, non, pas question de petit ou de gros gouvernement. Ici, c'est chez nous et on voudrait gouverner ça. » Bien sûr qu'il y avait des manigances en dessous de ça. Les manigances, c'étaient pour beaucoup les coops qui en arrière avaient manigancé tout le monde dans les villages. […] Même les deux plénipotentiaires sortaient des réunions et éclataient de rire en disant qu'ils [les Inuits] avaient complètement raison. Moi, je ne disais pas un mot. Mais j'étais au courant de tout. Autrement dit, des choses amusantes, pas le sentiment d'une mission épouvantable, mais ça c'était vraiment très enthousiasmant : que [l'idée d'] État sorte des coopératives, que les gouvernements sortent des coopératives, ça c'est formidable ! (Jean-Jacques Simard, Québec, 4 mars 2010)

Cette idée de gouvernement autonome poursuit son chemin dans l'esprit des Inuits du Nouveau-Québec, et notamment au sein de la FCNQ. En février 1971, celle-ci invite onze représentants des conseils communautaires du Nouveau-Québec à se réunir à Lévis, à l'occasion d'une assemblée annuelle de son bureau de direction, pour discuter de l'avenir de leur région et de la possibilité de créer un gouvernement. Au sortir de cette rencontre, ils décident d'aller discuter avec le gouvernement provincial de la possibilité de créer un gouvernement inuit. Lors de la rencontre avec Gilles Massé, le ministre des Richesses naturelles, le 18 février 1971, c'est Silas Cookie qui parle au nom de tous les Inuits du Québec : « We, the Eskimos, are anxious to progress with the setting up of a new form of government[1]. » Les Nunavimmiut veulent leur propre gouvernement, un gouvernement inuit, à l'image de celui du Québec ou de celui du Canada. Ils précisent qu'ils souhaitent que ce gouvernement régional suive les lois du Québec et du Canada, ce qui rassure les fonctionnaires provinciaux.

La FCNQ est stoppée dans son projet de gouvernement autonome dans les mois qui suivent, car quelques Inuits voient en fait d'un mauvais œil ce rapprochement avec le gouvernement québécois. Ils avancent alors l'argument qu'il est difficile de gérer à la fois des affaires économiques et politiques. En d'autres termes, la FCNQ devrait s'occuper des affaires économiques et laisser à une autre institution, ethnique, la discussion des

1. BANQ, Compte-rendu de la réunion des agents de la DGNQ (21 au 23 mars 1967), « Minutes of a meeting between community council members and Gilles Massé » (18 février 1971).

affaires politiques et la négociation d'un gouvernement autonome. On convient alors de créer l'Association des Inuits du Nouveau-Québec (Northern Quebec Inuit Association, NQIA) en avril 1971, lors d'une réunion à Inukjuak[2]. Cette dernière a pour mission de réfléchir à l'autonomie politique des Inuits, et d'assurer une meilleure représentation de ceux-ci à l'Assemblée nationale du Québec. Cette initiative est plutôt bien considérée par le gouvernement fédéral, qui cherche toujours à affirmer sa domination envers un Québec souverainiste. Il débloque alors du financement du ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada, ainsi que du secrétariat d'État pour financer la fondation de cette nouvelle association[3]. Celle-ci est alors reconnue par les deux gouvernements comme le porte-parole officiel des Inuits du Québec. À sa tête, Charlie Watt, un jeune fonctionnaire inuit travaillant pour le gouvernement fédéral, originaire de Kuujjuaq et maîtrisant l'anglais. Les fonds mis à la disposition de l'association sont au départ de 150 000 $ (pour passer à 75 000 $ quelques mois après)[4], et les représentants de la NQIA voyagent à grands frais dans les villages du Nouveau-Québec, imposant un nouveau style. Comme le décrit bien Jean-Jacques Simard : « La symbolique du pouvoir bureaucratique flotte dans l'air : avions nolisés, frais de représentation, serviettes de cuir. » (Simard 2003 : 151) Cette image est reprise également par les Inuits :

> Upon his arrival, Charlie Watt acted like a big shot, which he was at the time since he arrived with a big chartered plane. The Inuit were all stunned by this big shot man who had no problems with getting money for chartering planes. (Uitangak 1994 : 22-23)

Les membres de la NQIA qui reprennent le projet de former un gouvernement au Nouveau-Québec pensent cependant que les Inuits ne sont pas encore prêts à assumer cette responsabilité.

Le projet d'autonomie est mis de côté lorsque le gouvernement du Québec annonce en avril 1971 la construction d'un barrage hydroélectrique dans la région de la baie James sur les territoires de chasse des Cris et des Inuits. Les membres de la NQIA s'engagent alors dans des négociations avec le gouvernement provincial dans l'optique de protéger les droits

2. La NQIA est incorporée le 8 juin 1972.
3. Jean-Jacques Simard précise que, selon Charlie Watt, le gouvernement fédéral aurait incité les Inuits à créer cette association avec une enveloppe budgétaire déjà toute prête (Simard, Québec 3 mars 2010).
4. À la suite de discussions avec les jeunes Inuits qui voulaient créer la NQIA, Murdoch a accepté de laisser l'association gérer le projet de gouvernement autonome. Il a consenti à rédiger une lettre au ministère des Affaires indiennes afin d'affirmer son soutien au mouvement, en acceptant que l'argent du secrétariat d'État soit versé à l'association et non à la FCNQ (Peter Murdoch, Montréal, 25 juillet 2009).

des Inuits. Le traité prévoit l'extinction des droits territoriaux des Inuits, la division des terres en trois catégories et la réglementation des activités d'exploitation en échange d'une compensation de 90 millions de dollars. Au cours de ces négociations, les contours d'un « gouvernement régional du Nord du Québec » sont dessinés. Paul Bussières, qui avait été employé pour travailler à la conception de nouvelles administrations publiques dans le cadre de ces négociations, se souvient :

> Il y avait parmi ça, la création d'un gouvernement régional. C'était l'objectif des Inuits. Et il n'y avait pas vraiment d'idées très concrètes de ce que ça devait être, mais on s'est lancé. On s'est assis autour d'une table avec des gens du Québec principalement, il y avait aussi des observateurs fédéraux, et on a commencé à discuter sur ce que pouvait être un gouvernement pour les Inuits, un gouvernement démocratique, public, ouvert à tout le monde, mais quand même façonné pour que les Inuits s'y retrouvent. (Paul Bussières, Québec, 5 mai 2009)

Il est alors proposé de créer un gouvernement qui regroupe toutes les responsabilités (logement, éducation, santé, etc.) sous un même toit. Le gouvernement du Québec s'oppose fermement à cette proposition, sous prétexte que ce type de structure n'existe pas au Québec. Il en résulte l'établissement d'une administration régionale (*regional government*) qui se voit octroyer le statut légal de corporation. Cette administration, au statut juridique unique au Québec, fonctionne comme une supra-municipalité et est responsable de 14 « villages nordiques ». Ses champs de compétences sont partagés avec plusieurs autres organismes qui sont créés dans les années qui suivent la signature de la convention : l'Administration régionale Kativik, la Commission scolaire Kativik et le Conseil de santé et des services sociaux Kativik. Les négociations aboutissent à la signature de la *Convention de la baie James et du Nord québécois* (CBJNQ) le 15 novembre 1974[5]. Dans les années qui suivent la signature de cette convention, Charlie Watt se réjouit d'avoir créé un gouvernement régional : « We now have a Regional Government but the Inuit need to come up with a common objective in the direction we wish the government to take[6]. » Ce n'est cependant pas l'avis de tous les Nunavimmiut, qui n'y voient qu'un messager du Québec et expriment le désir d'avoir un gouvernement qui les représente mieux, un gouvernement proprement inuit[7].

---

5. Les signataires de cette convention sont Charlie Watt, George Koneak, Johnny Williams, Zebedee Nungak, Pootoolik Papigatuk, Tommy Cain, Robbie Tookalook, Peter Inukpuk, Mark Annanack, Sarolie Weetaluktuk et Charlie Argnak.
6. Charlie Watt, dans *Taqralik*, mars 1981 : 1.
7. Northern Quebec Task Force on Self-Government, 1984, *Report on Task Force Field Trip to Inuit Communities (February-March 1984)*, 15 mai 1984 : 13.

Illustration 24 : Signature de la *Convention de la baie James et du Nord québécois,* le 15 novembre 1974 (photo reproduite avec l'autorisation de la société Makivik).

Pour s'opposer à la *Convention de la baie James et du Nord québécois*, les Inuits des villages de Puvirnituq, Salluit et Ivujivik décident de créer, la même année, une association, l'Inuit tunngavingat nunamini (ITN)[8], qui sera vite qualifiée de « dissidente ». D'un côté, la NQIA est signataire d'une convention qui stipule que les Nunavimmiut renoncent à leurs droits sur les terres situées au-delà du 55e parallèle Nord et prévoit toute une armature administrative pour gérer la région. De l'autre, ITN rejette la convention et refuse catégoriquement la renonciation aux droits territoriaux. Les défenseurs d'ITN rejettent en quelque sorte la politique du ministère fédéral des Affaires indiennes, et plus particulièrement la *Loi sur les Indiens,* dans laquelle est prescrit le système des réserves indiennes. Ils comprennent les conséquences de la vie en réserve et refusent ce modèle. Et, pour les membres d'ITN, la distribution des terres en catégories rappelle le système de réserves (Elyassie Sallualuk, Puvirnituq, 8 juin 2010).

En novembre 1983, un groupe d'Inuits incluant des représentants de Makivik et d'ITN est invité à s'exprimer devant une commission parle-

8. Inuit tunngavingat nunamini signifie littéralement « les Inuits enracinés sur leur propre terre ».

mentaire visant à examiner les droits et les besoins des peuples autochtones. Durant cette rencontre, Elyassie Sallualuk, le représentant d'ITN, s'adresse au premier ministre René Lévesque et lui demande si la porte est toujours ouverte pour la négociation d'un gouvernement autonome. René Lévesque lui répond par l'affirmative en précisant toutefois les conditions de la reprise de telles négociations : que les deux groupes d'Inuits, ITN et Makivik (organisme ayant succédé à la NQIA), travaillent en collaboration en vue de ce projet. Ces deux organisations, ainsi que la FCNQ, la Commission scolaire Kativik et l'Administration régionale Kativik se rencontrent alors à Puvirnituq (19 au 21 janvier 1984) pour discuter des modalités d'une telle collaboration.

Il est décidé de fonder un groupe de travail – nommé Northern Quebec Task Force on Self-Government[9]. Le mot *self-government* apparaît pour la première fois de façon officielle dans les débats sur l'autonomie chez les Nunavimmiut. L'autonomie est alors définie comme le droit d'avoir des institutions régionales et locales qui permettent aux Inuits d'exercer suffisamment de contrôle sur les affaires concernant leurs intérêts, leurs communautés et leur région[10]. Le groupe de travail, nommé Ujjituijiit, se voit alors confier la mission de consulter les Nunavimmiut sur ce qu'ils désireraient en matière d'autonomie gouvernementale[11]. Cependant, lors de cette tournée dans les villages, la notion de gouvernement autonome est encore floue dans l'esprit des gens. Les Nunavimmiut disent ne pas trop savoir ce qu'est un gouvernement. Les membres du

9. Les membres composant ce groupe de travail sont : Harry Tulugak (FCNQ), Georges Filotas (FCNQ), Johnny Uitangak (ITN), Qalingo Tookalak (ITN), Minnie Grey (Makivik), Jobie Epoo (Makivik), Adamie Inukpuk (Commission scolaire Kativik), Mary Aitcheson (Commission scolaire Kativik), Willie Makiuk (Administration régionale Kativik), Peter Matt (Administration régionale Kativik).

10. Lettre de Minnie Grey aux maires et aux responsables des organismes inuits préparant la tournée du groupe de travail dans les différents villages (3 février 1984). Cette lettre est consultable en annexe du document Northern Quebec Task Force on Self-Government, 1984, *Report on Task Force Field Trip to Inuit Communities (February-March 1984)*, 15 mai 1984.

11. Selon Schneider (1985), ce terme renvoie à l'idée de quelqu'un qui veille sur un autre. Il est utilisé par exemple dans le contexte de la chasse au phoque à l'*allu* (trou de respiration du phoque). Lorsqu'un Inuk est penché et qu'il s'apprête à harponner, une personne veille sur lui pour ne pas qu'il tombe. Georges Filotas explique que ce terme était plutôt d'usage au Nunavut, où il est utilisé pour traduire les trois rois mages, les sages, les surveillants. Ce terme a été mobilisé pour évacuer en quelque sorte le concept de *task force* qui, selon George Filotas, ne permettait pas de penser réellement un projet d'autonomie politique. La mission de ces « veilleurs » était de s'assurer de la qualité du débat afin d'éviter toutes sortes de débordements qui viendraient perturber l'harmonie du groupe (George Filotas, communication personnelle, novembre 2010).

groupe de travail, qui sont là pour entendre justement ce qu'ils pensent de cette notion, constatent que les habitants du Nunavik souhaitent simplement avoir les mêmes moyens et les mêmes institutions que les Blancs. Le gouvernement est alors ce que l'on voit à la télé (la Chambre des communes ou l'Assemblée nationale du Québec). D'autres pensent que la notion renvoie au contrôle sur la terre[12]. Des divergences de point de vue apparaissent et les anciennes tensions remontent. Si, pour certains, il paraît clair que les organismes inuits déjà en place doivent mener les négociations pour l'obtention d'un gouvernement, pour d'autres, c'est le peuple qui doit définir les bases de cette nouvelle entreprise politique. Pour sortir de cette impasse, un référendum est organisé (1er octobre 1987). Les Inuits se prononcent pour la nomination de représentants du peuple agissant comme négociateurs. Six personnes sont alors élues pour créer une ébauche de constitution pour un gouvernement du Nunavik – le Comité constitutionnel du Nunavik (CCN) est créé. Pendant deux ans, le CCN consulte la population et dresse des dispositions en vue d'une ébauche de constitution. Celle-ci est approuvée lors d'un deuxième référendum en 1991. L'accord de Charlottetown et les efforts de réforme de la Constitution canadienne ralentissent cependant le travail pendant plusieurs années.

Les négociations sont reprises en 1997, à la suite de la rencontre entre le premier ministre québécois, Lucien Bouchard, et Zebedee Nungak, le président de Makivik. On décide de faire appel à une commission pour développer des propositions en vue d'instaurer une assemblée et un gouvernement au Nunavik. En 1999, un accord politique est signé. Celui-ci met en place la Commission du Nunavik, composée de représentants provenant du Nunavik, du Québec et du gouvernement fédéral, qui organise des audiences publiques dans tous les villages du Nunavik. L'idée de *self-government* semble alors bien ancrée :

> Inuit have held a very concise reason for wanting to attain self-government. That of wanting to control their own lives. This has been their reason for wanting a government of their own. "Let us run our own lives. Let us be enabled to make our own laws for our own people. Let us not have laws made for us by others." This has been the main principle which has driven peoples' desire for this idea[13].

La commission dépose un ensemble de recommandations en 2001. Ce rapport est diffusé dans chaque communauté du Nunavik. La même

12. Malee Saunders, 1985, « Ujjituijiit to renew efforts for inuit self-government », *Taqralik*, juillet-août 1985 : 17.
13. Jobie Epoo, audiences de la Commission du Nunavik (pour Inukjuak, il manque la date exacte, mais je sais que ces audiences se sont tenues au cours de l'année 2000).

année, Makivik lance une tournée dans toutes les communautés afin d'informer la population sur le contenu de ce rapport et organise une conférence sur le sujet avec plus de 70 délégués provenant de chaque communauté. Ces derniers décident alors de mandater Makivik pour mener à bien les négociations du Nunavik. Celles-ci débouchent sur la signature d'une entente de principe en 2007 et l'organisation d'un référendum visant à ratifier, auprès de la population inuite, l'entente finale pour la mise en place d'un gouvernement régional au Nunavik. Ce qui devait être une ratification de routine a surpris tout le monde, puisque les Inuits ont répondu massivement non à cette entente finale le 27 avril 2011.

LES PARAMÈTRES DU JEU POLITIQUE INUIT

Au cours de ces quarante années de discussions, de réflexions et de négociations, le projet de gouvernement autonome au Nunavik avorte plusieurs fois. Si la conjoncture politique est en cause (changement de courants politiques dans les gouvernements du Québec et du Canada notamment), on peut lire, à travers les débats qui agitent ces décennies, un certain tiraillement de la part des Nunavimmiut entre un désir d'autonomie et la volonté de rester sous la tutelle des gouvernements. Les pages qui suivent proposent d'analyser les perspectives inuites au sujet de l'autonomie politique, dans le but de mieux comprendre ces tiraillements. De façon récurrente, tout au long de la période, les Nunavimmiut ne cessent de rappeler, avec leurs mots, l'importance d'un pouvoir centré sur le groupe. La nature hétérocentrique, telle qu'elle se manifeste dans les relations interpersonnelles, s'étend ainsi au lien avec les institutions politiques.

Participer à toutes les étapes de la vie politique

L'importance centrale accordée à l'harmonie sociale n'est pas restreinte aux relations interpersonnelles. Les conflits des dernières décennies au Nunavik et les différentes critiques adressées par les Nunavimmiut aux gouvernements montrent qu'elle s'étend en effet aux entités politiques. Tout au long de la période, les habitants de la région ne cessent de rappeler l'importance de favoriser la bonne entente et l'harmonie sociale, que ce soit au niveau communautaire, régional ou national. Cette bonne entente doit passer notamment par une bonne communication entre les différents acteurs. Neville et Robitaille font le tour des villages du Nunavik, en 1970, pour recueillir les opinions des Inuits sur le transfert des responsabilités du Nord québécois au gouvernement provincial. Les Inuits en profitent alors pour se plaindre du manque de consultation du gouvernement. En 2000,

les mêmes reproches sont exprimés, cette fois non pas envers le gouvernement du Québec ou le gouvernement fédéral, mais envers les organisations régionales. Les Nunavimmiut reprochent à leurs représentants, siégeant dans les organisations telles que Makivik ou l'Administration régionale Kativik, de ne pas s'intéresser assez à eux :

> These who serve in major organizations in Makivik, the mayors, and all these others who travel to the various communities are all somehow chained to the self-government exercise. Whereas we, ordinary people have no connection whatsoever to the government. We are never connected to Makivik, or at least I have not been the subject of their attention. I have never been asked what I want or need[14].

Les Nunavimmiut sont insatisfaits du fonctionnement de ces organismes régionaux. Ils se sentent brimés par leur manque de consultation :

> The people said they feel less and less a part of what these regional entities are doing on a day-to-day basis, supposedly on their behalf. Many people indicated that the more that the regional entities persist in functioning in an autonomous manner, the more alienated many people are beginning to feel[15].

De façon générale, ils regrettent de ne pas être assez engagés dans les prises de décision des organismes qui les représentent, et ils reprochent à l'Administration régionale Kativik de n'être qu'un intermédiaire avec le gouvernement provincial, un messager plutôt qu'un initiateur[16]. Mais la critique ne s'arrête pas là. Les Nunavimmiut veulent participer à toutes les étapes de la vie démocratique.

Dans le cadre des négociations en vue de l'autonomie politique, certaines personnes reprochent aux délégués qui viennent parler du projet de gouvernement autonome dans leur communauté de ne pas avoir été choisis par le peuple. C'est par exemple ce que déplore Robbie Tookalook, le maire de Kuujjuarapik, lors de l'audience qui a lieu dans son village en 2001. Les délégués lui répondent qu'ils sont là seulement pour parler du projet et qu'ils ne sont pas mandatés pour négocier ; un vote aura justement lieu pour désigner les négociateurs. D'autres désapprouvent le fait que les termes du débat sont déjà posés. À Ivujivik, les membres de la Commission du Nunavik se voient reprocher le fait que tout est déjà décidé d'avance. En 2011, avant le référendum sur l'entente finale, ces mêmes critiques ressortent vivement :

---

14. Elisapi Williams, audiences de la Commission du Nunavik (Inukjuak, 2000).
15. « General conclusions based on information from the Task Force's consultation trip », *Taqralik*, mai 1984 : 21.
16. Northern Quebec Task Force on Self-Government, 1984, *Report on Task Force field trip to Inuit communities (February-March 1984)*, 15 mai 1984 : 13.

> At the village level, the negotiations are not the subject of much discussion at all. In over two years, I do not recall a single town hall type meeting, where public participation and input was sought, then transmitted, to the negotiators. I haven't detected any process of information from the negotiation table being distributed to citizens regularly to keep them abreast of developments, such as the Framework Agreement, or the amalgamation of organizations[17].

Selon Johnny Kasudluak, les négociateurs auraient dû employer un chargé de communication et utiliser avec plus d'efficience les médias sociaux : la page Facebook « Nunavik's Future Your Choice » qu'ils ont créée a été sous-utilisée et le site Internet (<www.nunavikgovernment.ca>) a été trop peu alimenté[18]. Une personne déclare même qu'elle aurait aimé être consultée pour fixer les règlements du référendum.

Parce qu'elle n'est pas directement consultée par les organismes inuits, une Inuk dit qu'elle se sent isolée :

> Whenever Makivik comes around, or when they have their annual meetings, I have never been the subject of them turning their heads toward me. Yet I am the subject of their meetings, because I am a member of theirs. I have reached middle adulthood in this condition (of isolation). I wonder if this condition will continue to exist while my daughter grows up[19].

Plusieurs Nunavimmiut disent même se sentir traités comme des « chiens » par les gouvernements, car leur avis n'est pas sollicité :

> When we are running a dog team, the dog is not the boss. The same goes here ; we don't want to be like the dogs and see decisions taken on which we have to follow. This document was signed without our consent. This bothers us. (Inukjuak, 23 février 1970)
>
> The two governments went ahead without consulting with the Eskimos and Indians – that I consider prejudice, making proposals without consulting. It is like we were treated like dogs. (Silassie Cookie, Kuujjuarapik, 20 février 1970)
>
> Without any regard or notice, as if we were mere animals or dogs, acts were established in our past[20] !

Quelques Inuits vont même plus loin en utilisant l'analogie du chien le plus faible[21]. Les orphelins, occupant le statut social le plus bas chez les

17. Zebedee Nungak, « A short history of the pursuit of self-determination in Nunavik », et « Nunavik government : Disjointed process », consulté en ligne le 26 août 2012 sur le site Qanuuk : <www.qanuuk.com>.
18. « Statement by Johnny Kasudluak », article consulté en ligne le 26 novembre 2011 sur le site Qanuuk : <www.qanuuk.com>.
19. Elisapi Williams, audiences de la Commission du Nunavik (Inukjuak, 2000).
20. Johnny Peters, audiences de la Commission du Nunavik (Kuujjuaq, 21 février 2000).
21. Tingmiak Pauyungie, audiences de la Commission du Nunavik (Salluit, 24 février 2000).

Inuits, sont placés au même rang que les chiens (on les fait dormir avec eux). Comme l'expriment les interlocuteurs cités ci-dessus, cet animal n'a aucun esprit d'indépendance, et il ne fait que suivre les directives de son maître. Ainsi, le fait de ne pas être consultés renvoie les Inuits à une image d'eux-mêmes très négative, à une position de statut inférieur et de personne dépendante. Ces critiques reflètent finalement la prééminence de la dimension collective dans les rapports politiques. Un pouvoir hétérocentrique se doit de tenir compte de l'avis de tous, sous peine que les membres du groupe se sentent rejetés ou traités comme des partenaires de second ordre.

Définir l'autonomie politique

Durant ces quarante dernières années, l'autonomie politique n'a pas cessé d'être discutée. Depuis le milieu du XX[e] siècle, l'idée que les Inuits « prennent en main leurs propres affaires » règne dans les ministères ayant la responsabilité des affaires nordiques. On parle de « plus d'indépendance », de « plus d'autonomie ». En 1967, on peut lire dans un document produit par le gouvernement fédéral : « The development of local government must be stimulated by every possible means[22]. » Il s'agit alors d'une autonomie locale et limitée à des domaines particuliers, principalement liés à la gestion municipale et régionale. Les discussions, qui sont menées pendant les réunions de la Fédération des coopératives du Nouveau-Québec, apportent un nouveau regard sur la question de l'autonomie politique. Pour Peter Murdoch, qui en est le fondateur, l'autonomie est plutôt comprise du point de vue de l'indépendance politique : « La société inuite doit devenir autonome et son interaction avec les autres sociétés doit se faire d'égal à égal. Cela ne sera possible que si la société inuite possède ses propres institutions et maîtrise les pouvoirs essentiels à une société viable. » (Tulugak et Murdoch 2007 : 190-191, 193)

De leur côté, les Nunavimmiut cherchent à définir ce qu'ils entendent par autonomie et à tracer le cadre de leur devenir politique[23]. Être autonome signifie, pour eux, voter leurs propres lois :

22. Northern Administration Branch, 1967, *The Work of the Northern Administration Branch, Department of Indian Affairs and Northern Development with the Canadian Eskimos.* Ottawa, Northern Administration Branch : 15.

23. Ils ont été aidés en cela par plusieurs intellectuels ou administrateurs travaillant avec eux : Peter Murdoch (ancien gérant de la Compagnie de la Baie d'Hudson et fondateur de la Fédération des coopératives du Nouveau-Québec), George Filotas (agent de la Direction générale du Nouveau-Québec, puis employé à la Fédération des coopératives du Nouveau-Québec), Jean-Jacques Simard (employé à la Direction générale du Nouveau-Québec, puis professeur de sociologie à l'Université Laval) ou encore Yves Michaud (employé de l'association Inuit Tungavingat Nunavimmi).

> If it will not yet have the capacity to make and pass laws, it will not yet deserve the designation of being called a government. Only if it will be able to make laws for the Inuit without being subservient to the South should it even be called a government. If it is going to be just the same thing, not able to pass any laws, it does not deserve to be called a government[24].

Les Nunavimmiut ont également bien conscience que l'argent qu'ils reçoivent du fédéral et du provincial les place dans une position de subordination et de suiveurs, comme l'exprime Charlie Nowkawalk, un Inukjuamiuq :

> It is sweet to the ear to hear about all the money that is being transferred to us. But in being the recipient of this money, we are also continually told "This is the law, you have to follow." We have been oppressed by this right from the beginning[25].

L'autonomie passerait donc par un système de financement autonome, ce que souligne Lucassie Kanarjuak à Ivujivik[26]. L'éducation et l'acquisition d'un savoir pertinent sont alors une étape cruciale. Cette idée est formulée lors de la rencontre entre les présidents des conseils communautaires et Gilles Massé, le ministre des Richesses naturelles du Québec, le 18 février 1971. Silassie Cookie parle au nom des Nunavimmiut :

> We, the Eskimos, are anxious to progress with the setting up of a new form of government. […] The Eskimos do not understand how to form a government so they know they will have to be taught. We will need a teacher and want Keith Crowe to be the one to help us learn how to set up the new government. This is the third point we want to bring up. There are two Eskimos that should be trained in this. […] One of these would be Eliasie Sadlualu from Povungnituk. And that Kigaluk Papekatuk who now works for the government in Sugluk would be the other to train. […] They would have to be trained in how government operates and especially in how it is set up. […] We want to work on this in 1971 and want it to be a fact in January of 1972. This is what we think[27].

Au cours des audiences de la Commission du Nunavik, la même idée est répétée dans plusieurs villages :

---

24. Samisa Sala ainsi que James Novalinga (audiences de la Commission du Nunavik, Puvirnituq, 15 mars 2000).
25. Charlie Nowkawalk, audiences de la Commission du Nunavik (Inukjuak, 2000). L'idée est également lancée par Larry Putugu, audiences de la Commission du Nunavik (Puvirnituq, 15 mars 2000).
26. Lucassie Kanarjuak, audiences de la Commission du Nunavik (Ivujivik, 13 mars 2000).
27. BANQ, Compte-rendu de la réunion des agents de la DGNQ (21 au 23 mars 1967), « Minutes of a meeting between community council members and Gilles Massé (18 février 1971) ».

> I think this is an educational issue. Inuit first have to be educated. Whenever matters about government are brought up, we seem to be dealing with something mysterious. A government, while looking like one creature, contains a great deal of elements[28].

Cette autonomie ne doit cependant pas se faire d'un coup. Elle doit être accompagnée. Tant que les Nunavimmiut n'ont pas les moyens financiers ou techniques, ils attendent que le fédéral et le provincial continuent de les aider :

> We don't want to just be dropped before we attain the ability for our government to stand on its own feet. We have to be given the tools necessary to eventually make us self-sufficient. We have to reach that goal of self-sufficiency[29].

Pour plusieurs, une « vraie » autonomie exige la condition de ne pas être placé sous la tutelle d'un autre gouvernement[30]. Cette conception de l'autonomie, peu exprimée en ces termes au cours des années 1970, s'impose en fait à la fin du XX^e^ siècle, et notamment avec le rejet du référendum du 27 avril 2011. Car, comme le précise Johnny Mangiok, être sous la tutelle de deux autres gouvernements oblige les Inuits à « suivre » les diktats de ces gouvernements[31]. Les Nunavimmiut ne visent cependant pas la souveraineté. Harry Tulugak, négociateur pour un gouvernement régional au Nunavik, précise qu'il n'est pas question d'indépendance :

> It's not independence. We are just saying: "The Inuit are stewards of this land, that they now call Quebec, that lives in the province of Quebec, in a country called Canada. Fine. But we are steward of this land. […] It's stewardship. We were put in this area, in this corner of the globe by a merciful God, because God, he made me Eskimo because I can eat fish and caribou and all the good things that he provides for us." It's not about "who owns what." No, it's never about that. It's just that you don't sell this land, that was a message. (Harry Tulugak, Puvirnituq, 10 août 2012)

L'autonomie des Inuits ne passe donc pas par l'indépendance et par la séparation avec les institutions du Québec et du Canada. Elle doit se faire en conservant ce partenariat et en préservant la relation avec les gouvernements provincial et fédéral.

---

28. Charlie Nowkawalk, audiences de la Commission du Nunavik (Inukjuak, 2000).
29. Jobie Epoo, audiences de la Commission du Nunavik (Inukjuak, 2000).
30. « If one gets told that one will be given a government that is already underneath another government, this is distinctly short of an Inuk's expectations. », Peter Ainalik, Mattiussie Luuku, audiences de la Commission du Nunavik (Ivujivik, 13 mars 2000).
31. Johnny Mangiok, audiences de la Commission du Nunavik (Ivujivik, 13 mars 2000).

Un gouvernement pourvoyeur

Malgré les efforts fournis tout au long de la période pour définir ce qu'est un gouvernement, le concept a du mal à faire son chemin. C'est principalement l'idée d'un gouvernement pourvoyeur qui s'impose. Peter Murdoch, Jean-Jacques Simard et Georges Filotas ont tous été mobilisés, à un moment donné, pour l'expliquer aux Nunavimmiut. En 2000, lors des audiences de la Commission du Nunavik, la notion de gouvernement ne semble toujours pas bien comprise. Plusieurs personnes avouent leur ignorance par rapport à l'utilité et au fonctionnement d'un gouvernement. Certaines expriment même leur scepticisme :

> I have always expected some explanation about why a government is needed. Some rationalization of the reasons for why it is considered necessary. I would have thought that the self-government working groups, such as the one here, would present the basics of why a government is desirable […][32].

D'autres se demandent même de qui vient l'idée de créer un gouvernement au Nunavik : « Who wanted this forming of a government in the first place ? Was it the Inuit ? Was it really the Inuit ? Or was it the urging of governments ?[33]. » L'idée d'autodétermination ne semble pas faire consensus et l'une des craintes associées à la création d'un gouvernement inuit (sous tutelle fédérale et provinciale) est d'avoir à payer de nouvelles taxes (Dorais 2001c : 67-68).

Quoiqu'il en soit, au cours des cinquante dernières années, les Nunavimmiut n'ont pas cessé de chercher à définir ce qu'est un « vrai » gouvernement inuit. Dans leur discours, il apparaît qu'un gouvernement inuit se doit d'aider les personnes à sa charge : « Why can't the governement give us what we need ?[34] », peut-on lire en 1976 dans le magazine *Taqralik*. Les Nunavimmiut regrettent de ne pas recevoir assez de subventions, de maisons, etc. Le gouvernement est alors compris comme un fournisseur de services, un pourvoyeur[35]. Ces mêmes idées continuent d'être formulées en 2000 pendant les audiences de la Commission du Nunavik, alors que les Nunavimmiut réfléchissent à définir le type de gouvernement qu'ils aimeraient avoir :

32. Andrew Iqaluk, audiences de la Commission du Nunavik (Inukjuak, 2000).
33. Saviarjuk Usuarjuk, audiences de la Commission du Nunavik (Ivujivik, 13 mars 2000).
34. Lettre de Thomassie Kudloryuk, Kuujjuarapik, dans *Taqralik*, juillet 1976 : 4.
35. C'est ce que remarque également Louis-Jacques Dorais au sujet des Inuits de Quaqtaq (Dorais 2001c : 68).

> This had to be one of the tasks of the new government, to help those Inuit who now have nothing, to extend some help to our elders as the first order of business[36].

Le type d'aide réclamé concerne différents types de biens :

> When we get our own government, all of the different concerns and worries people have can be summed up in one thought : the need to conquer poverty. We are very poor here. Our lack of money always makes our life hard. We cannot buy snowmobiles, we do not have enough food. We cannot pay our rent. These are the things which we have to satisfy[37].

Moyens de transport, nourriture, maisons représentent des biens essentiels et plusieurs fois dans les audiences, j'ai lu que certaines personnes regrettent même d'avoir à payer leur essence, leurs factures d'électricité ou de téléphone, leur loyer, etc. Les causes de la pauvreté sont ainsi comprises comme l'absence de partage de la part des gouvernements. C'est un nouveau groupe identitaire qui se définit alors. Ses limites sont d'ailleurs soigneusement tracées :

> They were talking about a real self-government, but this is not it. Nothing in the agreement is written specifically "Self-Government for the Inuit of Nunavik", but this NRG [Nunavik Regional Government] will be a public organization, opening the door to the fullest, saying welcome to our land and our public government, start sharing our programs and services with the non-beneficiaries[38].

Lors de la tournée des Ujjituijiit dans les villages, au début des années 1980, deux conceptions du gouvernement s'affrontent : celle de *pigujjijiit* (ceux qui servent) et celle de *tukitaartisijiit* (ceux qui décident). Pour la plupart des Nunavimmiut, le gouvernement est pensé comme le *carrier out*, l'organe qui met en œuvre, qui exécute les directions données par les enseignements de la Bible ou les coutumes, les croyances ou les désirs personnels ou collectifs. Il est en ce sens associé à la figure du père (*ataata*), du pourvoyeur (Filotas 1984 : 6-7). Cette conception s'oppose à une autre que Jean-Jacques Simard et Georges Filotas tentent d'expliquer aux Inuits, celle d'un gouvernement comme un lieu de décision. Ils reprennent alors l'analogie du gouvernail[39]. À cette époque, Georges Filotas est embauché par la Fédération des coopératives du Nouveau-Québec pour travailler sur cette question de gouvernement autonome[40]. De son côté, Jean-Jacques

36. Jimmy Nauja, audiences de la Commission du Nunavik (Ivujivik, 13 mars 2000).
37. Paulusie Papigatuk, audiences de la Commission du Nunavik (Salluit, 24 février 2000).
38. Page Facebook « Nunavik and the Nunavik Regional Government », 26 avril 2011.
39. Cette image correspond à l'origine étymologique de gouvernement, *kubernos* en grec.
40. Georges Filotas et Harry Tulugak étaient les deux personnes que la FCNQ avait déléguées pour faire partie du groupe de travail Ujjituijiit.

Simard, devenu professeur de sociologie à l'Université Laval, est en année sabbatique. Il décide alors de consacrer son temps à faire des recherches et à produire des rapports pour la FCNQ. Ce qui anime Georges Filotas et Jean-Jacques Simard, c'est de faire comprendre aux Inuits les fondements philosophiques de l'idée de gouvernement. L'un des aspects sur lesquels les deux hommes insistent, c'est qu'un gouvernement autonome doit être un projet populaire : c'est le peuple qui donne les directions et non les organismes déjà en place qui doivent négocier. Cette idée prend de l'ampleur à l'époque, mais les délégués ne sont pas tous d'accord, ce qui oblige le groupe de travail à demander la tenue d'un référendum. Cette idée est relayée localement dans les villages.

Lors de la rencontre avec les gens de Quaqtaq, Paulossie Sivuaq, le représentant d'ITN au sein du groupe de travail, explique que ce gouvernement autonome ne doit pas être l'initiative d'organismes inuits, tels que ITN ou Makivik, mais qu'il doit provenir de l'unité de tous les Inuits et de leur désir de former un gouvernement[41]. Au regard des difficultés rencontrées par les deux hommes pour transmettre cette dimension philosophique du gouvernement aux Inuits, Jean-Jacques Simard comprend désormais que cette notion de gouvernement autonome et d'indépendance est un concept inventé par la civilisation occidentale :

> La seule idéologie qui était la mienne, en tous les cas de façon inconsciente, pas tellement réfléchie, c'était celle de l'autonomie, de ne pas être dépendant. En arrivant chez les Indiens, j'ai aperçu que j'étais un Blanc, mais je ne le savais pas avant. Cette idée de vouloir être maître des choses, de ne pas être dépendant, d'être maître de son destin. Et j'ai compris que c'était une idée moderne, de Blanc. (Jean-Jacques Simard, Québec, 4 mars 2010)

Notons pour finir qu'un gouvernement autonome est également perçu comme une renaissance par Elyassie Sallualuk, pasteur à l'église Full Gospel de Puvirnituq[42]. Il reprend cette notion qui renvoie au baptême dans l'Esprit saint que les pratiquants de cette nouvelle confession reçoivent[43].

41. Ken Jararuse, 1984, « Inuit leaders tour communities with message of unity », *Taqralik*, février 1984 : 25.
42. Eliassie Sallualuk, audiences de la Commission du Nunavik (Puvirnituq, 15 mars 2000).
43. Cette symbolique a également été mise en évidence dans les rituels collectifs de conversion au christianisme au début du XX^e^ siècle (voir notamment le rituel du *siqqitiq* décrit par Laugrand 2002a : 472).

UNE ONTOLOGIE EXPRIMÉE AU CŒUR DES CONFLITS POLITIQUES

Certains motifs sont récurrents dans le discours des Nunavimmiut tout au long de la période, et ils mettent sur la voie d'une lecture ontologique des événements politiques. Les Nunavimmiut ne cessent en effet de rappeler l'importance de favoriser la bonne entente et l'harmonie sociale avec les gouvernements, les organisations régionales, mais également parmi la population inuite. C'est par exemple ce qu'exprime Paulossie Napartuk en 1980 lors d'un rassemblement des coopératives : « We cannot afford to be divided, we cannot afford to have efforts that are distracting to each other[44]. » Les pages suivantes analysent deux crises politiques qui ont vu le jour au cours des quarante dernières années : dans un premier temps, le conflit entre la Northern Quebec Inuit Association et l'association Inuit tunngavingat nunaminni et, dans un second temps, le rejet de l'entente finale sur le gouvernement régional au Nunavik lors du référendum du 27 avril 2011. Ces moments de discorde illustrent chacun la tension qui existe entre dépendance et autonomie.

Le conflit entre ITN et la NQIA : suivre ou ne pas suivre

L'association Inuit tunngavingat nunaminni (ITN) est créée en 1974 pour s'opposer à la signature de la *Convention de la baie James et du Nord québécois*, négociée par la Northern Quebec Inuit Association (NQIA). La convention prévoit l'extinction des droits des Nunavimmiut sur leur territoire et leur cession en échange d'une forte compensation financière, un scénario auquel s'opposent fermement les habitants des villages de Puvirnituq, d'Ivujivik et une partie des habitants de Salluit. Durant plusieurs années, les tensions sont vives entre les deux groupes. Les représentants d'ITN ont interdiction de s'exprimer publiquement dans certains villages, que ce soit dans les réunions ou à la radio locale[45]. Les souvenirs liés à cette époque sont très douloureux pour les Nunavimmiut. En 1984, alors qu'ITN et Makivik décident de collaborer en vue de l'établissement d'un gouvernement régional au nord du Québec, les ressentiments remontent. Lors d'une réunion publique à Puvirnituq dans laquelle ils annoncent la réconciliation entre les deux parties, Annie Palliser Tulugak, une jeune femme d'Inukjuak, se lève et exprime ses craintes :

---

44. Paulussie Napartuk, « Report on the Pan-Arctic Co-operative Conference, George River, April 21-25, 1980 », *Co-op North Magazine*, 1980 : 12.
45. Des enregistrements étaient envoyés d'un village à l'autre pour être diffusés sur les ondes locales. Dans plusieurs villages, pour faire barrage à ITN, les cassettes ont été détruites. .

> This time, if there is disagreement and opposition between organizations, don't divide the people. Learn from the mistakes, to correct them and help each other, rather than breaking up relationships, friendships and organizations. (Jararuse 1984 : 22)

Son discours remplit d'émotion les délégués présents, qui répéteront ses paroles dans les autres villages. Lors de la réunion à Kuujjuarapik, le maire déclare aux délégués que, quoi qu'il soit envisagé, tout le monde doit être d'accord. Dans les autres villages, les réactions sont les mêmes. Les délégués et représentants des organisations (Makivik, ITN, Commission scolaire Kativik, Administration régionale Kativik et FCNQ) promettent d'oublier leurs différends et de travailler ensemble. Certains appellent même aujourd'hui encore à une guérison communautaire[46]. Pourquoi cette période a-t-elle été si durement vécue ?

Lorsque les Inuits dissidents parlent de la signature de la *Convention de la baie James et du Nord québécois* aujourd'hui, ils expliquent que les signataires n'ont sans doute pas eu d'autre choix que de signer. C'est par exemple ce qui se lit derrière les propos d'Aliva Tulugak. D'après ses souvenirs, les arguments déployés par les signataires se résumaient au fait qu'il ne pouvait pas en être autrement : « The only reason we heard is "we had no choice". That was the only simple answer that they gave. » (Aliva Tulugak, Puvirnituq, 8 avril 2010) Son frère, Harry Tulugak, ne comprend toujours pas lui non plus pourquoi des Inuits ont signé l'extinction de leurs droits territoriaux :

> There was no reason, there was no… I can't understand. Even my brother [Zebedee Nungak] was part of the signatories. We had a very rocky, even physical fights at the time. It was very sad at the beginning and for many years after that. I don't understand why they didn't say no, you can't accept that because they don't even say that. (Harry Tulugak, Puvirnituq, 10 août 2012)

Dans la bouche des dissidents, les signataires n'ont donc pas su dire « non ». C'est en tout cas ce que soutient explicitement Elyassie Sallualuk :

> Maybe they thought they couldn't say no to the government. They thought the government is so powerful. It is because it is so powerful that we have to agree everything with what the government says. […] Maybe we would never say no. All we could have to say : yes, yes, yes to the government. We follow you whatever you say. That is what the government probably have intended to do with the people in Nunavik. I believe that is what the intention… what they intended to do. […] This agreement is going to exist all the time and the government is going to have a power, power, power. Always, always. And

46. Page Facebook « Nunavik and the Nunavik Regional Government », consultée le 26 avril 2011.

> their power will be increasing, increasing, increasing until we finish. Sure, that is what it is. (Elyassie Sallualuk, Puvirnituq, 8 juin 2010)

Les signataires n'ont pas dit non. En d'autres termes, ils ont dit « oui » (*angaajuq*). C'est ce que suggèrent Joaniapik Uqaittuk et Matiussie Tulugak, deux habitants de Puvirnituq en 1979, dans un poème qu'ils ont écrit au sujet de cette période de dissidence politique :

> Cours donc à Ottawa
> Voir si le gouvernement fédéral
> ne nous donnerait pas un pays.
> Notre vieux pays nous ne l'avons plus
> Pour 90 millions, il a été vendu.
> Séduits par tout cet argent
> Nos représentants ont dit oui.
> Et tandis que je m'ennuie de mon pays
> Ils achètent des avions et des bateaux.
> (Inuit tunngavingat nunaminni, 1983 : 94)

Les signataires de la CBJNQ ont dit oui tout comme un Inuk dit « oui » à son aîné, à son parent, à celui qu'il décide de suivre. Taamusi Qumaq file d'ailleurs lui-même la métaphore parentale :

> Les partisans de la Convention voyaient la loi comme une « figure parentale » et restaient insensibles à l'opinion des autres. Ils rabaissaient leurs opposants et leur clouaient le bec. Les lois étaient leur dieu. Ils ne pensaient pas à l'avenir. L'argent était leur seule préoccupation. (Qumaq 2010 : 129-130)

Les partisans de la négociation sont donc considérés comme des suiveurs. Dans son essai sur l'histoire politique du Nunavik, Johnny Uitangak insiste sur ce point :

> But on the whole and collectively, of course, the Inuit have always followed the law of the others' society and because the Agreement is law, one has to follow, like it or not. (Uitangak 1994 : 27)

Les membres d'ITN se présentent comme ceux qui ont osé dire « non » à la convention et aux gouvernements en refusant de les suivre. Harry Tulugak présente ainsi les fondateurs du mouvement : « They all said no. […] No, no, no, 2.1 and 2.6 that's not good[47] ! » (Harry Tulugak, Puvirnituq, 10 août 2012) Taamusi Qumaq, dans sa biographie, écrit :

> Les opposants désapprouvaient les dispositions 2.1 [cession des droits] et 2.6 [extinction des droits] de la Convention, ainsi que [la notion] des terres de

47. 2.1 et 2.6 renvoient aux articles de la *Convention de la baie James et du Nord québécois,* qui stipulent la cession et l'extinction des droits des Inuits sur leur territoire ancestral.

> catégories I, II et III. L'argent n'allait pas provenir d'entreprises économiques, non plus qu'il allait tomber du ciel ; l'indemnité allait correspondre à un paiement pour l'achat de nos terres. C'est pourquoi certains d'entre nous diront non à la Convention. (Qumaq 2010 : 119)

En revanche, du côté des signataires, les événements sont interprétés différemment. Pour Peter Inukpuk, signer la convention était un moyen d'aider son peuple :

> I was involved in this agreement only to help my fellow Inuit and never intended to make any personal gains from it. Although I feel that Inuit are gaining some control over development, if there were to be another such agreement, I don't think I'd be involved with it. However, I wouldn't mind giving assistance[48].

Il explique que la *Convention de la baie James et du Nord québécois* n'était qu'un point de départ vers l'autonomie gouvernementale et qu'elle engageait les Nunavimmiut à plus d'autonomie dans la gestion de leurs affaires locales et régionales. Pour certains, les partisans d'ITN ne sont que des suiveurs :

> Seems like the people of Puvungnituk are just following and agreeing with ITN without saying what is on their mind. Some people agree with the James Bay Agreement but they are afraid to admit it[49].

L'opposition entre les deux associations a mis en évidence des dissensions au sein des Nunavimmiut. La NQIA avait en fait réussi à imposer l'idée que l'association ITN s'opposait aux Inuits, se désolidarisait du groupe, intentait un procès à tous les Inuits :

> Unfortunately, we were grossly misunderstood. We were taken to be opposing our fellow Inuit. This was not our motive at all. Instead, what motivated us was love for our fellow Inuit. This was why we here in Puvirnituq became ITN[50].

À l'époque, ITN est associée à une entité néfaste. L'opposition entre la NQIA et ITN semble en effet se cristalliser en une opposition entre le bien et le mal. C'est là l'une des raisons, selon Elyassie Sallualuk, pour laquelle la NQIA a remporté les faveurs de la majorité des Inuits du Nouveau-Québec : « […] those people were really for the James Bay Agreement, they really like the NQIA, they believed that NQIA was doing all the good things ». Selon lui, ITN a fait l'objet d'une véritable stigmatisation :

---

48. Peter Inukpuk dans *Taqralik*, novembre 1985-juin 1986 : 18.
49. « Inuit tungavinga nunamini », *Taqralik*, mai-juin 1977 : 37.
50. Mary Sivuarapik Sr, audiences de la Commission du Nunavik (Puvirnituq, 15 mars 2000).

> They thought we were really enemies to them. People really thought that we were just trying to break up everything, which were going to be good for them. And that is why they were supporting very much the NQIA. I remember we went to the communities just before they signed the work for the agreement. One community was singing to God that they have to be saved by God, it is because for… they thought we were going to mislead them, even their religion, that we were so enemies to them that they sing to God to save them. (Elyassie Sallualuk, Puvirnituq, 8 juin 2010)

Cette idée est également exprimée par Harry Tulugak, l'un des fervents défenseurs de l'association :

> There was a huge emotion outcry from ITN. And then all of Nunavik was saying ITN is not good, they are trying to stop to do. That's when all of Nunavik started to hate people in Puvirnituq. (Harry Tulugak, Puvirnituq, 10 août 2012)

Elyassie Sallualuk et Harry Tulugak sont deux membres de l'association, mais ils sont également engagés dans la vie religieuse de leur communauté à Puvirnituq. C'est peut-être la raison pour laquelle ils convoquent dans leur discours ces notions de bien et de mal. La raison principale pour laquelle les représentants d'ITN étaient associés à des forces néfastes réside, selon Elyassie Sallualuk, dans le fait qu'ils exprimaient un point de vue opposé, dissonant de la majorité :

> It is because we didn't agree. It is because we wanted to keep our land. But I am glad that we, ITN, opened something that maybe is going to be good for Nunavik, when we'll ask the government to form for the Nunavik. And this is going to be accepted for the Nunavik, it is going to be good for the communities. It is going good for ourselves to work together. (Elyassie Sallualuk, Puvirnituq, 8 juin 2010)

Elyassie Sallualuk explique qu'il a eu la force de s'opposer aux gouvernements, « de dire non », en pensant au fait que ses ancêtres étaient des êtres autonomes et indépendants :

> I have thinking about my father and fore fathers how they were struggling to survive for us without anybody's help. They were helping themselves and they were struggling many times to survive for us. (Elyassie Sallualuk, Puvirnituq, 8 juin 2010)

Harry Tulugak puise la force de s'opposer à cette décision dans l'apprentissage qu'il a reçu de son père : seuls ceux qui essaient réussiront.

> It's like the days when they were in *illu* [habitation de neige], getting up at minus 40 in the morning, everything was frozen, if they don't go out of the *illu* to go hunting, they gonna die. So my grand-father goes up, goes, doesn't get anything, comes back. Next day, they have the same thing, goes up, this time he catches a little fish. There, they gonna survive. Now they have meat

> for the dogs, but he has to go out and try. If he doesn't try, he cannot survive. So what I saw my father saying and how he build the coop movement here, he was part of the group that said we have to try. We have no money but we have to try. (Harry Tulugak, Puvirnituq, 10 août 2012)

De son côté, Johnny Uitangak, membre d'ITN, explique que ses motivations étaient liées au fait qu'il considérait, lui, que le mal était du côté du gouvernement fédéral. Ayant passé quelques années en pensionnat, à Churchill, Johnny est toujours autant révolté contre ce qui s'y est passé : désocialisation et abus sexuels notamment. « At that time, I was still mad after the federal government. Because of what they had done. So I decided that I would fight, fight them. » (Johnny Uitangak, Montréal, 24 novembre 2009).Entrer en dissidence, pour Johnny Uitangak, c'était donc une façon de s'opposer au gouvernement.

Toutes les personnes engagées dans ce mouvement politique n'avaient cependant pas toujours de mobiles très précis et nombre d'entre eux suivaient la majorité. À Puvirnituq, Adamie Putuguq se souvient d'avoir donné un peu d'argent à ITN pour aider à son fonctionnement, sans vraiment savoir ce que l'association représentait[51]. Sa seule certitude était que la NQIA n'apportait pas de bonnes choses et qu'il était bon d'adhérer à ITN. En soutenant ITN, il avait le sentiment d'aider sa communauté (Adamie Putuguq, Puvirnituq, 7 juin 2010). Il a, en quelque sorte, suivi le groupe étant donné que l'association était très forte dans la communauté de Puvirnituq.

Le référendum du 27 avril 2011 : une bataille entre le « oui » et le « non »

Cette tension entre suivre et affirmer son indépendance est présente dans toutes les discussions qui ont entouré le référendum du 27 avril 2011, visant à ratifier l'entente finale sur un gouvernement régional au Nunavik. L'entente prévoyait notamment la fusion des organismes régionaux déjà existants en une seule institution gouvernementale et la création d'une assemblée législative. À l'approche du référendum, des discussions ont lieu dans les différentes communautés du Nunavik. À Inukjuak, les gens sentent qu'ils ne sont pas assez consultés et ils demandent à Johnny Kasudluak, un jeune Inuk engagé dans la politique locale et régionale, de créer une page Facebook pour poursuivre le débat sur Internet. Au bout de quelque temps, voyant que la discussion ne lève pas, ce dernier décide d'ouvrir la page à l'ensemble des Nunavimmiut. La page Facebook

51. Contrairement à la NQIA, ITN ne reçut presque aucune subvention pour sa fondation et son fonctionnement. Ses moyens étaient de ce fait très limités.

« Nunavik and the Nunavik Regional Government » devient alors un véritable forum populaire. Thomassie Mangiok, un jeune originaire d'Ivujivik et entrepreneur dans le domaine du multimédia, crée de son côté un site Internet (<www.qanuuk.com>) sur lequel il publie des informations et des articles d'opinion. Les discussions mettent clairement en évidence que deux camps se dessinent : le camp du « oui » et le camp du « non ». Les internautes commencent alors à parler de « Yes group » et de « No group ». L'un d'entre eux explique ainsi les divergences de points de vue :

> Vote yes, if you want to go deeper into Quebec governance. Vote no, if you would like to see Quebec talk to you as an equal. Not as an obstacle to her dreams and aspirations. I don't think they much differ from ours. The True North Strong and Free and it is too bad, the colonialists got to compose those words into their anthem before us[52].

Un autre internaute tente de rassurer ses lecteurs en expliquant que, même s'il vote contre l'Entente finale pour un gouvernement régional au Nunavik, cela ne signifie pas qu'il est contre l'autonomie gouvernementale, mais plutôt qu'il souhaite une forme plus poussée d'autonomie. Pour lui et pour bien d'autres Inuits, le fait que l'Entente finale ne prévoie, à ce stade, que la fusion des organisations déjà en place, relève d'un manque d'ambition :

> I am not against the creation of a self-government, some people think I'm against it. Well, I can say : this is not it. The NRG [Nunavik Regional Government] creation is not leading to self-government, it's only a amalgamation or merger three organizations to one. NRG will lead to an invitation of non-beneficiaries of JBNQA [James Bay and Northern Quebec Agreement] to have a say and to make decisions with us[53].

Zebedee Nungak, l'un des signataires de la convention, reconnaît que les débats qui entourent le référendum constituent un nouvel épisode de conflit entre le « oui » et le « non » :

> I'm a veteran of the verbal civil war among Inuit supporters, and those who opposed, the JBNQA [James Bay and Northern Quebec Agreement]. We have never marked the end of those hostilities and made real peace with each other. Now we're confronted with yet another major issue for which we have to vote Yes or No. Let us recognize that people can vote either way without becoming enemies[54].

On sent dans les échanges qui ont lieu avant la tenue du référendum un vent d'enthousiasme et même de libération. Les internautes ont l'air heureux de pouvoir affirmer leur opposition librement :

---

52. Facebook « Nunavik and the Nunavik Regional Government », 26 avril 2011.
53. *Ibidem*.
54. Zebedee Nungak, « Fear mongering vs. information deficit », consulté le 26 août 2012 sur le site Qanuuk : <www.qanuuk.com>.

NO, NO, NO
NAY, NAY, NAY
NEVER, NEVER, NEVER
YES, YES, YES, (when hell freezes over)
NOT while I'm still breathing
NOT in this life time
Practicing for tomorrows vote[55].

Une autre internaute écrit : « *Alianatuuq* [c'est agréable], the word "NO" has never sounded so good[56]. » Mais dire non, c'est également rejeter la tutelle des gouvernements :

> If yes side wins, it will mean that we are calling upon ourselves to be responsible for our own everything. The way we are will have to become the way we were because we cannot expect those ambulance planes to be covered by another budget[57].

Illustration 25 : Le « camp du non » s'affirme durant le référendum du 27 avril 2011 (Crédit photo : Harvey Mesher).

55. Facebook, *op. cit.*
56. *Ibidem*.
57. *Ibidem*.

Le 27 avril 2011, 66 % des Nunavimmiut rejettent le référendum[58]. Ce résultat surprend énormément les négociateurs, qui ne voyaient dans ce référendum qu'une procédure de routine visant à entériner le travail mené depuis plusieurs années. Ce rejet est assez vite imputé au mauvais travail des négociateurs :

> I believe we need new negotiators for the next round. I personally believe they were too ignorant to us when they were on their Tour & every other time thru out this process. Not only that, we needed negotiators who can answer the questions... that were asked my people and if they can answer them, just be honest and say, sorry I can't answer your question at the moment rather then giving us attitude as if they were invincible[59].

On leur reproche notamment d'avoir oublié de consulter la population, d'ignorer ses opinions et ses besoins. L'un des meneurs du *No group* mentionne que les négociateurs auraient dû venir chercher des conseils, de la force et du soutien plus régulièrement auprès de la population :

> From the Inuit side, it would be more desirable if we could elect new leadership, with new ideas, and another approach to leading. I was struck by how alienated many Inuit felt from the leadership and how too many current leaders did not even try to build bridges. They seemed to think they could just bulldoze their agenda over us. We rejected that approach and will continue to reject that approach. We need leaders who will be in sincere communication with us. They must come to us for guidance, for strength, and support. We want to be involved and our concerns fully respected and represented. We want to support our leaders as they push for things that are important to us. As much as we can be against something, we can be proudly for[60].

La légitimité des « leaders inuits » est également remise en cause, notamment par le fait qu'ils n'ont pas été élus par les Nunavimmiut[61]. Les internautes rappellent vivement que les *leaders* doivent cultiver un lien étroit avec le groupe. Au cœur même des conflits s'exprime clairement l'importance de préserver la relation et l'harmonie sociale.

58. Site Internet du Directeur général des élections du Québec, consulté le 14 avril 2013 : <http://www.electionsquebec.qc.ca/francais/actualite-detail.php ?id=3944>.
59. Facebook, « Nunavik and the Nunavik Regional Government », 26 avril 2011.
60. *Ibidem*.
61. Rhoda Ezekiel, audiences de la Commission du Nunavik (Quaqtaq, 24 janvier 2000).

CONCLUSION

L'autonomie politique des Inuits est un sujet débattu depuis plus de quarante ans au Nunavik. Du point de vue des gouvernements du Québec et du Canada, cette autonomie doit se faire dans le cadre de leurs structures légales et politiques. Du point de vue des Nunavimmiut, les notions de gouvernement et d'autonomie ont mis du temps à être comprises et intégrées par l'ensemble de la population, et aujourd'hui encore, les avis sont partagés. Il existe en fait un véritable tiraillement entre deux perceptions intimement liées : un gouvernement qui apporte le maximum d'aide à la population et un gouvernement qui soit indépendant par rapport au Québec et au Canada. Ce que les chapitres précédents ont analysé des rapports individuels entre Inuits s'observe ici dans la relation que les Nunavimmiut entretiennent avec les organismes qui les représentent ou avec les gouvernements. Les Inuits prêtent en effet aux organisations régionales et aux gouvernements les mêmes caractéristiques sociales qu'aux humains. Ils doivent aider, sous peine d'être vivement critiqués. Ils sont contrôlés par l'élection, mais également par une pression constante du groupe, qui apparaît finalement comme celui qui détient le pouvoir. Tout organe de décision doit prendre en compte l'avis de tous les Inuits. Par ailleurs, les Inuits ont tendance à suivre les directions prises par les gouvernements sans oser manifester d'opinion contraire dans le but de favoriser l'harmonie sociale, comme ils disent suivre les figures de pouvoir.

Cette bataille entre le oui et le non, qui a été particulièrement visible à travers les conflits politiques des dernières décennies au Nunavik, révèle que les Nunavimmiut cherchent à définir les paramètres de leur autonomie politique. Derrière les arguments politiques, le non qu'ils ont imposé lors du référendum de 2011 rappelle avant tout l'importance de favoriser une bonne complicité entre le groupe et les leaders, d'assurer une bonne collaboration entre les organisations régionales et avec les gouvernements, et enfin, réaffirmer la cohésion de cette nouvelle société du Nunavik. Dans les périodes de chamboulement politique, alors que leur devenir se redessine, les Nunavimmiut réaffirment leur attachement à la cohésion sociale, rappelant ainsi que l'autonomie politique est avant tout un processus relationnel et ontologique (Blaser *et al.* 2010).

Conclusion de la deuxième partie

Le recours au chef ou au *leader* apparaît dans un contexte précis, celui de la réorganisation d'une institution (Compagnie de la Baie d'Hudson, Églises, gouvernements). Ce nouveau besoin et le développement de formations en *leadership* voient le jour alors que ces institutions souhaitent se désengager humainement et financièrement du Nord et cherchent à déléguer aux Inuits les moyens de leurs propres administration et développement au niveau local ou régional. Ce nouveau contexte n'est pas sans engager des transformations du point de vue des relations de pouvoir. Certaines personnes acquièrent de nouveaux moyens matériels, de nouveaux savoirs qui les placent dans des positions de pouvoir. Mais ces nouveautés sont la plupart du temps réinterprétées par les Inuits en cohérence avec leur propre système de référence. Les institutions et les gouvernements subissent, tout comme les figures de pouvoir, des critiques acerbes dès qu'ils ne partagent pas leur richesse. Parallèlement, les Inuits ont tendance à suivre ces institutions à partir du moment où elles jouent le rôle de pourvoyeur. Les commerçants sont sollicités pour distribuer des biens alimentaires, pour prêter de l'argent, pour transmettre des savoirs. Les missionnaires sont à la fois des médecins, des dentistes, des enseignants, des fournisseurs de biens alimentaires, des charpentiers, des banquiers, et éventuellement des prêtres. Les gouvernements fournissent des services sociaux, médicaux, éducatifs, ils financent de nombreux projets de développement économique, des formations, ils donnent des conseils, des maisons, des allocations et on leur réclame parfois de payer les factures de téléphone ou encore les loyers. À leur insu, les gouvernements endossent les devoirs des figures de pouvoir, à savoir donner ce qu'ils ont à ceux qui n'en ont pas.

Parallèlement s'exprime un désir d'autonomie. Certains individus refusent de dépendre des autres et de les suivre. Ils s'organisent alors pour subsister par eux-mêmes. Dans le contexte de développement des villages, certaines familles décident de vivre à l'écart dans des camps plus isolés, mais la pression des agents gouvernementaux pour que ceux-ci viennent vivre au village aura raison de leur volonté d'indépendance. Dans le cadre du développement des coopératives, certains villages sont réfractaires à l'idée de se faire imposer de nouvelles structures d'organisation locale et rejettent l'aide du gouvernement. Lors des audiences publiques sur l'autonomie régionale, certains Nunavimmiut affirment l'importance de se couper de toute entraide avec le gouvernement du Québec et du Canada pour accéder à la pleine autonomie. Enfin, lors du référendum du 27 avril 2011, la majorité des Nunavimmiut a osé dire « non » à l'entente finale sur le gouvernement régional au Nunavik. C'est dans cette capacité à ne pas suivre les autres, à vivre par soi-même et aider leur entourage que les Inuits voient du *leaderhsip*.

Conclusion générale

Au terme de cet ouvrage, le *leadership* inuit ne peut plus être regardé comme un objet naturel et universel. Même si le mot est mobilisé par tous, Inuits et non-Inuits, habitants du Nunavik et résidants plus éloignés, il constitue une catégorie exogène qui circule et qui est réappropriée par les différents acteurs. Les aînés voient dans le terme *leadership* un emprunt à la langue des *Qallunaat* qui rend difficilement compte de la variété et de la flexibilité des formes de pouvoir inuites. Les jeunes ne voient pas si clairement le fossé culturel que tente de chevaucher le terme qui s'impose peu à peu dans leur vocabulaire. Même s'ils ressentent un certain embarras dès lors qu'ils cherchent à lui trouver un équivalent dans leur langue, ils parviennent à lui attribuer une pertinence dans leurs discussions quotidiennes. Le *leader* peut alors renvoyer tout à la fois à leurs parents ou grands-parents, aux élus locaux ou régionaux, ou encore à leur professeur d'école ou à Dieu. Du côté des *Qallunaat*, certains ont une grande admiration pour ces *leaders* inuits qui sont à la tête des organisations régionales, tandis que d'autres s'alarment de l'absence de vrais *leaders*. La notion est ainsi très variable en fonction des interlocuteurs et de leurs conditions culturelles, sociales et économiques, mais tous ont le sentiment de parler de la même chose lorsqu'ils prononcent le mot *leader*. Ils manipulent et se réapproprient une catégorie qui renvoie à des dimensions communes de l'existence collective, mais qui tout à la fois reflète discrètement la diversité culturelle.

La recherche de chefs ou de *leaders* est repérable au cours du siècle dernier chaque fois qu'une entité dominante tente d'engager dans la direction de ses affaires un groupe de personnes, tout en conservant sa position de domination et en déléguant la réalisation de ses objectifs à cette entité subalterne. Cette domination passe en premier lieu par l'imposition d'une définition du *leadership* et par la création de cadres à travers lesquels celui-ci est mis en place et développé. Localement, elle est relayée par des agents

qui sont les médiateurs de ces nouvelles catégories. Lorsque les Inuits s'emparent de celles-ci et en discutent, ils l'investissent en y transposant leurs propres représentations culturelles. Pour un *Qallunaaq*, le *leader* est celui qui doit tirer le groupe vers le haut et l'engager dans le développement économique et administratif. Pour un Inuk, un *leader* est une personne qui doit aider et prendre en compte les avis du groupe. Le *leadership* est pour eux une fonction exercée dans une situation précise qui ne garantit pas forcément à la personne de l'ascendant sur les autres. Les positions de *leadership*, si elles représentent un tremplin pour certains, sont un vrai fardeau pour la plupart des gens qui sont dans l'obligation de partager leurs richesses.

Déconstruire la catégorie de chef et de *leader* m'a obligée à contourner mon objet d'étude et à me concentrer sur les pratiques, les discours, les représentations inuites du pouvoir et des figures de pouvoir. Cette posture déconstructiviste a permis d'éviter de chercher des chefs ou des *leaders* là où il n'y en a pas, et de faire ressortir une autre façon de se représenter les relations de pouvoir, sans tomber par exemple dans la description de traits personnels. En optant pour une posture déconstructiviste, j'ai été particulièrement sensible aux débats, aux contradictions, aux négociations, aux tentatives de définition de la catégorie de chef ou de *leader*, ce qui a ouvert la voie à une analyse plus dynamique des rapports de pouvoir pris dans leurs dimensions diachronique et synchronique.

La recherche de « chefs » chez les Inuits n'est pas présente dans les premiers temps de leur relation avec les *Qallunaat*. Il faut en fait attendre que les différents acteurs implantés dans l'Arctique canadien cherchent à se désengager humainement et financièrement dans la région pour que naisse un besoin de « chefs » ou de « leaders » inuits. Ce besoin est formulé à des périodes très différentes : XIX^e^ siècle pour les baleiniers ; milieu et surtout fin du XIX^e^ siècle pour les missionnaires anglicans ; première moitié du XX^e^ siècle pour la Compagnie de la Baie d'Hudson ; milieu du XX^e^ siècle pour les gouvernements fédéral et provincial. Ce nouveau besoin engage l'apparition de hiérarchies, de titres et de nouvelles représentations du pouvoir. Mais plutôt que de conclure rapidement et simplement à la transformation des relations de pouvoir chez les Inuits, il est essentiel d'introduire certaines nuances. On ne peut nier qu'à bien des égards, de nouvelles figures de pouvoir apparaissent. Les Inuits possédant des bases en anglais, comptabilité ou gestion deviennent vite des intermédiaires essentiels avec les gouvernements et jouent des rôles prépondérants dans les institutions locales ou régionales. Ces nouveaux « chefs » ne sont cependant pas toujours respectés et, en dehors de leur fonction, ils ne sont pas toujours suivis. Si les rapports de force sont chamboulés, la nature même des relations de

pouvoir et le rôle des figures de pouvoir ne se transforment pas pour autant. Cela se lit tout particulièrement dans le fait que les Inuits imposent eux aussi leurs représentations aux *Qallunaat* qui viennent travailler dans l'Arctique. Les commerçants et les missionnaires, par exemple, sont appréciés pour leur richesse matérielle, alimentaire et pour leurs savoirs. Si tant est qu'ils partagent, ils sont respectés. Mais certains sont vivement critiqués et leur autorité est mal acceptée par les Inuits. La pression constante qui est exercée sur les gouvernements pour que ceux-ci partagent leurs richesses ne devrait-elle pas être comprise comme l'affirmation forte d'une identité culturelle, plutôt que comme les conséquences néfastes d'un paternalisme d'État ?

Les données recueillies et analysées au cours de cette recherche permettent également de casser une fois de plus cette image selon laquelle les Inuits représenteraient le degré zéro de l'organisation politique, et cela pour deux raisons. D'abord, parce que les peuples arctiques sont aujourd'hui tous administrés par des institutions bureaucratiques locales, régionales et nationales qu'ils ont investies tant bien que mal. Ils participent en ce sens pleinement à une vie politique formelle, institutionnelle et hiérarchique. Ensuite, parce qu'au-delà de ces aspects visibles du pouvoir, ils expriment encore très fortement un autre type de lien politique, qui n'est lui pas saisissable à travers des échafaudages bureaucratiques, mais qui se reproduit de façon diffuse dans l'épaisseur des relations quotidiennes et de la vie ordinaire. Chez les Nunavimmiut, des contraintes fortes agissent sur les individus et les lient les uns aux autres et, parmi elles, l'obligation de s'entraider. Certaines personnes deviennent influentes à partir du moment où elles possèdent et cumulent des biens alimentaires ou matériels, de nombreuses relations sociales avec des êtres humains ou des non-humains, ou encore des savoirs importants pour la survie du groupe. De ce fait, elles sont suivies et écoutées. Mais si dans la pratique, le pouvoir est conféré par la richesse, les discours de légitimation du pouvoir présentent la réalité sous un autre angle : il est octroyé par celui qui suit, le pouvoir vient du groupe et, au final, tout le monde s'entraide. La contrainte exercée par le groupe est en effet très forte. Elle exige des figures de pouvoir qu'elles redistribuent sans cesse leurs richesses, qu'elles sondent le groupe pour connaître ses besoins et qu'elles l'informent de toutes les décisions prises.

On voit bien que le rôle des figures de pouvoir dépasse de loin la question du règlement des conflits, et qu'appréhender cet objet en ayant recours à des notions peu appropriées, telles que la légalité ou la coercition, comme de nombreuses études d'anthropologie juridique l'ont fait, ne permet pas de saisir toutes les caractéristiques culturelles des relations de pouvoir chez les Inuits. Ces particularités, délicates à percevoir, ont été mises en valeur

dans les travaux de Damas (1963 : 47-50) et de Rasing (1994 : 106-112). Les notions d'*ungajuq* (affection) et de *naalaktuq* (autorité, obéissance) étudiées par Damas et les notions de *nagli-* (amour, bienveillance) et d'*ilira-* (crainte, respect), mises en évidence par Rasing, font écho aux deux pôles analysés dans cette recherche, celui de la coopération et des inégalités. Cette recherche complète ces travaux, en ce sens qu'elle a décrit ces deux pôles dans une autre région de l'Arctique, le Nunavik, mais surtout parce qu'elle a mis en évidence l'obsessive recherche d'équilibre entre ces deux pôles. En ce sens, ce qui caractériserait les groupes inuits ne serait pas tant la présence de ces deux pôles, qui se repèrent dans toutes les sociétés humaines, et notamment dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs (Woodburn 1982 ; Bodenhorn 2005), mais plutôt la tension délicate et le jeu dynamique qui les relient.

En regardant la réalité du point de vue de la société occidentale, un pouvoir est doté d'un moyen de s'exercer, d'une puissance. Mais cette idée ne paraît pas aussi claire et naturelle dès lors que l'on prend en compte d'autres façons d'appréhender les rapports de pouvoir. Chez les Inuits, les positions de pouvoir ne peuvent pas être comprises en dehors des relations d'aide et de coopération. C'est d'ailleurs au sein de ces relations que le pouvoir est le plus lisible. Doit-on y voir pour autant une contradiction ? Pourquoi les pratiques d'aide seraient-elles antinomiques à la différenciation des statuts ? Pourquoi ce pouvoir devrait-il être qualifié, comme le fait Clastres (1974 : 20), d'impuissant ? Cette « énigme du pouvoir impuissant » n'est en rien particulière aux sociétés non stratifiées, comme il l'a pourtant montré. Balandier, lorsqu'il parle de l'« ambiguïté du pouvoir », fait référence au fait que le pouvoir en impose, mais qu'il est entouré de contraintes. Il est à la fois respecté et contesté (Balandier 1984 : 49). Selon Balandier, il s'agit là d'une caractéristique propre à tous les régimes politiques (Balandier 1978 : 204 ; 1984 : 49). Les anthropologues qui se sont intéressés au cas des royautés sacrées en Afrique ont montré quant à eux que les rois, s'ils ont des pouvoirs extraordinaires en tant que maîtres de la nature, n'en sont pas moins l'objet d'un contrôle par la société qu'ils dirigent. Dans son analyse de la royauté divine chez les Rukuba (Nigeria), Muller met en évidence la position précaire du roi. Il utilise pour cela le concept de bouc émissaire[62] et l'applique au contexte des royautés africaines. Il montre ainsi que le roi divin est l'objet d'un sacrifice (mise à mort symbolique chez les Rubuka ou réelle dans d'autres sociétés) dans le but de

62. Le concept de « bouc émissaire » provient ici de la réflexion développée par René Girard sur le lien entre la violence et le sacré (1961, 1972).

restaurer l'harmonie sociale ou la prospérité (Muller 1975 : 6)[63]. C'est ce que montre également de son côté Adler, lorsqu'il analyse le dualisme de la royauté moudang (Tchad). Il écrit en effet que la royauté sacrée n'est pas une souveraineté absolue, mais qu'elle est caractérisée par deux pôles opposés – nature sacrée de la royauté et origine sociale du pouvoir (la société étant ainsi instigatrice du pouvoir sacré, et le contrôle par là même) – entre lesquels existe une tension (Adler 1982 : 154). Malgré sa position dominante, le roi ne détient pas de pouvoir territorial et les clans, qu'il dirige par ailleurs, sont les maîtres de la terre. Il naît roi par son appartenance à une lignée, mais il est « fait » roi par les Anciens, dignitaires du palais et ancêtres des clans fondateurs.

C'est cette même dynamique, dépourvue cependant du fonctionnement hautement symbolique des sociétés stratifiées africaines, qui est à l'œuvre chez les Inuits. Dans ces sociétés animiques, où il existe une indifférenciation entre les sphères du vivant, ce dualisme s'opère au sein des relations quotidiennes, entre personnes apparentées, et s'exprime en particulier à travers la coopération. Les figures de pouvoir ont le droit d'accumuler des richesses (matérielles ou immatérielles), mais elles ont l'obligation de les redistribuer. Elles détiennent l'apanage de prendre des décisions concernant le bien collectif, mais elles doivent sans cesse consulter le groupe. Elles sont craintes et respectées, mais elles sont soumises en permanence à la critique. L'exemple inuit vient ainsi corroborer cette même idée, développée chacun à leur façon par Balandier, Muller ou Adler, selon laquelle le pouvoir est constitué d'une double nature : il est tout à la fois exercé et éprouvé. Contrairement aux sociétés hiérarchisées et stratifiées dans lesquelles le pouvoir classe les individus et les divise, chez les Inuits, il s'exprime à travers les relations de coopération. Il est créateur de solidarités. Au lieu de séparer, il rassemble. La rhétorique du pouvoir s'énonce ainsi sans cesse au profit du collectif. Il tend à renforcer le lien entre les humains et à solidifier la relation de ces derniers avec les animaux, les esprits ou encore les institutions. En ce sens, le pouvoir est hétérocentrique, il est tourné vers les autres tandis que sa légitimité, elle, est extrinsèque ; elle provient de l'extérieur.

Les modèles politiques, tels qu'ils sont dressés par la société canadienne, sont assez hermétiques à ces dimensions collectives et altruistes du pouvoir. C'est ce qui ressort notamment dans la critique constante que les Inuits adressent aux responsables des grandes organisations régionales lorsqu'ils leur reprochent de ne pas assez prendre en compte leur avis. Non

63. Il s'agit d'une théorie développée dans son ouvrage *Le Roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigeria central* (1980).

seulement ils veulent être consultés pour toutes les décisions qui concernent leur vie individuelle et collective, mais en plus ils réclament de participer à toutes les étapes de la vie politique (de la définition des règles d'un référendum au choix des individus composant des équipes de négociateurs). Pour les contenter, il faudrait imaginer une nouvelle démocratie participative. De récentes initiatives prennent en compte ce besoin de consultation. Dans le cadre de « Parnasimautik », la contre-proposition des Nunavimmiut au Plan Nord (programme de développement économique du Nunavik lancé par le gouvernement du Québec), il a été décidé de favoriser le déplacement des responsables des grandes organisations dans les villages du Nunavik pour qu'ils puissent parler à l'ensemble des élus et des responsables locaux, plutôt que de faire venir leurs représentants à Kuujjuaq et couper finalement la discussion et les informations des communautés. Les médias sociaux pourraient également être une solution pour développer de nouveaux outils de consultation publique. En effet, le déplacement dans les villages coûte cher et, lorsque les Inuits voient arriver des personnes, ils les associent assez vite à des messagers du gouvernement. Or les forums virtuels sont considérés comme des plates-formes d'expression populaire. Ils sont investis par toutes sortes de personnes, notamment des gens qui n'oseraient pas s'exprimer devant une assemblée publique. Le caractère situationnel du pouvoir devrait également être mieux pris en compte dans les organisations politiques et dans le cadre de la gestion municipale. Ne pourrait-on pas imaginer des postes à responsabilités qui reflètent mieux la dimension distribuée du pouvoir, des positions que les Nunavimmiut pourraient investir de façon plus collective ?

Ce travail comporte inévitablement certaines limites. En avançant dans la recherche, de nombreuses facettes de l'organisation sociale et de l'histoire du Nunavik sont apparues et je n'ai pas pu toutes les explorer. Cette étude propose une ethnographie multisites, puisque les observations ont été faites dans de nombreuses familles et communautés du Nunavik. Je n'ai pas été en mesure de resituer toutes mes observations dans les contextes familiaux, locaux et historiques particuliers. Je n'ai donc pas toutes les clés pour expliquer certaines situations. Par exemple, je n'ai pas réalisé d'ethnographie fine des relations familiales et je ne peux pas tout comprendre quant à la position de chaque informateur dans son réseau de parents. Il est vrai que chaque communauté est différente et que les particularités de chacune peuvent être comprises à la lumière de l'histoire locale. Mais les difficultés rencontrées sur le terrain, notamment l'embarras des Inuits devant mon sujet de recherche, ont rendu un projet de monographie impossible. Si la réalisation de monographies sera toujours une activité enrichissante et viendra toujours renouveler les données et les perspectives,

il n'empêche que l'activité de synthèse est également essentielle à la construction d'un savoir. L'ethnographie n'a jamais été aussi pointue que chez les Inuits – c'est l'un des peuples les plus étudiés. J'ai cependant mis en valeur des récurrences dans les discours au niveau régional et établi certaines distinctions, particularités. De même, le recours à des données exogènes provenant d'Alaska, du Groenland ou d'autres régions de l'Arctique canadien, tout en introduisant une perspective comparatiste et en permettant de comprendre de façon plus globale les logiques des commerçants, des missionnaires et des gouvernements, a l'inconvénient de produire une image uniformisée de la réalité. Les particularités historiques, politiques et sociales locales sont ainsi estompées. Il s'agit là d'un risque inhérent à tout changement d'échelle, et j'ai choisi de le prendre. Néanmoins, on voit apparaître clairement une certaine continuité dans les pratiques d'entraide d'un bout à l'autre de l'Arctique. J'ai en effet bien souvent réalisé que mes observations sur le terrain renvoyaient à une même réalité ailleurs. Il n'en demeure pas moins que certaines particularités restent attachées au contexte du Nunavik et à ses particularités historiques et politiques. Le fait, par exemple, que le Nunavik soit sous la tutelle de deux gouvernements (provincial et fédéral) a certainement encouragé les Inuits à les mettre en concurrence, à s'appuyer sur l'un pour obtenir des faveurs de l'autre. Engager une étude comparative avec d'autres régions permettrait de révéler plus franchement ces nuances.

Ce travail laisse dans l'ombre de nouvelles questions qui mériteraient d'être analysées. La place des femmes dans l'histoire politique du Nunavik mériterait une analyse plus approfondie. Certains auteurs mettent en évidence la domination masculine chez les Inuits (Saladin d'Anglure 1977) ; d'autres rejettent cette idée (Guérin 1982). Il est apparu que les femmes sont autant concernées que les hommes par la question de l'entraide, qui marque d'ailleurs assez clairement la distinction des genres. Au cours des XIX^e^ et XX^e^ siècles, les *Qallunaat* ont privilégié le rôle des hommes inuits dans le relais de leurs activités dans l'Arctique. C'est d'ailleurs ce qui émerge des archives. Les chasseurs, les gérants de comptoir de traite de la fourrure, les policiers, les catéchistes sont presque exclusivement des hommes. Plus tard, alors que le gouvernement développe une administration locale au Nunavik et qu'il cherche à mettre en place une représentation régionale, ce sont encore une fois les hommes inuits qui sont concernés en premier lieu. L'accès des femmes à ces nouvelles positions a été rendu possible seulement à la fin du XX^e^ siècle, alors que l'éducation scolaire et des programmes de formation leur offraient la possibilité d'acquérir des bases en secrétariat, en comptabilité, en gestion ou en management. Une véritable histoire des femmes nunavimmiut reste encore à faire.

Ouvrant sur la question du *leadership* et débouchant sur celle de la coopération, cette recherche élargit des pistes qui mériteraient d'être poursuivies. Les pages précédentes ont en effet confirmé cette idée que chez les Inuits, la coopération dépasse de loin le cadre des biens alimentaires et touche des dimensions matérielles, sociales et même immatérielles. Coopérer est un acte profondément politique, dans le sens où il est le vecteur du pouvoir. Une telle perspective a permis de révéler que les rapports de pouvoir qui structurent les relations interpersonnelles s'étendent aux organisations et aux gouvernements. Les Inuits leur prêtent en effet certaines caractéristiques sociales propres aux humains et aux esprits. Les gouvernements sont traités par les Inuits comme des figures de pouvoir, en ce sens qu'une pression constante les pousse à partager leurs richesses matérielles et immatérielles. Les Inuits manifestent souvent leur frustration à « suivre » ces figures parentales qui prennent des décisions sans les consulter. Ceux qui s'affranchissent de la tutelle des gouvernements expliquent leur action comme la volonté de ne pas suivre et de « dire non ». Les Nunavimmiut expriment régulièrement leur désir de voir les organisations régionales coopérer dans le but de favoriser l'harmonie sociale, tout comme les hommes doivent s'entraider. Le gouvernement apparaît donc comme une entité digne d'une relation humaine, et il prend sa place au sein d'un réseau de collaboration dans lequel il joue le rôle de pourvoyeur.

Cette façon de voir et d'être dans le monde propre aux Inuits invite et impose une pensée, politique, au sein de laquelle êtres humains et non-humains sont liés les uns aux autres, même si ce type de relation est nié par les gouvernements (De La Cadena et Legoas 2012 : 9). Si les conditions d'exercice du pouvoir se sont considérablement modifiées au cours du siècle dernier et que l'on observe les formes d'une nouvelle culture politique au Nunavik (Duhaime 1992), la nature même des relations de pouvoir qui unissent les individus entre eux et les individus avec les autres entités est structurellement toujours active. Ainsi, mener l'étude du pouvoir au cœur des pratiques sociales, ordinaires, et tout particulièrement dans la relation avec le monde immatériel, là où il est pleinement présent, mais où il se fait invisible est prépondérant pour comprendre les dynamiques politiques. C'était là l'objet de cet ouvrage, temps suspendu dans une réflexion en mouvement.

ANNEXES

ANNEXE 1

Deux récits mythiques sur les orphelins

THE ORPHAN BOY AND THE MOON MAN

A small boy, who had neither father, mother, nor any living relatives, was dwelling with some people who maltreated him in every way their fancy could suggest. He was kept in the entry way to the hut, like a dog, and was permitted to eat only of the skin of walrus when they had it to give him. At other times they would throw to him what they themselves would not eat. They forbade him to have a knife with which to cut his food, and he was compelled to gnaw the bones like a dog. A little girl, the daughter of the head of the family with whom he lived, would secretly take to him a knife with which to divide the tough skin of the walrus. She also carried food of better quality to him when she could do so clandestinely. These kind attentions pleased him very much, and made him long for an opportunity to escape. But how was he to better his condition when the hand of everybody was raised against him on account of his treatment at home ? The little girl who had so often befriended him could not assist him to escape from such a life. He endeavored to lay a plan, but it came to naught. There seemed no help for him. One night he abandoned all hope and threw himself on the ground in despair.

While there he gazed at the bright moon, and the more intently his gaze was fixed upon it the more he thought he discerned the face of a man in it, and at last he cried to the man to come and help him escape from his miserable life. The man came down from the moon and gave the poor boy a frightful beating, but the more he was beaten the larger he seemed to grow. After a while he became so strong that he could handle a large rock as easily as he had hitherto handled a little stone. A large, round bowlder from the beach was no more to him than a bullet held in the hand of a strong man. The moon man then told the boy that he was large enough to

take care of himself and do as he pleased with the people who had treated him so badly. With this the two parted, and the moon man went to his hole in the sky, while the boy walked along the beach picking up rocks and tossing them along the shore until the character of the water's edge was entirely changed. When the boy arrived at the hut it was daylight, for he had tarried so long on the beach testing his strength that the night had slipped away. The people were terrified when they saw to what enormous proportions the abused boy had grown. He became frenzied the instant he saw his former persecutors, and seizing first one and then the other in his hands dashed them against the rocks. The blood and brains ran in streams. One of the men, seeing his doom, begged for his life and promised his kaiak, spears, sled, and wife if he should be spared. The enraged boy continued the slaughter until only the little girl who had so often befriended him was left. She became his wife, and in the course of a few hours the man, whose name was Kou je yuk, became of a natural size again and passed his life in comfort. This story was obtained from a man from Labrador. The Eskimo assert that this occurred near Ohak (often pronounced Okak), now a missionary station. They show the rock, which a little imagination gives the appearance of having dried blood and brains still upon it.

(Turner 1894 : 265-266)

THE ORPHAN BOY AND THE SPIRIT OF THE AIR

There was once a little orphan boy whom nobody in the village thought anything about. He was no longer a child, but he never grew up, and though year after year went by, he was no bigger than the smallest children. He did not live with other people but had a small house to himself, and in the evening, when he was going home, he never asked for anything but a little seal tail from the men's catch. They used to laugh at that ; for what did he want with a seal's tail, and what good would it do him ? But then it happened that a woman was missing from the village. She disappeared without leaving a trace ; it was no use looking for her, and the people did not know what to do about it. They were all at a loss, when the little orphan who never grew up suddenly came among them and said : "Perhaps it would not be so foolish if someone asked me what I know!" They laughed when they heard him, for what could this dwarf know—his one thought was seal tails, and they could be of no use to anybody. But the man who had lost his wife, and had done everything to get her back again, nevertheless gave the boy a present and went with him to his little house. He went inside, and then saw that he lived with his two grandmothers.

Small as the boy was, the two old people seemed anxious and afraid of him, and continually and quite unnecessarily they busied themselves with the wicks of their lamps, and hardly dared look at their grandchild. Inside the house the boy behaved suddenly like a proper man ; he was no longer like a child, walked up and down the floor, moved his arms and legs and his whole body about just as if he were a really big man. Then the man who had lost his wife noticed that the dwarf had made a lot of steps inside the snow hut, all of seal tails stuck into the wall. He went up and down these steps, up and down the hut walls, treading on the seal tails and peering out ahead as if he were looking far, far away, and suddenly he said : "I see your wife far away. I see your wife asleep with a strange man. Your wife is waking up, she is putting her boots on. She is dressing, without awakening the man at her side. I see her stealing out of the house. Now I see her coming. She is coming! She is coming into the house now!" Scarcely had he said this when she entered the snow hut to them ; and no one could explain how it had happened that just by going up and down the steps that were made of seal tails, the dwarf could see into the things that were hidden ; and no one could imagine what he had done to put such magic into the seal tails that, merely by looking out into space, standing on them, he could call the missing wife home again. Then the dwarf cried : "Embrace and kiss each other ! Kiss as hard as you can ; it will help you later on, when the spirit of the air comes to take revenge." And, turning to the wife, he said : "It was a spirit of the air you were with, and he will come to fetch you as soon as he awakes." So the man and wife embraced one another and kissed, and the little dwarf once more began to go up and down the many seal tails that were stuck into the snow wall as steps. Suddenly he gazed before him as if looking at something a long way off, and said : "I can see your husband waking. He misses you. He is dressing. He goes out. He is coming. He is here !" And scarcely had he said this when they heard the spirit of the air outside the snow hut. At once the dwarf said : "Embrace and kiss one another as soon as he comes in !" And in came the spirit of the air ; the man and his wife embraced and kissed each other. But the little dwarf went straight up to the spirit and spat right on the root of his nose, between the eyes. The spirit of the air fell down and was dead. The little dwarf, who never grew up and whom everybody despised, and who cared for nothing but seal tails — things that were of no use to anybody, had found the woman whom nobody else could find, and had killed the spirit of the air simply by spitting on the root of his nose.

(Rasmussen 1932 : 121-122)

ANNEXE 2

Tableau chronologique des différentes institutions mises en place dans les villages du Nunavik

	Comptoir commercial	**Mission chrétienne**	**École**	**Agents gouvernementaux**	**Conseil communautaire, municipal**	**Coopérative**	**Police**
Kuujjuarapik	1756 puis 1857 (CBH)	1882 (anglicane) 1954 (catholique)	1957 (fédérale) 1966 (provinciale)	1955 (fédéral) 1963 (provincial)	1955-1957 ? (conseil communautaire) 1980 (conseil municipal)	1961	?-1960 (SQ)
Umiujaq	-	-	-	-	(pas de conseil communautaire) 1986 (conseil municipal)	?	?

Inukjuak	1909-1936 (Révillon) 1920 (CBH)	1925	1949 (fédérale)	1960 (fédéral) 1965 (provincial)	1961 (conseil communautaire) 1980 (conseil municipal)	1965 ?	1935-1960 (GRC) avec une fermeture pendant la guerre et réouverture en 1945 1961 (SQ)
Puvirnituq	1910 (Révillon) 1921 (CBH) 1951 (CBH ouvre un magasin)	1956 (catholique) 1958 (anglicane)	1958 (fédérale)	1962 (fédéral) 1966 ? (provincial)	1962 (conseil communautaire) 1989 (conseil municipal)	1960	
Akulivik	-	-	-	?	1979 (conseil municipal)	?	?
Ivujivik	1909-1947, puis 1947-1965 (CBH)	1938 (catholique) 1965 (anglicane)	1959 (fédérale) 1966 (provinciale)	1963 (provincial)	1963 ? (conseil communautaire) 1981 (conseil municipal)	1964	?
Salluit	1903 (Révillon) 1929 (CBH)	1955 (anglicane) 1947 (catholique)	1957 (fédérale)	1958 (fédéral)	1958 (conseil communautaire) 1979 (conseil municipal)	1963 (création) 1967 (incorporation)	?
Kangiqsujuaq	1910 (Révillon) 1914 (CBH)	1962 (anglicane) 1936 (catholique)	1960 (fédérale) 1963 (provinciale)	1963 (provincial)	1980 (conseil municipal)	1970 ?	?

Quaqtaq	1927 (indépendant racheté par la Baffin Trading Company en 1939) 1932 (Révillon frères)	1947 (catholique) 1965 (anglicane)	1960 (fédérale) 1966 (provinciale)	1966 (provincial)	1980 (conseil municipal)	?	?
Kangirsuk	1927 (CBH)	1964	1961 (fédérale)	1968 ? (provincial)	1967 (conseil communautaire) 1981 (conseil municipal)	1964 ?	
Aupaluk	-	-	-	-	(pas de conseil communautaire) 1980 (conseil municipal)	?	?
Tasiujaq	-	-	-	1969 ? (provincial)	1980 (conseil municipal)	?	?
Kuujjuaq	1830-1842 puis 1866 (CBH)	1899 (anglicane) 1942 (catholique)	1949 (fédérale) 1961 (provinciale)	1954 (fédéral) 1962 (provincial)	1963 ? (conseil communautaire) 1979 (conseil municipal)	1961	1943 (RCMP) 1961 (SQ) 1995 (KRPF)
Kangiqsualujjuaq	1838-1842, puis 1876-1915, puis 1923-1932 (CBH) 1903 ? (Révillon)	?	1962 (fédérale)	?	1963 ? (conseil communautaire) 1980 (conseil municipal)	1959	?

ANNEXE 3

Personnel du gouvernement fédéral travaillant dans l'Arctique

Administrateurs de l'Arctique

1955-1957	Walter Rudnicki
1957	R. A. J. Phillips
1959 ?-1963	C. M. Bolger
1963-1968	Alex Stevenson

Administrateurs régionaux du Québec

1961-1962	G. F. Parsons
1962-1963	D. W. Trent
1964-1965	R. G. Helbecque
1965-1968	C. E. McKee

Administrateurs locaux

Fort Chimo (Kuujjuaq)	1956 ?-1957 ?	J. G. Walton	NSO	
	1959	Ronald Hodgkinson	NSO	
	1962	Poste vacant		
	1960-1962 ?	S. A. H. Dodds	Administrative officer	Il y a donc, à l'époque, deux agents basés à Fort Chimo entre 1960 et 1962. L'un des deux est responsable de la région de l'Ungava.
	1960-1962 ?	K. J. Crowe	Administrative officer	
	1966	A. B. Roberts	Northern administrator	
	1966-1968 ?	R. Jocelyn	Northern administrator	
Great Whale River (Kuujjua-rapik)	1957	R. L. Kennedy	NSO	
	1958 ?-1959 ?	J. G. Walton	NSO	
	avril 1960- ?	E. J. May	NSO	
	1960-1962 ?	G. W. Fyfe	Northern administrator	Fyfe est probablement l'agent responsable de la côte de la baie d'Hudson et Remnant est son assistant.
	1961	W. H. Remnant	Northern administrator	
	1962 ?-1964	David C. Neve	Administrative officer	
	1964-1968 ?	A. P. Wight	Assistant	
	1964-1966 ?	Peter J. Gillespie	Northern administrator	
	1964	H. J. C. Schuurman	NSO	
	1964	E. O. Fox	NSO	Est remplacé par Schuurman ?

Sugluk (Salluit)	1958-1962	Archie F. Flucke	Area administrator	
	1962-1964	A. B. Roberts	Northern administrator	
	1965-1968	G. N. Faulkner	Northern administrator	
Port Harrison (Inukjuak)	1960-1964	R. D. R. Evans	Northern administrator	
	1964-1967	A. P. Wight	Administrator	
	1967-1968	M. L. Keoughan	Northern administrator	En même temps que Wight.
Povungnituk (Puvirnituq)	1962-1968	J. D. Furneaux	Administrative officer	
	1964	K. M. Petrie	NSO	
George River (Kangiqsualu-jjuaq)	1959-1969 ?	Don Snowden		
Ivujivik	1969	Steve Rowan		
Payne Bay (Kangirsuk)	1962-1963	Vacant		
	1964	J. D. Flynn	NSO	
	1964	L. Elkin	NSO	Est remplacé par Flynn ?
	1966	R. Jocelyn	NSO	

ANNEXE 4

Mission du Northern Service Officer en 1960

TERMS OF REFERENCE, AREA ADMINISTRATOR

Be responsible to the Regional Administrator for:

1. The co-ordination of the educational, welfare and economic development programs of the Department in his area, in consultation with the senior specialist representatives, to ensure that Departmental policies are followed. To make this condition possible, specialist representatives must keep the area administrator advised of progress in their work.
2. The conduct of all administrative matters relating to the Departmental program in his area, including staff travel, accommodation and leave; the chartering of aircraft, boats and dog teams; the employment and payment of casual labour; the ordering of supplies and accounting for Departmental property; routine maintenance of buildings; maintenance and allocation of vehicles and boats; discipline of departmental staff; and all related matters.
3. The execution of measures designed to improve the economy and living conditions of the Eskimo people, including resources harvesting and low cost housing projects in all communities in the area.
4. The fostering of local councils as a first step in the political development of the Eskimo people, and the use of such councils to the fullest extent possible for advice on the conduct of local affairs.
5. The submission of recommendations for new economic development projects, for new Departmental policies and for changes in existing Departmental policies. The general development of the human and physical resources of the area will be the concern of the

area administrator and his recommendations should reflect his awareness of this responsibility.

6. Acting as senior Departmental representative when the occasion demands.
7. Acting as representative of the Government of the Northwest Territories in the area.
8. Liaison with local employers on all matters of Eskimo employment; the counselling of Eskimo employees in respect of employment requirements, budgeting of income, etc.
9. Formal liaison on behalf of the Department with non-departmental agencies, including the RCM Police, the Hudson's Bay Company, and the local missions.
10. The making of such patrols and inspections throughout the area as may be required to ensure that Departmental affairs are being properly conducted and that the general well-being of Eskimo groups may be confirmed.
11. The submission of such reports as will keep the Regional Administrator well informed of conditions and events in the area.

(August 17th, 1960)

Source: ANC, Northern Service Officer, General and policy.

ANNEXE 5

Personnel du gouvernement provincial en poste dans l'Arctique

Directeurs de la Direction générale du Nouveau-Québec

1963-1968	Éric Gourdeau
1968-1976	Guy Poitras
1976-1978	Clément Tremblay

Directeurs régionaux

Régionale de Kuujjuarapik (baie d'Hudson)	1972	Martial Fecteau
	1973	Jean-Guy Provencher
	?-1976 (sept.)	Clément Tremblay
	1976 (sept.)-1977 (juin) ?	Luc Germain
Régionale de Kuujjuaq (baie d'Ungava)	1967 (nov)-1968 (juillet)	Roger Beaudoin
	1967 (oct.)	Cas van Gils
	1978 (janv.)	Paul Dionne

Agents de développement

Chisasibi	?	Yves Léger	
Kuujjuarapik	1963	Gilles Bonneau	Agent
	1964-1965	René Dalcourt	Agent
	1965 (déc.)-1966 (mars)	G. Gariépy	Agent
	1966 (mai) ?-1968 (mai) ?	André Lefevre	Agent
	1967 (nov)-1968 (juillet)	Roger Beaudoin	Agent directeur régional
	1968 (sept.)-1968 (déc.)	Jean-Marc Lessard	Agent
	1969 (mai) ?-1970 (avril) ?	Arthur Landry	Agent
	1971 ?- ?	Robert Deshaies	Agent
	?	Alain Gervais	Agent
Inukjuak	1971 ?- ?	Loï Shansavath	Agent
	1965-1968	Jean-Guy Ouellet	Agent
	1968-1969 ?	Marc Bellavigna	Agent
Puvirnituq	1966 (janv)-déc 1966	Évariste Normand	Agent
	1966	Yves Michaud	Recreation organizer
	1967 (janv.)- ?	Claude Valois	Agent
	1968	Guy Lemieux	Agent
	1971 ?-1974 ?	Claude Savage	
Ivujivik	1963- ?		
	1966-1969	André Huot	Agent
	1969-1971	Réal Gosselin	Agent
	1971	Jako Tarqiasuk	Agent inuit
	1971-1976	Philippe Nadeau	Agent
Salluit	1968 ?	Lorenzo Servant	Agent
	?	Denis Gagnon ?	
	1971-1973	Paul Bussières	Agent
	1974- ?	Serge Desbiens	Agent

Kangiqsujuaq	1963-1968 ?	Serge Pageot	Agent
	1963	John Dook	Assistant de l'administrateur régional
	?	Pierre Harvey	Agent
	1975-1978	Louis Mercier	Agent
Quaqtaq	1966-1971 ?	Serge Gagnon	Agent
Kangirsuk	1968 ?	Guy Girouard	Agent
	1970- ?	George Filotas	Agent
Tasiujaq	1969 (juil.) ?	Charles April	Agent
	1969 (oct.)-1970 (août) ?	Jean-B. Dubé	Agent
Kuujjuaq	1966-1967	Roger Beaudoin	Agent
	1967	Cas Van Gils	Agent
	1974	Francine Tremblay	Agent

ANNEXE 6

Réflexions sur le développement communautaire au sein de la Direction générale du Nouveau-Québec (quatre documents de travail rédigés par Jean-Jacques Simard, non datés)

DOCUMENT 1 : <u>OPTIQUE DU DÉVELOPPEMENT</u>

Le processus de développement est axé sur l'utilisation des ressources, humaines ou physiques, pour le bien commun d'un groupe, qui peut être, selon le champ privilégié, l'humanité toute entière ou une simple famille.

Cette utilisation se fait soit par la redistribution des ressources existantes, ou par la création de nouvelles ressources.

1) Pour assurer à chacun suffisamment d'argent et de pouvoir garantissant un standard de vie décent et la participation aux décisions qui le touchent, il faut redistribuer, répartir de façon nouvelle les ressources disponibles.
2) Le développement amène aussi les gens à créer de nouvelles ressources, grâce au pouvoir inventif de l'homme. Dans ce cas, il faut que les hommes augmentent leurs propres capacités et leur propre potentiel à s'aider eux-mêmes et à aider les autres, par l'acquisition de connaissances et la création de structures qui animent l'intérêt et assurent une meilleure utilisation des forces.

Le champ du développement communautaire recoupe ces deux orientations. Il s'occupe d'abord de groupes restreints, composés d'individus qui partagent des caractéristiques d'ordre géographique, culturel, et social. Il est d'abord orienté vers le changement. Il vise à aider les membres d'une communauté à occuper tout le champ qu'ils croient pouvoir occuper, à se réaliser, à actualiser leur potentiel dans le groupe.

DOCUMENT 2 : LE RÔLE DE L'AGENT DE DÉVELOPPEMENT COMMUNAUTAIRE

Un groupe qui ne change pas est un groupe mourant. Un groupe qui ne contrôle pas son évolution et les dynamiques qui l'animent est un groupe mourant. Aucun groupe humain ne peut se porter garant du bien de l'humanité, en disant par exemple que tel autre groupe peut mourir sans que le bien de l'humanité s'en ressente.

Le rôle de l'agent sera d'encourager le changement à l'intérieur d'un groupe, face aux changements qui se produisent à l'extérieur. Il s'agit bien d'une révolution. Mais d'une révolution interne qui ne vise pas à révolutionner les groupes environnants. L'agent sera donc au changement ce qu'un régulateur de voltage est à la génératrice : il doit voir à ce que les énergies libérées ne fassent pas exploser la source de cette énergie, détruisant le moteur et ce qui l'entoure.

L'agent de développement communautaire doit :

- aider à diriger les énergies libérées par le changement vers des canaux profitables au niveau individuel et local ;
- agir comme médiateur, animant le changement mais départageant les possibilités d'action réelles d'un groupe à l'intérieur d'un champ donné, des espérances légitimes mais irréalisables ;
- aider le groupe à identifier ses problèmes sans créer de dépendance à son égard, et sans limiter leur capacité à régler leurs problèmes ;
- il doit faire connaître les limites tout autant que les possibilités, à l'intérieur d'un champ social et régional donné ;
- se méfier du bon sens et de l'amateurisme dans l'exercice de ses fonctions. Il doit servir ses propres intérêts en comprenant bien que ses intérêts sont mieux servis en servant les autres. Sa démarche doit être scientifique, bien déterminée, et doit démêler l'idéal du réalisme ;
- il doit admettre qu'il demeure un étranger dans le groupe, un visiteur, et son identification avec le groupe, qui est nécessaire, ne doit pas l'amener à renier sa propre identité.

DOCUMENT 3 : LES CRITÈRES PRÉSIDANT À L'ACCEPTATION D'UN CANDIDAT POSTULANT UN POSTE D'AGENT DE DÉVELOPPEMENT COMMUNAUTAIRE

1) Une préparation de base extensive en sciences humaines :

– soit en : psychologie, géographie, sciences politiques, sociologie, anthropologie ;
– il devra cependant avoir un esprit universel, et ne pas compartimenter la réalité, mais savoir l'interpréter dans son ensemble selon l'optique générale fournie par les sciences de l'homme ;
– il devra être particulièrement familier avec les techniques de dynamique de groupe et l'optique behavioriste telle que définie par Parsons et Bales, avec une perception profonde des implications des rôles et des fonctions dans une société.

2) Être familier ou se familiariser avec l'optique du développement :

– soit par des lectures ou des travaux sur le changement et l'évolution des groupes ;
– soit par une observation participante à des programmes de développement communautaire tels : les comités de citoyens, les services de loisirs et culturels, la compagnie des Jeunes Canadiens, le BAEQ ou l'ODEQ, les programmes de leadership en affaires indiennes, l'Institut Desjardins, la FCNQ, ARDA et FRED.

3) Être familier ou se familiariser avec les questions suivantes :

a) La bureaucratie :

– modes d'opération et limites ;
– services disponibles et structures ;
– gouvernement et dépendance.

b) L'information :

– la recherche de documents et la constitution d'une bibliographie spécialisée ;
– l'utilisation des médiums d'information ;
– les canaux de communication ;
– l'information et l'interprétation.

c) L'animation sociale :

– les contacts inter-personnels ;
– le leadership non-dirigiste.

4) Personnalité :

- le candidat doit être humble mais bien se connaître, savoir se situer par rapport à sa propre évolution et dans la société ;
- il doit être actif, avoir des activités para-professionnelles ;
- il doit manifester une grande imagination et avoir de la facilité à s'exprimer ;
- il doit pouvoir dire tout ce qu'il veut en anglais ;
- si possible, il devrait être célibataire ;
- il doit aimer la vie au grand air, la chasse et la pêche.

DOCUMENT 4 : LE TRAVAIL DE L'AGENT DE DÉVELOPPEMENT COMMUNAUTAIRE DANS UNE COMMUNAUTÉ DU NOUVEAU-QUÉBEC

1) Connaître son milieu de travail

   Au moyen des discussions, observations, analyses des données statistiques, de l'histoire, d'une étude de la langue indienne ou esquimaude, acquérir une notion générale des modes et structures sociologiques et culturelles dans la communauté, en privilégiant les rôles et les institutions politiques.

2) Connaître les personnalités locales

   Par la discussion, la participation aux activités courantes des Indiens et Esquimaux, aux activités de groupe, établir des relations cordiales avec les Indiens et des Esquimaux, en s'attardant surtout aux leaders naturels et aux individus dynamiques, potentiellement agents de changement.

3) Amorcer la conscience individuelle

   Au niveau d'individus privilégiés et des amitiés personnelles, discuter du fonctionnement de la communauté et offrir les résultats de la recherche jusqu'à ce moment. Fournir, au gré des demandes, les informations requises. Discuter des problèmes de la communauté, tenter d'établir des priorités, effectuer un recoupage des opinions pour émonder les interprétations trop personnelles.

4) Amorcer la conscience communautaire

   Organiser des discussions par petits groupes, puis à l'échelle de la communauté, pour amener à parler d'eux-mêmes, de leurs problèmes, de leurs similitudes. Fournir des informations selon les besoins, soit en répondant aux questions implicites, soit en utilisant l'information comme un moteur de discussion.

5) Encourager les initiatives

Agissant comme outil de liaison entre la communauté et les ressources disponibles, canaliser les efforts des individus et des groupes désirant passer à l'action vers une expression réaliste conforme aux besoins qu'ils veulent satisfaire.

C'est l'animation permanente, qui voit à aider la consolidation des structures existantes, ou à leur remplacement par d'autres, plus conformes aux volontés du groupe, la diversification des sources d'information. L'agent doit se fixer des échéances déterminant son retrait progressif des activités communautaires, dans le but de se rendre inutile.

6) Assurer la bonne conduite de l'administration publique

Collaborer au maintien de bons services publics, aider à réduire les tensions éventuelles entre les employés blancs de la direction ou entre employés et autochtones, faire rapport à ses supérieurs des circonstances, tant chez nos employés que chez les Indiens ou Esquimaux, qui sont préjudiciables au bien commun de la communauté, ou à l'efficacité des entreprises de la direction dans ce poste.

Pratiquement, il faut comprendre que la DGNQ est sensée [sic] fournir à la population du Nouveau-Québec, les services offerts par tous les ministères provinciaux à la population du sud, à l'exception de la Justice et des Terres et Forêts. Cependant, même en ce qui concerne ces deux ministères, la Direction est consultée pour les octrois de terrains et les cas où des procédures judiciaires sont intentées contre Indiens ou Esquimaux.

Fidèle à l'orientation vers l'auto-suffisance des populations fournie par les principes du développement communautaire, l'agent verra à entraîner un autochtone qui sous sa surveillance et avec sa collaboration, assumera graduellement les fonctions de bureau et de représentation de la DGNQ auprès des populations locales.

Source : BAnQ, Développement communautaire et industriel, Rapport annuel du directeur de Poste-de-la-Baleine (1967-1973).

Sources et bibliographie

1. SÉJOURS SUR LE TERRAIN

Kuujjuaq	22 mai au 2 juin 2006 15 au 21 septembre 2008 3 au 8 décembre 2010
Ivujivik	27 mai au 31 août 2009 31 mars au 6 juin 2010 2 au 10 août 2011 17 au 23 janvier 2012
Puvirnituq	31 août au 2 septembre 2009 1er au 14 avril 2010 6 au 11 juin 2010
Kangiqsualujjuaq	30 novembre au 3 décembre 2010
Kangiqsujuaq	9 décembre 2010 au 3 janvier 2011 5 juin au 26 août 2011 2 décembre 2011 au 23 janvier 2012
Inukjuak	7 au 20 mars 2011 26 juin au 27 août 2012 11 décembre 2012 au 30 mai 2013 15 novembre 2013 au 15 mai 2014
Salluit	1er août 2011 10 au 12 août 2011 15 et 16 janvier 2012

2. SOURCES ORALES

Nom de la personne	**En qualité de**	**Date**	**Lieu de l'entretien**
Adamie Putuguq	Aîné	7 juin 2010	Puvirnituq
Adamie Qalingo	Linguiste Élu local	11 juillet 2009 12 juillet 2009 3 août 2009 26 août 2009	Ivujivik
Alassie Tukallak	Aînée	12 avril 2010	Puvirnituq
Aliva Tulugak	Coopérative locale	8 avril 2010	Puvirnituq
Andrew Atagotaaluk	Évêque de l'Arctique	20 février 2013	Inukjuak
Anna et Stella (pseudonymes)	Coopérative locale	13 mai 2010	Ivujivik
Annie Tertiluk	Église Full Gospel de Kangiqsujuaq	3 mars 2013	Entretien téléphonique
Aysara Kinuajuak	Élu local	9 avril 2010	Puvirnituq
Charlie (pseudonyme)	Jeune	8 juin 2010	Puvirnituq
Daniellie Weetaluktuk	Aîné	14 au 18 mars 2011	Inukjuak
Dean (pseudonyme)	Formateur en leadership	20 juillet 2011	Kangiqsujuaq
Diane Frappier	Ministère des Affaires municipales	16 mars 2010	Québec
Donat Savoie	Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada	7 juillet 2010	Ottawa
Ed Weick	Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada	7 juillet 2010	Ottawa
Elie (pseudonyme)	Ranger canadien	4 août 2009	Ivujivik
Elisapie Inukpuk	Aînée	14 au 18 mars 2011	Inukjuak
Éric Gourdeau	Direction générale du Nouveau-Québec	3 mars 2010 11 mars 2010	Québec
Georges Filotas	Fédération des coopératives du Nouveau-Québec Inuit tunngavingat nunaminni	25 novembre 2009 8 février 2009 22 juillet 2010	Montréal
Greg (pseudonyme)	Enseignant	13 mai 2010	Ivujivik

Harry Tulugak	Inuit tunngavingat nunaminni	10 août 2012	Puvirnituq
Ian Robertson	Employé municipal	8 décembre 2010	Kuujjuaq
Iliyassie Sallualuk	Inuit tunngavingat nunaminni	8 juin 2010	Puvirnituq
Illutaq Novalinga	Aîné	13 avril 2010	Puvirnituq
Jean (pseudonyme)	Enseignant	27 juillet 2011	Kangiqsujuaq
Jean-Jacques Simard	Direction générale du Nouveau-Québec et Fédération des coopératives du Nouveau-Québec	19 novembre 2009 4 mars 2010	Québec
Jean-Marc (pseudonyme)	Administration régionale Kativik	21 juillet 2009	Ivujivik
Jeannie (pseudonyme)	Administration régionale Kativik	7 avril 2010 12 avril 2010	Puvirnituq
Jim Steward	Employé municipal	2 décembre 2010	Kangiqsualu-jjuaq
Johnny Kasudluak	Président de la Commission scolaire Kativik	12 mars 2013	Inukjuak
Johnny Mangiuq	Élu local	29 juin 2009 1er août 2009	Ivujivik
Johnny Tulugak	Coopérative locale	12 avril 2010	Puvirnituq
Johnny Uitangak	Inuit tunngavingat nunaminni	24 novembre 2009	Montréal
Jonathan Epoo	Association des jeunes du Nunavik Saputiit	2 décembre 2010	Kangiqsualu-jjuaq
Josephie Nalukturuk	Aîné	14 au 18 mars 2011	Inukjuak
Josiane	Service de l'emploi durable, Administration régionale Kativik	4 mars 2013	Entretien téléphonique
Jules Dion	Missionnaire oblat Marie-Immaculée	31 décembre 2010	Kangiqsujuaq
Julie (pseudonyme)	Enseignante	14 juin 2009	Ivujivik
Karl Kristensen	Enseignant	27 juin 2009 30 juin 2009 15 juillet 2009	Ivujivik
Kitty (pseudonyme)	Hunter support program	11 juillet 2011	Kangiqsujuaq

Leela Qalingo	Aînée	13 avril 2010	Puvirnituq
Lizzie Irniq	Aînée	22 août 2011	Kangiqsujuaq
Louis Mercier	Administration régionale Kativik	25 janvier 2010	Québec
Louis-Philippe (pseudonyme)	Enseignant	1er mai 2010	Ivujivik
Louisa Kanarjuaq	Aînée	1er août 2009	Ivujivik
Lucassie (pseudonyme)	Jeune	4 mai 2010	Ivujivik
Lucie (pseudonyme)	Association des jeunes du Nunavik Saputiit	25 juillet 2009	Ivujivik
Lydia (pseudonyme)	Jeune	24 juillet 2009	Ivujivik
Maata Tuniq	Aînée	16 juin 2011	Kangiqsujuaq
Maggie (pseudonyme)	Employée municipale	29 août 2009	Ivujivik
Maggie Emudluk	Présidente de l'Administration régionale Kativik	12 avril 2013	Entretien téléphonique
Maggie Usuarjuk	Aînée	30 avril 2010	Ivujivik
Mary Sivuarapik	Aînée	7 avril 2010	Puvirnituq
Michael Barrett	Administration régionale Kativik	18 septembre 2008	Kuujjuaq
Michel (pseudonyme)	Administration régionale Kativik	6 décembre 2010	Kuujjuaq
Minnie (pseudonyme)	Jeune	7 août 2009	
Neil Faulkner	Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada	7 juillet 2010 14 juin 2012	Ottawa
Nelly Nungaq	Aînée	8 avril 2010	Puvirnituq
Passa (pseudonyme)	Travailleuse sociale	16 avril 2010 29 avril 2010 26 mai 2010	Ivujivik
Paul Bussières	Société Makivik	5 mai 2009 25 janvier 2010	Québec
Peter Boy Ittukallak	Coopérative locale	9 juin 2010	Puvirnituq
Peter Inukpuk	Élu local	7 mars 2013	Inukjuak
Peter Murdoch	Fédération des coopératives du Nouveau-Québec	8 février 2009 23, 26 et 27 juillet 2010	Montréal
Philippe (pseudonyme)	Enseignant	14 juin 2009	Ivujivik

Philippe Nadeau	Direction générale du Nouveau-Québec	23 avril 2009	Québec
Pierre Pharand et Anick Long Nadeau	Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada	13 juin 2012	Ottawa
Pita Kristensen	Aînée	16 août 2009 18 août 2010	Ivujivik
Quitsak Taqriasuk	Aîné	5 mai 2010 9 mai 2010	Ivujivik
Qulliq (pseudonyme)	Jeune	24 juin 2011	Kangiqsujuaq
Robert Lechat	Missionnaire oblat Marie-Immaculée	1er décembre 2012	Ottawa
Sandy (pseudonyme)	Hunter support program	21 juillet 2011	Kangiqsujuaq
Saviarjuk Usuarjuk	Aîné	12 août 2009 28 mai 2010	Ivujivik
Siaja Kiatainaq	Aînée	19 mai 2010	Ivujivik
Simon (pseudonyme)	Force de police Kativik	2 septembre 2009	Puvirnituq
Uniurtitaq Ainalik	Aîné	18 août 2009	Ivujivik
Urpigaq Ilimasaut	Aîné	22 juin 2011	Kangiqsujuaq

3. DOCUMENTS D'ARCHIVES

Archives nationales du Canada (ANC)

Department of Indian Affairs / Northern Affairs Programs / Northern Administration and Land Branch / District of the Administrator of the Arctic

RG85-D-5-a, 1046 File part 1, A-108-4	Minutes of the Arctic district conference
RG85-D-5-a, 622 File part 1, A-151-1/315	Organization – Arctic Quebec region
RG85-D-5-a, 675 File part 1, A250-5/304	Eskimo meetings – Port Harrison
RG85-D-5-a, 1046 File part 1, A-108-4	Ivujivik area – General files
RG85-D-3-a, 1948 File part 4, A-560-1-5	Community development program

RG85-D-3-a, 675 File part 1, A250-5/304	Eskimo meetings – Port Harrison
RG85-D-3-a, 622 File part 1, A-151-1/315	Organization – Arctic Quebec region
RG35-D-3-a, 1958 File part 1, A-1006-8 ; 2 = 1962-1963 ; 4 = 1964-1965 ; 5 = 1965-1966 ; 6 = 1966-1967 ; 7 = 1967-1968	Quebec Province – General file
RG85-D-3-a, 1668 File part 3, A1006-8	Quebec province – General file (Policy, Great Whale River, Port Harrison, Povungnituk, Sugluk)
RG85-D-3-a, 2053 File part 1, A-560-1-5	Community development program and fund (1964)
RG85-D-3-a, 1961 File part 1, A-1012-1 et File part 2	Administration of Eskimo affairs
RG85-D-3-a, 1953 File part 1, A-1000/309	Sugluk, Quebec – General file
RG85-D-3-a, 1952 File part 1, A-1000/304	Port Harrison – General file
RG85-D-3-a, 1935 File part 1, A303-1 ; 1 = 1961-1962 ; 2 = 1962-1963	Town planning – General file
RG85-D-3-a, 1931 File part 1, A160-1-6	Reports on Arctic District settlement
RG85-D-3-a, 1930 File part 1, A157-7	Staff training NSO. Course
RG85-D-3-a, 622 File part 1, A-151-1/400	Organization – Arctic District Office
RG85-D-3-a, 1953 File part 1, A-1000/307	Ivujivik area
RG85-D-3-a, 1933 File part 1, A251-7	Eskimo cooperative – general
RG85-D-3-a, 682 File part 4, A600-1	Education – General file
RG85-D-3-a, 681 File part 1, A600-1 Part 1 = 1960-1961 ; 2 = 1961-1962 ; 3 = 1962-1963	Education – General file
RG85-D-3-a, 675 File part 1, A250-5/312	Eskimo meetings – Koartak
RG85-D-3-a, 1949 File part 1, A-603-2	School curriculum for Eskimos
RG85-D-3-a, 621 File part 1, A-150-4	Northern service officer – General and policy

Department of Indian Affairs / Northern Affairs Programs / Northern Administration and Land Branch / Northern research and coordination centre

RG85-D-5-a, 1657 partie de dossier 2, NR 2/3-34	Dr Diamond Jenness
RG85-D-5-a, 1654, partie de dossier, 1 NR2/2-1	Northern research and coordination centre
RG85-D-5-a, 1659, partie de dossier 1, NR 3/2-1	Cooperatives
RG85-D-5-a, 1659, partie de dossier 2, NR 4/2-2	Northern research coordination centre Northern research committee
RG85-D-5-a, 1659, partie de dossier 1, NR 4/2-2	Northern research committee
RG85-D-5-a, 1659, NR 4/2-5	Departmental joint council
RG85-D-5-a, 1660, NR 4/2-9	Community planning group
RG85-D-5-a, 1660, NR 4/3-3	Eskimo Affairs committee

Diamond Jenness fonds/Correspondance

MG 30-B89 C7207	Correspondence

Bibliothèque et Archives nationales du Québec (BAnQ)

Centre de Québec

Série E78, S30

1985-09-003 \ 1	Direction générale du Nouveau-Québec. Réunion des directeurs généraux. Organigramme (1971-1972)
1985-09-003 \ 9	Direction générale du Nouveau-Québec. Développement communautaire et industriel. Rapport annuel du directeur de Poste-de-la-Baleine (1967-1973)
1985-09-003 \ 18	Direction générale du Nouveau-Québec. Correspondance (1969-1978)
1985-09-003 \ 20	Direction générale du Nouveau-Québec (1966-1978)
1985-09-003 \ 21	Direction générale du Nouveau-Québec (1970-1978)
1985-09-003 \ 23	Direction générale du Nouveau-Québec (1966-1967)
1985-09-003\ 24	Direction générale du Nouveau-Québec. Conditions de travail. Conditions de vie. Personnel (1968-1977)
1985-09-003 \ 25	Direction générale du Nouveau-Québec. Rapport mensuel des villages (1965-1969)
1985-009-03 \ 26	Direction générale du Nouveau-Québec. Poste-de-la-Baleine. Comptabilité (1964-1968)
1985-009-03 \ 27	Direction générale du Nouveau-Québec. Personnel (1966-1970)

1985-009-03 \ 28	Direction générale du Nouveau-Québec. Réquisition Poste-de-la-Baleine. Rapport sur le Groenland (1958-1969)
1985-09-003 \ 29	Direction générale du Nouveau-Québec. Personnel Poste-de-la-Baleine (1964-1970)
1985-09-003 \ 36	Direction générale du Nouveau-Québec. Divers
1985-09-003 \ 39	Compte-rendu de la réunion des agents de la DGNQ (21 au 23 mars 1967)
1985-09-003 \ 40	Direction générale du Nouveau-Québec. Divers
1985-09-003 \ 41	Direction générale du Nouveau-Québec. Divers
1985-09-003 \ 42	Direction générale du Nouveau-Québec. Divers
1985-09-003 \ 43	Direction générale du Nouveau-Québec. Convention collective. Développement socioéconomique et industriel. Comité de coordination (1968-1976)
1987-11-000 \ 2	Direction générale du Nouveau-Québec. Divers
2009-03-010 \ 2	Direction générale du Nouveau-Québec. Service de mise en valeur des ressources (1971)

Archives de la communauté d'Ivujivik (Ivujivik)

Bingo pikkumu, Ivuyivik Missions, akiligutivi, 1968
Niuvivimutu amujalu, 1966, taralisaruti niuvivimut, kinaujai, tamanitu ikaluailu amujalu
Kuapamuta, Salumiulu ivujivimiulu taralijaruti niuvivivimutulu (8 avril 1966)
Kulisajami akilisatavi, akilisaijavik
Liber animarum de la mission Notre-Dame du Cap d'Ivuyivik (1961)
Work pinasuti (1966)
Movies kimiguaruti (janvier 1966)
Municipal corporation minutes (1981-1982)

Archives de la Compagnie de la baie d'Hudson (Winnipeg)

B.329/b/1 fo. 195 - B.368/b/2 fo. 239, bobine 1M1655	Wolstenholme correspondence book (1910-1912)
B.368/a/1, bobine 1MA73	Wolstenhome post journals (1909-1918)

Archives Deschâtelets (Ottawa)

HEC 3400 H82L	« Lettre du père Mascaret à Wally (8 janvier 1948) » et « Lettre du RP Mascaret au caporal (8 décembre 1947) »
HRF 1 C13R 3	« Lettre du père Mascaret aux autorités (20 février 1953) »
LCB 6351 L12C 1 et 2	Codex historicus – Ivujivik, 1940, 1944, 1946-1961

LCB 6351 L12R 10	« Mission N-D du Cap, Ivujivik, missionnaires »
LCB 6351 L12R 4	Rapport d'Ivuyivik par Gontran Laviolette (juillet 1953)
LCB 6351 L12R 9	« Journal de la marche de la Mission Notre-Dame du Cap destiné à notre Grand-Père Monseigneur L. Sheffer »
LCB 6354 L12L 16	« Monseigneur et Bien cher Père »
LCB 6854 L12L 59	« Lettre du père Mascaret à son supérieur (22 septembre 1946) »

Archives personnelles de Peter Murdoch (Montréal)

« Directors Meeting, Fédération des coopératives du Nouveau-Québec (24 février 1969) »

« Extract from "communications in Nouveau-Québec" »

« Extract from the minutes of a meeting of FCNQ (février 1970) »

« Extract from the minutes of a meeting of FCNQ (30 janvier 1970) »

« First annual general meeting of the FCNQ, POV (1968) »

« First Meeting of the Board of Directors Held in Levis Quebec, Commencing June 16, 1967 »

Archives du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (Québec)

Bernier, Yves. 1969, *Histoires de vie*.

Archives de l'Institut culturel Avataq (ICA)

Centre de Montréal

Oral history project - Ivujivik - Markusi Iyaituk (30 avril, 1er mai, 5 juin 1985)

Oral history project - Ivujivik - Sarah Ainalik et Sarah Qalingo (3 et 4 juillet 1985)

Ministère des Affaires municipales, des Régions et de l'Occupation du territoire

Répertoire des municipalités du Québec (consulté de 1980 à 2009 pour les 14 villages du Nunavik)

Lois et textes officiels

Act Respecting the Support Program for Inuit Beneficiaries of the James Bay and Northern Québec Agreement for their Hunting, Fishing and Trapping Activities, mai 2013.

Commission du Nunavik, 2000, *Amiqqaaluta. Partageons. Tracer la voie vers un gouvernement pour le Nunavik. Rapport de la Commission du Nunavik*, mars 2001.

Convention de la baie James et du Nord québécois. Consultable en ligne sur le site du ministère des Affaires autochtones et Développement du Nord Canada : <http ://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100030848/1100100030850>.

Entente cadre de négociation sur la fusion de certaines institutions et la création d'une nouvelle forme de gouvernement au Nunavik, juillet 2003.

Loi sur les villages nordiques et l'administration régionale Kativik. Version du 1er mars 2006.

Rapports, comptes rendus et revues dépouillées

Assemblée générale de la société coopérative de Povungituk, 22 février 1965.

Atuaqnik. Numéros consultés : 1979-1980.

Audiences de la Commission du Nunavik, 2000.

Audiences de la Commission Neville-Robitaille, 1970.

Journal of the Canadian Church Historical Society. Numéros consultés 1951, 1 (1-2) ; 1953-1955, 2 (1-3) ; 1956-1959, 3 (1-5) ; 1960-1962, 4 (1-4) ; 1966, 8 (1-4) ; 1967, 9 (1-4) ; 1968, 10 (1-4) ; 1969, 11 (1-4) ; 1971, 13 (1-4) ; 1972, 14 (1-4) ; 1974, 16 (1-4) ; 1975, 17 (1-4) ; 1976, 18 (1-4) ; 1980, 22 (1-2) ; 1981, 23 (1) ; 1982, 24 (1-2) ; 1985, 27 (1-2) ; 1987, 29 (1-2) ; 1988, 30 (1-2) ; 1989, 31 (1-2) ; 1990, 32 (1-2).

Ministère de la Citoyenneté et de l'Immigration, 1955, *Report of Indian Affairs Branch for the Fiscal Year Ended March 31, 1955*, Ottawa, Canada Department of Citizenship and Immigration.

Ministère des Ressources et du Développement économique, 1953, *Rapport du ministère des Ressources et du D*éveloppement économique. Années consultées : 1952-1953.

Ministère du Nord canadien et des Ressources nationales, 1968, *Ministère du Nord canadien et des Ressources nationales. Rapport annuel*, Ottawa, Education Division, Northern Administration Branch, Department of Northern Affairs and National Resources. Années consultées : 1950-1960.

Ministère du Nord canadien et des Ressources nationales, *Education Review : 1966-1967. Northwest Territories and Arctic Quebec*. Ottawa. Department of Northern Affairs and National Resources.

Musée national du Canada. *Musée national du Canada. Rapports annuels.* Années consultées : 1926-1929, 1936-1947.

Musée national du Canada. *Musée national du Canada. Contributions à l'anthropologie.* Années consultées : 1959 et 1960.

Musée national du Canada. *Musée national du Canada. Rapports annuels.* Années consultées : 1926-1929, 1936-1947.

North. Numéros consultés : 1959, 6 (4) ; 1960, 7 (4-6) ; 1961, 8 (1-6) ; 1962, 9 (1, 3, 5-6) ; 1963, 10 (1-5) ; 1964, 11 (1-6) ; 1965, 12 (1-7) ; 1966, 13 (1-6) ; 1968, 15 (1-6) ; 1969, 16 (1-6) ; 1970, 17 (1-6) ; 1971, 18 (1-6) ; 1972, 19 (1-5) ; 1973, 20 (1-6) ; 1974, 21 (1-6) ; 1977, 24 (3-6) ; 1979-1985.

Northern Affairs Bulletin, 1959, 6 (3).

Nunavik. Numéros consultés : 2003-2011.

Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren, Established Among the Heathen, Londres, Breathren's Society for the Furtherance of the Gospel Among the Heathen. Volumes consultés : 1801-1805, 1806-1810, 1811-1814, 1820, 1821-1823, 1826, 1829, 1831, 1834-1836, 1836, 1839-1841, 1841, 1851, 1853, 1858-1861, 1861-1863, 1863-1866, 1866-1868.

Summary Report of the Geological Survey of the Department of Mines. Années consultées : 1910-1916.

Taqralik. Numéros consultés : 1974-1986. Consultables en ligne sur le site de Bibliothèque et Archives nationales du Québec :

<http ://services.banq.qc.ca/sdx/makivik/search_notice.xsp ?dbrv0=|02| &dbrf0=id_parent&db=notice&hpp=-1>.

SOCIÉTÉ MAKIVIK. *Makivik magazine*. Années consultées : 1998-2011.

Tumivut. Années consultées : 1990-2000.

Ouvrages et articles

« Nunavut Leadership Workshop », *Inuit Today*, numéro spécial, 8 octobre 1980.

Abele Frances, Courchene Thomas J., Seidle Leslie et St-Hilaire France (dir.). 2009, *Northern Exposure : Peoples, Powers, and Prospects for Canada's North*. « The Art of the State », 4, Montréal, Institute for Research in Public Policy.

Abélès, Marc. 1983, *Le lieu du politique*, Paris, Société d'ethnographie.

Abélès, Marc et Collard, Chantal. 1985, Âge, pouvoir et société en Afrique noire, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

Abélès, Marc et Glowczewski, Barbara. 2010, « Aborigènes : anthropologie d'une exigence de justice », *Vacarme*, consulté le 5 septembre 2010 : <http ://www.vacarme.org/article1891.html>.

Adler, Alfred. 1982, *La mort est le masque du roi : La royauté sacrée des Moundang du Tchad*, Paris, Payot.

Administration régionale Kativik. 2011, *Les emplois au Nunavik. Résultats d'une enquête menée auprès des employeurs au Nunavik en 2011.*

Annahatak, Benjamin. 2007, *Les activités de Noël des Inuits.* Dossier synthèse, Cégep Marie-Victorin.

Arbess, Saul. 1966, *Social Change and the Eskimo Coop at Georges River, Quebec*, Ottawa, Northern Coordination and Research Centre, ministère des Affaires indiennes et du Développement du Nord.

Arbess, Saul. 1967a, *Values and Socio-Economic Change : The George River Case*, thèse de doctorat, Université McGill.

Arbess, Saul. 1967b, « Economic realities and political development : The George River case », *Anthropologica*, vol. 9, n° 2, p. 65-76.

Arendt, Hannah. 1972, *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, Paris, Calmann-Lévy.

Arima, Eugen. 1961, *Notes on Ivujivik, P. Q. 1960*, Ottawa, Musée national du Canada.

Association universitaire canadienne d'études nordiques. 1984, *Social Science in the North.*

Back, George. 1836, *Narrative of the Arctic Land Expedition to the Mouth of the Great Fish River, and Along the Shores of the Arctic Ocean, in the Years 1833, 1834, and 1845*, Londres, J. Murray.

Balandier, Georges. 1978, « L'anthropologie africaniste et la question du pouvoir », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 65, p. 197-211.

Balandier, Georges. 1984 (1967), *Anthropologie politique*, Paris, Presses universitaires de France.

Balikci, Asen. 1959, « Two attemps at community organization among the Eastern Hudson Bay Eskimos », *Anthropologica*, vol. 1, n° 1-2, p. 122-135.

Balikci, Asen. 1960, « Ethnic relations and the marginal man in Canada. A comment », *Human Organization*, vol. 19, p. 170-171.

Balikci, Asen. 1961, « Relations inter-ethniques à la Grande Rivière de la Baleine, baie d'Hudson, 1957 », dans *Contributions to Anthropology*, Ottawa, ministère du Nord canadien et des Ressources nationales : 64-107.

Balikci, Asen. 1970, *The Netsilik Eskimo*, New York, Natural History Press for the American Museum of Natural History.

Barraud, Cécile. 1972, « De la Chasse aux têtes à la pêche à la bonite. Essai sur la chefferie à Eddystone », *L'Homme*, vol. 12, n° 1, p. 67-104.

Barrette, Philippe *et al.*. 1972, *Saglouc : Community Center Study*, Projet « Man in the North ».

Barth, Fredrik. 1959, *Political Leadership among Swat Pathans*, Londres, Athlone Press.

Bass, Bernard M. 1990, *Handbook of Leadership. Theory, Research, and Managerial Applications*, New York, The Free Press.

Baxter, Paul T. W. et Almagor, Uri. 1978, *Age, Generation and Time. Some Features of East African Age Organization*, Londres, Palgrave Macmillan.

Beaudoin, Roger. 2000, *Retour sur le Nouveau-Québec. Souvenirs d'un oui-oui, fonctionnaire de brousse. Première partie : de 1964 à 1978 : au sein de la Direction générale du Nouveau-Québec, Ministère des Richesses naturelles, Gouvernement du Québec*, manuscrit.

Begler, Elsie B. 1978, « Sex, status and authority in egalitarian society », *American Anthropologist*, vol. 80, n° 3, p. 571-588.

Bensa, Alban. 2000, « Le chef kanak. Les modèles et l'histoire », dans Alban Bensa et Isabelle Leblic (dir.), *En pays kanak*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, Mission du patrimoine ethnologique, Collection « Ethnologie de la France », cahier 14 : 9-48.

Bensa, Alban. 2006, *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*, Paris, Anacharsis.

Binney, George. 1931, *The Eskimo Book of Knowledge*, Londres, Hudson's Bay Co.

Bird-David, Nurit. 1999, « "Animism" revisited : Personhood, environment, and relational epistemology », *Current Anthropology*, vol. 50, hors-série 1, p. 67-91.

Bird-David, Nurit. 1990, « The giving environment : Another perspective on the economic system of gatherer-hunters », *Current Anthropology*, vol. 31, n° 2, p. 189-196.

Birket-Smith, Kaj. 1929, « The Caribou Eskimos : Material and social life and their cultural position », *Report of the Fifth Thule Expedition, 1921-1924*, vol. 3, Copenhague, Gyldendalske Boghandel.

Birket-Smith, Kaj. 1959, *The Eskimos*, Londres, Methuen.

Blaisel, Xavier, Laugrand, Frédéric et Oosten, Jarich. 1999, « Shamans and leaders : Parousial movements among the Inuit of Northeast Canada », *Numen*, vol. 46, p. 370-411.

Blaser, Mario. 2009, « Political ontology », *Cultural Studies*, vol. 23, n° 5-6, p. 873-896.

Blaser, Mario *et al.* 2010, « Reconfiguring the web of life : Indigenous peoples, relationality, and globalization », dans Mario Blaser *et al.* (dir.), *Indigenous Peoples and Autonomy. Insights for a Global Age*, Vancouver, UBC Press : 2-26.

Boas, Franz. 1888, *The Central Eskimo*, Sixth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Smithsonian Institution : 399-669.

Boas, Franz. 1901, « The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay », *Bulletin of the American Museum of Natural History*, 15, New York, published by Order of the Trustees.

Boas, Franz. 1907, « Second report of the Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay », *Bulletin of the American Museum of Natural History*, vol. 15, n° 2, p. 371-570.

Bodenhorn, Barbara. 1988, « Whales, souls, children and other things that are "good to share" : Core metaphors in a contemporary whaling society », *Cambridge Anthropology*, vol. 13, n° 1, p. 1-18.

Bodenhorn, Barbara. 1989, « *The animals come to me; They know I share* » : *Inupiaq Kinship, Changing Economic Relations and Enduring World Views on Alaska's North Slope*, thèse de doctorat, Cambridge University.

Bodenhorn, Barbara. 1990, « "I'm not the great hunter ; my wife is" : Inupiat and anthropological models of gender », Études/Inuit/Studies, vol. 14, nº 1-2, p. 55-74.

Bodenhorn, Barbara. 2000a, « "He used to be my relative" ; Exploring the bases of relatedness among Inupiat of Alaska », dans Janet Carsten (dir.), *Cultures of Relatedness*, Cambridge, Cambridge University Press : 128-148.

Bodenhorn, Barbara. 2000b, « It's good to know who your relatives are but we were taught to share with everybody : Shares and sharing among Inupiaq households », dans George W. Wenzel, Grete Hevelsrud-Broda et Nobuhiro Kishigami, *The Social Economy of Sharing : Resource Allocation and Modern Hunters-Gatherers*, Osaka : National Museum of Ethnology, Senri Ethnological Studies 53 : 27-60.

Bodenhorn, Barbara. 2005, « Sharing costs : An exploration of personal and individual property, equalities and differentiation », dans Thomas Widlok et Wolde Gossa Tadesse (dir.), *Property and Equality*. Vol I : *Ritualisation, Sharing, Egalitarianism*, New York, Oxford, Berghahn Books : 77-104.

Boehm, Christopher. 1993, « Egalitarian behavior and reverse dominance hierarchy [and comments and reply] », *Current Anthropology*, vol. 34, nº 3, p. 227-254.

Bolton, Lissant. 1998, « Chief Willie Bongmatur Maldo and the role of chiefs in Vanuatu », *The Journal of Pacific History*, vol. 33, nº 2, p. 179-195.

Bond, Jameson. 1960, « Northern Service Officer », *North*, vol. 7, nº 6, p. 28-31.

Bonenfant, Michèle. 1964, *Fort Chimo*, Centre d'études nordiques, Université Laval.

Bonesteel, Sarah. 2006, *Canada's Relationship with Inuit. A History of Policy and Program Development*, Ottawa, ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada.

Boon, Thomas Charles Boucher. 1962, *The Anglican Church from the Bay to the Rockies*, Toronto, The Ryerson Press.

Bordin, Guy. 2008, *La nuit inuit. Vécu et représentations de la nuit chez les Inuit du nord de la terre de Baffin (Nunavut, Arctique canadien)*, thèse de doctorat, Université Paris Ouest Nanterre-La Défense.

Bouchard, Jérôme. 2007, *L'épreuve de la modernité : les représentations de l'identité inuit contemporaine et l'élaboration du gouvernement régional du Nunavik*, mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie, Université Laval.

Briggs, Jean. 1991, « Expecting the unexpected : Canadian Inuit training for an experimental lifestyle », *Ethos*, vol. 19, nº 3, p. 259-287.

Briggs, Jean (dir.). 2000, *Interviewing Inuit Elders.* V. 3 : *Childrearing Practices*, Iqaluit, Nunavut Arctic College.

Brightman, Marc. 2007, *Amerindian Leadership in Guianese Amazonia*, thèse de doctorat, Département d'anthropologie sociale, Université de Cambridge.

Brochu, Michel. 1962, *Le défi du Nouveau-Québec*, Montréal, Éditions du Jour.

Brown, Michael F. 1993, « Facing the State, facing the world : Amazonia's native leaders and the new politics of identity », *L'Homme*, vol. 33, n° 126-128, p. 307-326.

Brown, Paula. 1979, « Chimbu leadership… to the beginning of provincial government », *Journal of Pacific History*, vol. 14, p. 100-117.

Bulbulian, Maurice. 1982, *Debout sur leur terre*, documentaire de l'Office national du film.

Burch, Ernest S. 1975, *Eskimo Kinsmen : Changing Family Relationships in Northwest Alaska*. Monographie de l'American Ethnological Society, 59, Saint Paul, West Publishing Company.

Burch, Ernest S. 1988, « Modes of exchange in North-West Alaska », dans Tim Ingold, D. Riches et James Woodburn (dir.), *Hunters and Gatherers*. V. 2 : *Property, Power and Ideology*, New York, Berg : 95-109.

Burch, Ernest S. 2006, *Social Life in Northwest Alaska. The Structure of Iñupiaq Eskimo Nations*, Fairbanks, University of Alaska Press.

Bureau of Northwest Territories and Yukon Affairs. 1947, *The Book of Wisdom for Eskimo*, Ottawa, ministère des Mines et des Ressources naturelles.

Burguière, André. 1978, « L'anthropologie historique », dans Jacques Le Goff, Roger Chartier et Jacques Revel (dir.), *La nouvelle histoire*, Paris, Retz : 37-61.

Busia, Kofi A. 1951, *The Position of the Chief in the Modern Political System of Ashanti. A Study of the Influence of Contemporary Social Changes on Ashanti Political Institutions*, Londres, Oxford University Press.

Caillé, Alain et Chanial, Philippe. 2008, « Présentation », *Revue du MAUSS*, 32 : 5-31.

Calliou, Brian. 2006, *Indigenous Leadership Bibliography*, Alberta, The Banff Centre.

Cancel, Carole. 2005, *Femmes inuit et prise de parole sur la scène politique : tensions entre le discours sur la complémentarité et les pratiques (Arctique canadien)*, mémoire de maîtrise, Institut national des langues et civilisations orientales.

Cancel, Carole. 2011, *Autorité, parole et pouvoir : Une approche anthropologique de l'activité néologique inuit au Nunavut*, thèse de doctorat en anthropologie, Université Laval, Institut national des langues et civilisations orientales.

Canobbio, Éric. 2009, *Géopolitique d'une ambition inuite. Le Québec face à son destin nordique*, Québec, Septentrion.

Cantley, James. 1950, *Survey of Economic Conditions Among the Eskimos of the Canadian Arctic*, Ottawa, ministère du Nord canadien et des Ressources nationales.

Carmack, Robert M. 1972, « Ethnohistory : A review of its development, definitions, methods, and aims », *Annual Review of Anthropology*, vol. 1, p. 227-246.

Cashdan, Elizabeth A. 1980, « Egalitarianism among hunters and gatherers », *American Anthropologist*, vol. 82, p. 116-120.

Champion, Françoise. 2000, « La religion à l'épreuve des nouveaux mouvements religieux », *Ethnologie française*, vol. 30, nº 4, p. 525-533.

Charest, Paul et Tanner, Adrian. 1992, « La reconquête du pouvoir par les autochtones », *Anthropologie et sociétés*, vol. 16, nº 3, p. 5-16.

Chaumeil, Jean-Pierre. 1990, « Les nouveaux chefs… Pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne », *Problèmes d'Amérique latine*, vol. 96, p. 93-113.

Chowning Ann. 1979, « Leadership in Melanesia », *Journal of Pacific History*, vol. 14, nº 1, p. 66-83.

Clancy, Peter. 1987, « The making of eskimo policy in Canada, 1952-62 : The life and times of the Eskimo Affairs Committee », *Arctic*, vol. 40, nº 3, p. 191-197.

Clastres, Pierre. 1962, « Échange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne », *L'Homme*, vol. 2, nº 1, p. 51-65.

Clastres, Pierre. 1974, *La société contre l'État*, Paris, Les Éditions de Minuit.

Clastres, Pierre. 1980, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éditions du Seuil.

Cohen, Yves. 2001, « Les chefs, une question pour l'histoire du XXe siècle », *Cités*, vol. 6, p. 67-83.

Cohen, Yves. 2007, « The cult of number one in an age of leaders », *Kritika : Explorations in Russian and Eurasian History*, vol. 8, nº 3, p. 597-634.

Cohen, Yves. 2013, *Le siècle des chefs. Une histoire transnationale du commandement et de l'autorité dans la première moitié du XXe siècle (1890-1940)*, Paris, Éditions Amsterdam.

Collier, John. 1936, *Instructions to Field Workers. Applied Anthropology Unit*, Washington, United States Department of the Interior, Office of Indian Affairs.

Comaroff, Jean et John. 1991, *Of Revelation and Revolution. V. 1 : Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, Chicago, Londres, The University Press of Chicago.

Comaroff, Jean et John. 1997, *Of Revelation and Revolution. V. 2 : The Dialectic of Modernity on a South African Frontier*, Chicago, Londres, The University Press of Chicago.

Compton, F. H. 1962, « What is community development ? », dans Jim Lotz (dir.), *A Settlement Handbook for Northern Administrators*. Ottawa, ministère du Nord canadien et des Ressources nationales : 22-26.

Condon, Richard G. 1982, « Seasonal variation in interpersonal conflict in the Central Canadian Arctic », *Ethnology*, vol. 21, nº 2, p. 151-164.

Conseil anglican des peuples autochtones, 2001, *A New Agape*. Disponible sous format électronique : <http ://www.anglican.ca/about/ccc/acip/a-new-agape/>.

Cranz, David. 1820, *The History of Greenland*, Londres, Longman, Hurst, Rees, Orme and Brown.

Crowe, Keith. 1991, *A History of the Original Peoples of Northern Canada*, Montréal, McGill-Queen's University Press.

Cruise O'brien, Donal B. et Coulon, Christian (dir.). 1988, *Charisma and Brotherhood in African Islam*, Oxford, Clarendon Press.

Csonka, Yvon. 1995, *Les Ahiarmiut. À l'écart des Inuit Caribous*, Neuchâtel, Victor Attinger SA.

Da Rosa, Victor et Lapointe, Jean. 1999, *L'ordre et le désordre : le politique en anthropologie*, Munich, LINCOM Europa.

Dahl, Jens. 1985, « New political structure and old-non-fixed structural politics in Greenland », dans Jens Brosted *et al.* (dir.), *Native Power. The Quest for Autonomy and Nationhood of Indigenous Peoples*, Bergen, Universitetsforlaget : 172-186.

Dahl, Jens, Hicks, Jack et Jull Peter. 2000, *Nunavut : Inuit Regain Control of their Lands and their Lives*, Copenhague, International Work Group for Indigenous Affairs, Copenhague, IWGFIA.

Damas, David. 1963, *Igluligmiut Kinship and Local Groupings : A Structural Approach*. National Museum of Canada, Ottawa, Department of Northern Affairs and National Ressources.

Damas, David. 1966, « Diversity in White-Eskimo leadership interaction », *Anthropologica*, vol. 8, n° 1, p. 45-52.

Damas, David. 1968, « The diversity of eskimo societies » dans Richard B. Lee et Irven De Vore (dir.), *Man the Hunter*, Chicago, Aldine Publishing Company : 111-117.

Damas, David. 1972a, « Central eskimo food sharing », *Ethnology*, vol. 11, n° 3, p. 220-240.

Damas, David. 1972b, « The structure of central eskimo associations », dans Lee Guemple (dir.), *Alliance in Eskimo Society*, Seattle, University of Washington Press : 40-55.

Damas, David. 1988, « The contact-traditional horizon of the Central Arctic : Reassessment of a concept and reexamination of an era », *Arctic Anthropology*, vol. 25, n° 2, p. 101-138.

Dandenault, André et Le Jeune, Roger. 1974, *Ikajurti (programme de formation de moniteurs et d'animateurs autochtones au Nouveau Québec*, Centre d'études nordiques, Université Laval.

De Heusch, Luc. 1972, *Mythes et rites bantous.* V. 1 : *Le roi ou l'origine de l'État* et V. 2 : *Rois nés d'un cœur de vache*, Paris, Gallimard.

De Heusch, Luc. 1987, Écrits sur la royauté sacrée, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.

De Heusch, Luc. 2002, *Du pouvoir : Anthropologie politique des sociétés d'Afrique centrale*, Nanterre, Société d'ethnologie.

De La Cadena, Marisol et Legoas Jorge. 2012, « Cosmopolitiques dans les Andes et en Amazonie : comment l'autochtone politique influence-t-il la politique », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 42, nº 2-3, p. 5-12.

De L'Estoile, Benoît. 2000, « Science de l'homme et "domination rationnelle". Savoir ethnologique et politique indigène en Afrique coloniale française », *Revue de synthèse,* vol. 4, nº 3-4, p. 291-323.

Descola, Philippe. 1988, « La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique », *Revue française de sciences politiques*, vol. 38, nº 5, p. 818-827.

Descola, Philippe. 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Éditions Gallimard.

Devisch, René. 1988, « From equal to better : Investing the chief among the Northern Yaka of Zaïre », *Africa : Journal of the International African Institute*, vol. 58, nº 3, p. 261-290.

Diocese of the Arctic. 2003, *The Handbook of the Arthur Turner Training School*, Pangirtung, The Diocese of the Arctic.

Direction générale du Nouveau-Québec. 1965, *Aperçu sur le Nouveau-Québec*, Québec, ministère des Richesses naturelles, Direction générale du Nouveau-Québec.

Direction générale du Nouveau-Québec. 1986, *Nord-du-Québec. Bilan socio-économique*, Québec, Gouvernement du Québec.

Diubaldo, Richard. 1985, *The Government of Canada and the Inuit, 1900-1967*, Ottawa, ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada.

Dorais, Louis-Jacques. 1975a, *Le parler inuit du Baffin sud-est (Lake Harbour, Frobisher, Péninsule de Cumberland)*, Québec, Association Inuksiutiit Katimajiit.

Dorais, Louis-Jacques. 1975b, *Le parler inuit de Cape Dorset, T.N.O.*, Québec, Association Inuksiutiit katimajiit.

Dorais, Louis-Jacques. 1976a, *Le parler inuit d'Igloolik*, Québec, Association Inuksiutiit katimajiit.

Dorais, Louis-Jacques. 1976b, *Le lexique de l'administration*, Ottawa, Rapport présenté à la Division de la recherche nordique. Ministère des Affaires indiennes et du Développement nordique.

Dorais, Louis-Jacques. 1978, *Lexique analytique du vocabulaire inuit moderne au Québec-Labrador*, Québec, Presses de l'Université Laval.

Dorais, Louis-Jacques. 1979, *Le parler inuit d'Inujjuaq et de Poste-de-la-Baleine*, Québec, Département d'anthropologie, Université Laval.

Dorais, Louis-Jacques. 1983, *Uqausigusiqtaat. An Analytical Lexicon of Modern Inuktitut in Quebec-Labrador*, Québec, Presses de l'Université Laval.

Dorais, Louis-Jacques. 1984a, « Humiliation et harmonie. L'expression du droit coutumier chez les Inuit du Labrador », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 14, nº 4, p. 3-8.

Dorais, Louis-Jacques. 1984b, « La recherche sur les Inuit du Nord québécois : bilan et perspectives », Études/Inuit/Studies, vol. 8, nº 2, p. 99-115.

Dorais, Louis-Jacques. 1984c, *Les Tuvaalummiut. Histoire sociale des Inuit de Quaqtaq (Québec arctique)*, Montréal, Éditions Recherches amérindiennes au Québec, « Signe des Amériques ».

Dorais, Louis-Jacques. 1990, *1000 Inuit Uqausingit - 1000 Inuit Words - 1000 Mots Inuit*, Québec, Cahiers d'études inuit 3, Association Inuksiutiit katimajiit et Groupe d'études inuit et circumpolaires (GETIC), Université Laval.

Dorais, Louis-Jacques. 1995, *La parole inuit. Langue, culture et société dans l'Arctique nord-américain*, Paris, Peeters.

Dorais, Louis-Jacques. 1997, « Pratiques et sentiments religieux à Quaqtaq : continuité et modernité », Études/Inuit/Studies, vol. 21, nº 1-2, p. 255-267.

Dorais, Louis-Jacques. 2001a, *Inuit Communities. An Introduction to Social Relations and Community Studies*, Iqaluit, Nunavut Arctic College.

Dorais, Louis-Jacques. 2001b, *Quaqtaq. Modernity and Identity in an Inuit Community*, Toronto, University of Toronto Press.

Dorais, Louis-Jacques. 2001c, « *Maqainniq* et *kiinaujaliurutiit*. Un village inuit dans le Québec aujourd'hui », *Globe : Revue internationale d'études québécoises*, vol. 4, nº 1, p. 53-70.

Dowling, John H. 1968, « Individual ownership and the sharing of game in hunting societies », *American Anthropologist*, vol. 70, nº 3, p. 502-507.

Duhaime, Gérard. 1983, « La sédentarisation au Nouveau-Québec inuit », Études/Inuit/Studies, vol. 7, nº 2, p. 25-52.

Duhaime, Gérard. 1992, « Le chasseur et le minotaure : itinéraire de l'autonomie politique au Nunavik », Études/Inuit/Studies, vol. 16, nº 1-2, p. 149-177.

Duhaime, Gérard et Bernard, Nick (dir.). 2003, *Arctic Economic Development and Self-Government*, proceedings of the Fourth Conference of Circumpolar Arctic Social Sciences Ph. D. Network, Gétic, Université Laval.

Dumont, Louis. 1983, *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil.

Dupré, Florence. 2011, « "South Camp was our home". Le déplacement forcé des Inuits des îles Belcher (Nunavut) », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XLI, nº 2-3, p. 139-150.

Dupré, Florence. 2014, *La fabrique des parentés. Enjeux électifs, pratiques relationnelles et productions symboliques chez les Inuit des îles Belcher (Nunavut, Arctique canadien)*, thèse de doctorat, Département d'anthropologie, Université Laval, Université Lumière Lyon 2.

Eber, Dorothy H. 1989, *When the Whalers Were Up North. Inuit Memories from the Eastern Arctic*, Londres, McGill-Queen's University Press.

Eisenstadt, Shmuel N. 1956, *From Generation to Generation*, Glencoe, The Free Press.

Errington, Frederick et Gewertz, Deborah. 1985, « The chief of the Chambri : Social change and cultural permeability among a New Guinea people », *American Ethnologist*, vol. 2, nº 3, p. 442-454.

Evans-Pritchard, Edward E. 1994 (1937), *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard.

Fabian, Johannes. 2006, *Le temps et les autres. Comment l'anthropologie construit son objet,* Toulouse, Anacharsis.

Fafard, Eugène. 1967a, « Rôle de la bible et des catéchistes dans l'évangélisation des Esquimaux », *Kerygma*, vol. 1, nº 1, p. 23-26.

Fafard, Eugène. 1967b, « Aurions-nous formé des chrétiens de thé ? Paternalisme d'hier et d'aujourd'hui », *Kerygma*, vol. 1, nº 4, p. 156-161.

Fallers, Lloyd. 1955, « The predicament of the modern african chief : An instance from Uganda », *American Anthropologist*, vol. 57, nº 2, p. 290-305.

Fédération des coopératives du Nouveau-Québec (s.d.), *All About Co-operatives*, Gouvernement du Québec, ministère des Richesses naturelles, Direction générale du Nouveau-Québec.

Fédération des coopératives du Nouveau-Québec, 1984, *Toward Self-Government. A Proposal to the Ujjituijiit by the FCNQ,* manuscrit.

Fienup-Riordan, Ann. 1983, *The Nelson Island Eskimo*, Anchorage, Alaska Pacific University.

Fienup-Riordan, Ann. 1988, *The Yup'ik Eskimos. As Described in the Travel Journals of John and Edith Kilbuck who Served with the Alaskan Mission of the Moravian Church, 1885-1900*, Kingston, Limestone Press.

Fienup-Riordan, Ann. 1991, *The Real People and the Children of Thunder. The Yu'pik Eskimo Encounter with Moravian Missionaries John and Edith Kilbuck*, Norman et Londres, University of Oklahoma Press.

Fienup-Riordan, Ann. 1998, « The martyrdom of brother Hooker : Conflict and conversion on the Kuskokwim », *Alaska History*, vol. 3, nº 1, p. 1-26.

Filotas, George. 1984, *Impressions from the Arbvitarneq*. Consultable en ligne sur le site Internet de Makivik : <http://www.makivik.org/media-centre/public-documents/>.

Filotas, George. 1991, « The Eskimo of the Arctic Quebec : Selfgovernment and policy », dans Olga Bausk (dir.), *Ways of Political Development of Indigenous Peoples of the North*, deuxième congrès scientifique Russie-Québec, Novosibirsk.

Flanagan, James G. et Rayner, Steve. 1988, *Rules, Decision and Inequality in Egalitarian Societies*, Londres, Gower.

Flanagan, James. 1989, « Hierarchy in simple "egalitarian" societies », *Annual Review of Anthropology*, vol. 18, p. 245-266.

Fletcher, Christopher et Kirmayer, Laurence. 1997, « Spirit work : Nunavimmiut experiences of affliction and healing », Études/Inuit/Studies, vol. 21, n° 1-2, p. 189-208.

Fortes, Meyer. 1978, « The significance of the first-born in african family systems », *Systèmes de signes*, Paris, Hermann : 131-150.

Fortes, Meyer et Evans-Pritchard, Edward E. 1970 [1940], *African Political Systems*, Londres, Oxford University Press.

Fortescue, Michael, Jacobson, Steven et Lawrence Kaplan. 1994, *Comparative Eskimo Dictionary : with Aleut Cognates*, Fairbanks, Alaska Native Language Centre, University of Alaska Fairbanks.

Francis, Daniel. 1984, *Arctic Chase : A History of Whaling in Canada's North*, Saint John's, Breakwater Books.

Fraser, Eleanor M. 1964, *The Early Moravian Church and its Mission to the Eskimos on the Labrador Coast*, mémoire de maîtrise, département d'histoire, McMaster University.

Frazer, James G. 1981 (1911-1915), *Le rameau d'or*, Paris, Laffont.

Freeman, Milton. 1971, « Tolerance and rejection of patron roles in an eskimo settlement », dans Robert Paine (dir.), *Patrons and Brokers in the East Arctic*. Institute of Social and Economic Research, Memorial of University of Newfoundland : 34-54.

Freuchen, Peter. 1997, *Aventure arctique. Ma vie dans les glaces du Nord*, Paris, Éditions du CTHS.

Fried, Morton H. 1967, *The Evolution of Political Society. An Essay in Political Anthropology*, New York, Random House.

George, Lily. 2011, « Ka Hao Te Rangatahi : transformation et leadership dans la société māori », *Anthropologie et sociétés*, vol. 35, n° 3, p. 167-187.

Girard, René. 1961, *Le bouc-émissaire*, Paris, Grasset.

Girard, René. 1972, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset.

Gluckman, Max. 1956, *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, Basil Blackwell.

Gluckman, Max. 1959, « Political institutions », dans Edward E. Evans-Pritchard *et al.* (dir.), *The Institutions of Primitive Society. A Series of Broadcast Talks*, Glencoe, The Free Press : 66-80.

Gluckman, Max. 1963, *Order and Rebellion in Tribal Africa. Collected Essays with an autobiographical introduction*, Londres, Cohen and West.

Gluckman, Max, Mitchell, J. C. et Barnes, John A. 1949, « The village headman in British Central Africa », *Africa : Journal of the International African Institute*, vol. 19, nº 2, p. 89-106.

Godelier, Maurice. 1996 (1982), *La production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Flammarion.

Godelier, Maurice et Strathern, Marilyn (dir.). 1991, *Big Men and Great Men : Personifications of Power in Melanesia*, Cambridge, Cambridge University Press.

Godt, Paul. 1963, « First conference of arctic co-operatives », *North*, vol. 10, nº 4, p. 39-41.

Gombay, Nicole. 2000, « The politics of culture : Gender parity in the Legislative Assembly of Nunavut », Études/Inuit/Studies, vol. 24, nº 1, p. 125-148.

Gombay, Nicole. 2010, *Making a Living : Place, Food, and Economy in an Inuit Community,* Saskatoon, Purich Pub.

Goudreault, Henri. 1977, « Pour une église indigène au Canada », *Kerygma*, vol. 11, p. 49-73.

Gourdeau, Éric. 1973, « La Direction générale du Nouveau-Québec », émission de radio, Radio-Canada, 26 novembre 1963, consultable en ligne : <http://archives.radio-canada.ca/emissions/579/page/4/>.

Goussaert, André. 1978, « Religious leadership development in the Hudson's Bay diocese. The hope for the future of the local church », *Kerygma*, vol. 12, nº 31, p. 63-77.

Graburn, Nelson H. H. 1969a, « Eskimo law in light of self- and group-interest », *Law & Society Review*, vol. 4, nº 1, p. 45-60.

Graburn, Nelson H. H. 1969b, *Eskimos without Igloos. Social and Economic Development in Sugluk*, Boston, Little, Brown and Company.

Grant, Shelagh D. 2002, *Arctic Justice. On Trial for Murder, Pond Inlet, 1923*, Montréal, McGill-Queen's University Press.

Grey, Minnie. 2009, « La négociation, c'est avant tout un échange », *Les Cahiers du CIÉRA*, vol. 3 : 61-66.

Grint, Keith (dir.). 2004 (1997), *Leadership. Classical, Contemporary, and Critical Approaches*, New York, Oxford University.

Gubser, Nicholas J. 1965, *The Nunamiut Eskimos : Hunters of Caribou*, New Haven, Yale University Press.

Guédon, Marie-Françoise. 1967, *Organisation des activités féminines dans la communauté esquimaude d'Ivujivik (Nouveau-Québec) en 1966*, mémoire de maîtrise, Université de Montréal.

Guemple, Lee D. 1961, *Inuit Spouse-Exchange*, Department of Anthropology, University of Chicago.

Guemple, Lee D. 1965, « Saunik : Name sharing as a factor governing Eskimo Kinship terms », *Ethnology*, vol. 4, nº 3, p. 323-335.

Guemple, Lee. 1976, « The institutional flexibility of inuit social life », dans Milton Freeman (dir.), *Inuit Land Use and Occupancy Project : A Report*, Ottawa, Minister of Supplies and Services Canada, vol. 2, p. 181-186.

Guemple, Lee D. 1979, *Inuit Adoption*. Canadian Ethnological Service Paper 47, Ottawa, National Museum of Man.

Guemple, Lee D. 1986, « Men and women, husbands and wives : The role of gender in traditional inuit society », Études/Inuit/Studies, vol. 10, n° 1-2, p. 9-25.

Guemple, Lee D. 1987, « Teaching social relations to Inuit children », dans Tim Ingold, David Riches et James Woodburn (dir.), *Hunters and gatherers*. V. 2 : *Property, power and ideology*, New York, Berg : 131-149.

Guérin, Yvonne. 1982, « La femme inuit dominée : création mythique allochtone ? », *Anthropologie et sociétés*, vol. 6, n° 3, p. 129-154.

Guiart, Jean. 1963, *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud*, Paris, Institut d'ethnologie, Musée de l'Homme.

Haché, Raymonde. 2009, *Jules Dion. Fifty Years Below Zero*, Québec, Anne Sigier.

Hall, Charles F. 1865*, Life With the Esquimaux : A Narrative of Arctic Experience in Search of Survivors of Sir John Franklin's Expedition*, Londres, Sampson Low, Son and Marston.

Hamelin, Louis-Edmond. 1980 [1975], *Nordicité canadienne,* Québec, Éditions Hurtubise.

Hartog, François. 2003, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil.

Hawkes, Ernest W. 1916, *The Labrador Eskimo*. Department of Mines, Geological Survey, Ottawa, Government Printing Bureau.

Henderson, Ailsa. 2007, *Nunavut : Rethinking Political Culture*, Vancouver, Toronto, UBC Press.

Héritier, Françoise. 1981, *L'exercice de la parenté*, Paris, Gallimard.

Herskovits, Melville J. 1936, « Applied anthropology and the american anthropologists », *Science*, vol. 83, n° 2149, p. 215-222.

Hervé, Caroline. 2005, *Transformation des formes de pouvoir et des figures d'autorité chez les Inuit de l'Arctique oriental canadien*, mémoire de DEA, École des hautes études en sciences sociales.

Hervé Caroline. 2008, *L'anthropologie du droit dans l'étude du leadership chez les Inuit : un cas de circulation des concepts.* Essai de séminaire de doctorat, Université Laval.

Hervé, Caroline. 2010, « Analyse de la position sociale du chercheur : des obstacles sur le terrain à l'anthropologie réflexive », *Les Cahiers du Ciéra*, vol. 6 : 7-26.

Hervé, Caroline. 2013, « On ne fait que s'entraider ». Dynamiques des relations de pouvoir et construction de la figure du leader chez les Inuit du Nunavik (XX^{e}

siècle-2011), thèse de doctorat, Département d'anthropologie, Université Laval, École des hautes études en sciences sociales.

Hiller, James. 1988, « Early patrons of the Labrador Eskimos : The moravian mission in Labrador, 1764-1805 », dans Robert Paine (dir.), *Patrons and Brokers in the East Arctic*. Toronto, University of Toronto Press : 74-97.

Hodgkinson, Ronald. 1959, « Arctic administrator », *North*, vol. 6, nº 4.

Hoebel, Edward A. 1941, « Law-ways of the primitive Eskimos », *Journal of Criminal Law and Criminology (1931-1951)*, vol. 31, nº 6, p. 663-683.

Hoebel, Edward A. 1954, *The Law of Primitive Man. A Study in Comparative Legal Dynamics*, Cambridge, Harvard University Press.

Honigmann, John J. 1951, « An episode in the administration of the Great Whale River Eskimo », *Human Organization*, vol. 10, nº 2, p. 5-14.

Honigmann, John J. 1952, « Intercultural relations at Great Whale River », *American Anthropologist*, vol. 54, nº 4, p. 510-522.

Honigmann, John J. 1959, « Notes on Great Whale River ethos », *Anthropologica*, vol. 1, nº 1-2, p. 106-121.

Honigmann, John J. 1962, *Social networks in Great Whale River. Notes on an Eskimo, Montagnais-Naskapi, and Euro-Canadian community*, Ottawa, ministère du Nord canadien et des Ressources nationales, Bulletin 178.

Honigmann, John J. 1965, « Frobisher Bay eskimo leadership », *North*, vol. 12, nº 3, p. 38-47.

Honigmann, John J. et Honigmann, Irma. 1965, *Eskimo Townsmen*, Ottawa, Canadian Research Centre for Anthropology, University of Ottawa.

Hours, Bernard. 1976, « Leadership and cargo cult. L'irrésistible ascension de J.T.P.S. Moïse », *Journal de la Société des océanistes*, vol. 51-52, nº 32, p. 207-231.

Hugh-Jones, Stephen. 1999, « Shamans, prophets, priests and pastors », dans Nicholas Thomas et Caroline Humphrey (dir.), *Shamanism, History, and the State*, Michigan, The University of Michigan Press : 32-75.

Hughes, Charles C. 1966, « From contest to council : Social control among the Saint Laurent Island Eskimos », dans Marc J. Swartz, Victor W. Turner et Arthur Tuden (dir.), *Political Anthropology*, Chicago, Adline Publishing Company : 255-263.

Institut culturel Avataq. *Inuttitut language database*.

Institut culturel Avataq. *Lucien Schneider Ulirnaisigutiit database*.

Institut culturel Avataq. 2005, *Nunavik Terminology Database. English-Inuktitut : General Terminology*, Montréal, Institut culturel Avataq.

Inuit tunngavingat nunaminni. 1983, *Les Inuit dissidents à l'entente de la baie James. Montréal. Inuit Tunngavingat Nunaminni*, Montréal, Le Comité d'appui aux nations autochtones, Publications La maîtresse d'école inc.

Izard, Michel. 1979, *La fonction symbolique : Essai d'anthropologie*, Paris, Gallimard.

Izard, Michel. 1986, *Gens du pouvoir, gens de la terre : les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme.

Jaccoud, Mylène. 1995, « L'histoire de l'imposition du processus pénal au Nunavik (Nouveau-Québec inuit) », *The Journal of Human Justice*, vol. 6, nº 2, p. 105-130.

Jacobson, Steven A. 1984, *Yup'ik Eskimo Dictionary*, Fairbanks, University of Alaska, Alaska Native Language Center.

Jamin, Jean. 1986, « Du ratage comme heuristique ou l'autorité de l'ethnologue », Études rurales, vol. 101-102, p. 337-341.

Jararuse, Ken. 1984, « Inuit leaders tour communities with message of unity », *Taqralik*, vol. 25.

Jenness, Diamond. 1922, « The life of the Copper Eskimo ». *Report of the Canadian Arctic Expedition*, vol. 12, p. 1-277.

Jenness, Diamond. 1923, *Report of the Canadian Arctic Expedition 1913-18.* V. 12 : *The Copper Eskimos, Southern Party, 1913-16*, Ottawa.

Jenness, Diamond. 1964, *Eskimo Administration.* V. 2 : *Canada*, Arctic Institute of North America, Technical Paper 14.

Jenness, Diamond. 1968, *Eskimo Administration.* V. 5 : *Analysis and Reflections*, Arctic Institute of North America, Technical Paper 21.

Jérôme, Laurent. 2010, *Jeunesse, musique et rituels chez les Atikamekw (Haute-Mauricie, Québec) : Ethnographie d'un processus d'affirmations identitaire et culturelle en milieu autochtone*, thèse de doctorat, département d'anthropologie, Université Laval.

Jetté, Fernand. 1978, « Missionnaires oblats 1978 », *Kerygma*, vol. 12, nº 31, p. 21-36.

Killick, Evan. 2007, « Autonomy and leadership : Political formations among the Ashéninka of Peruvian Amazonia », *Ethnos*, vol. 72, nº 4, p. 461-482.

Kishigami, Nobuhiro. 2000, « Contemporary inuit food sharing and hunter support program of Nunavik, Canada », dans George W. Wenzel, Grete Hovelsrud-Broda et Nobuhiro Kishigami (dir.), *The Social Economy of Sharing : Resource Allocation and Modern Hunter-Gatherers*, Senri Ethnological Studies 53, Osaka, National Museum of Ethnology : 171-192.

Kishigami, Nobuhiro. 2004, « A new typology of food-sharing practices among hunter-gatherers with a special focus on inuit examples », *Journal of Anthropological Research*, vol. 60, nº 3, p. 341-358.

Kleivan, Helge. 1966, *The Eskimos of Northeast Labrador. A History of Eskimo-White Relations, 1771-1955*, Oslo, Norsk Polarinstitutt.

Kleivan, Inge. 1971, « Song duels in West Greenland. Joking relationship and avoidance », *Folk*, vol. 13, p. 9-36.

Knauft, Bruce B. 1991, « Violence and sociality in human evolution », *Current Anthropology*, vol. 28, p. 457-500.

Knight, William. 1880, *Memoir of the Rev. H. Venn : The Missionary Secretariat of Henry Venn,* Londres, Longmans, Green & Co.

Kohlmeister, Benjamin et Kmoch, George. 1814, *Journal of a Voyage from Okkak, on the Coast of Labrador, to Ungava Bay, Westward of Cape Chudleigh Undertaken to Explore the Coast, and Visit the Esquimaux in that Unknown Region*, Londres, for the Brethren's Society for the Furtherance of the Gospel among the Heathen.

König, Herbert. 1923, « Das Rechtsbruch und sein Ausgleich bei den Eskimo », *Anthropos*, vol. 18 : 484-515.

König, Herbert. 1924, « Das Rechtsbruch und sein Ausgleich bei den Eskimo », *Anthropos*, vol. 19 : 771-792.

König, Herbert. 1925, « Das Rechtsbruch und sein Ausgleich bei den Eskimo », *Anthropos*, vol. 20 : 276-315.

König, Herbert. 1927, « Das Recht der Polarvölker », *Anthropos*, vol. 22 : 689-746.

Koperqualuk, Lisa Q. 2011, *Puvirnitumiut Religious and Political Dynamics*, mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie, Université Laval.

Krech III, Shepard. 1991, « The state of ethnohistory », *Annual Review of Anthropology*, vol. 20 : 345-375.

Kulchyski, Peter, Mc Caskill, Don et Newhouse, David (dir.). 1999, *In the Words of Elders. Aboriginal Cultures in Transition*, Toronto, University of Toronto Press.

Kuper, Adam. 1970, « Gluckman's village headman », *American Anthropologist*, vol. 72, n° 2, p. 355-358.

Kuper, Adam. 2000, *L'anthropologie britannique au XX^e siècle*, Paris, Karthala.

Kurtz, Donald V. 2001, *Political Anthropology : Paradigms and Power*, Boulder, Westview Press.

Landau, Paul. 1991, « Preacher, chief and prophetess : Moruti Seakgano in the Ngwato Kingdom, East-Central Botswana », *Journal of Southern African Studies*, vol. 17, n° 1, p. 1-22.

Lantis, Margaret. 1953, « Nunivak eskimo personality as revealed in the mythology », *Anthropological Papers of the University of Alaska*, vol. 2, n° 1, p. 109-168.

Lantis, Margaret. 1970, *Ethnohistory of Southwestern Alaska and the Southern Yukon*, Lexington, University of Kentucky Press.

Lantis, Margaret. 1972, « Factionalism and leadership : A case study of Nunivak island », *Arctic Anthropology*, vol. 9, n° 1, p. 43-65.

Lapierre, Jean-William. 1977, *Vivre sans État ? Essai sur le pouvoir politique et l'innovation sociale*, Paris, Seuil.

Larochelle, Gilles. 1972, *L'organisation communautaire et ses fondements historiques chez les Esquimaux de Kangirsuk (Ungava)*, mémoire de maîtrise en sciences sociales, Université Laval.

Lascoumes, Pierre et Le Galès, Patrick (dir.). 2004, *Gouverner par les instruments,* Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques.

Lauer, Matthew. 2006, « State-led democratic politics and emerging forms of indigenous leadership among the Yé'kwana of the Upper Orinoco », *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 11, nº 1, p. 51-86.

Laugrand, Frédéric. 1997a, Siqqitiqtuq. *Conversion et réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien (1890-1940)*, thèse de doctorat, département d'anthropologie, Université Laval.

Laugrand, Frédéric. 1997b, « Le *siqqitiq.* Renouvellement religieux et premier rituel de conversion chez les Inuit du nord de la Terre de Baffin », Études/Inuit/Studies, vol. 21, nº 1-2, p. 101-140.

Laugrand, Frédéric. 1999, « Mourir et renaître. La conversion du christianisme des Inuit de l'Arctique de l'Est », *L'Homme*, vol. 152, p. 115-142.

Laugrand, Frédéric. 2002a, *Mourir et renaître. La réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.

Laugrand, Frédéric. 2002b, « Les onze "apôtres" du révérend E. J. Peck. Les premières conversions inuites de Little Whale River (1876-1885) », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 32, nº 2, p. 83-98.

Laugrand, Frédéric (dir.). 2011, « "Relocalisations" et résilience autochtone », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XLI, nº 2-3.

Laugrand, Frédéric et Oosten, Jarich. 2007, « Reconnecting people and healing the land : Inuit pentecostal and evangelical movements in the Canadian Eastern Arctic », *Numen*, vol. 54, p. 229-269.

Laugrand, Frédéric et Oosten, Jarich. 2008, « Cercles de guérison, pratiques d'inspiration chamanique et néo-chamanisme chez les Inuits du Nunavik et du Nunavut », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 38, nº 2-3, p. 55-67.

Laugrand, Frédéric et Oosten, Jarich. 2010, *Inuit Shamanism and Christianity. Transitions and Transformations in the Twentieth Century*, Montréal, McGill-Queen's University Press.

Laugrand, Frédéric et Oosten, Jarich. 2012, *Between Heaven and Earth : The Recollections of Felix Kupak*, Iqaluit, Nunavut Arctic College.

Layton, Robert. 1986, « Political and territorial structures among hunter-gatherers », *Man*, vol. 21, p. 18-33.

Le 25e anniversaire de la Convention de la baie James et du Nord québécois, 2000, Makivik Corporation.

Leach, Edmund. 1972, *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, Paris, Maspero.

Leach, Edmund et Mukherjee, Soumyendra N. (dir.). 1970, *Elites in South Asia*, Cambridge, Cambridge University Press.

Leacock, Eleanor et Lee, Richard (dir.). 1982, *Politics and History in Band Societies*, New York, Cambridge University Press.

Lee, Richard B. et De Vore, Irwin. 1968, *Man the Hunter*, Chicago, Aldine.

Légaré, André. 1993, « Le projet Nunavut : bilan des revendications des Inuit des Territoires du Nord-Ouest », Études/Inuit/Studies, vol. 17, nº 2, p. 29-62.

Légaré, André. 1996, « Le gouvernement du territoire du Nunavut (1999) : une analyse prospective », Études/Inuit/Studies, vol. 20, nº 1, p. 7-44.

Légaré, André. 2000, « La Nunavut Tunngavik Inc., un examen des activités et de sa structure administrative, Études/Inuit/Studies, vol. 24, nº 1, p. 97-124.

Lemieux, Vincent. 1967, « L'anthropologie politique et l'étude des relations de pouvoir », *L'Homme*, vol. 7, nº 4, p. 25-49.

Lenclud, Gérard. 1995, « L'illusion essentialiste. Pourquoi il n'est pas possible de définir les concepts anthropologiques », *L'Ethnographie*, vol. 91, nº 1, p. 147-166.

Leservoisier, Olivier. 2005, *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales. Retour réflexif sur la situation d'enquête*, Paris, Karthala.

Lévesque, Francis. 2008, *Les Inuit, leurs chiens et l'administration nordique, de 1950 à 2007 : anthropologie d'une revendication inuit contemporaine*, thèse de doctorat, département d'anthropologie, Université Laval.

Lévi-Strauss, Claude. 1947, « La théorie du pouvoir dans une société primitive », dans Jean Gottmann *et al.*, *Les doctrines politiques modernes*, New York, Brentano's : 41-63.

Lévi-Strauss, Claude. 1967 [1944], « The social and psychological aspects of chieftainship in a primitive tribe : The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso », dans Ronald Cohen et John Middleton (dir.), *Comparative Political Systems. Studies in the Politics of Pre-industrial Societies,* New York, The Natural History Press : 45-62.

Lewellen, Ted C. 1992, *Political Anthropology : An Introduction,* Wesport, Bergin and Garwey.

Lindstrom, Lamond. 1981, « A short terminological history », *American Anthropologist*, vol. 83, nº 4, p. 900-905.

Liste bibliographique des études effectuées ou appuyées par le Programme des Affaires du Nord. Ottawa, ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada, 1985.

Lloyd, Antony J. 1967, *Community Development in Canada,* Ottawa, Université Saint-Paul, Centre canadien de recherche en anthropologie.

Lotz, Jim. 1962a, « The development of northern communities », dans Jim Lotz (dir.), *A Settlement Handbook for Northern Administrators*, Ottawa, ministère du Nord canadien et des Ressources nationales : 2-9.

Lotz, Jim (dir.). 1962b, *A Settlement Handbook for Northern Administrators*, Ottawa, ministère du Nord canadien et des Ressources nationales.

Lotz, Jim. 1977, *Understanding Canada. Regional and Community Development in a New Nation*, Toronto, NC Press limited.

Lowie, Robert. 1935 (1920), *Traité de sociologie primitive*, Paris, Payot.

Lowie, Robert H. 1948, « Some aspects of political organization among the american aborigines », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 78, nº 1-2, p. 11-24.

Lyon, George F. 1824, *The Private Journal of Captain G. F. Lyon of H. M. S. Hecla during the Recent Voyage of Discovery under Captain Parry*, Londres, J. Murray.

Madsen, Andrew. 1995, « The first school in Inukjuaq », *Tumivut*, vol. 7, p. 31-34.

Maine, Henry Summer. 1881 [1861], *Ancient Law : Its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas*, New York, Henry Holt and Co.

Mair, Lucy P. 1936, « Chieftainship in modern Africa », *Africa : Journal of the International African Institute*, vol. 9, nº 3, p. 305-316.

Malinowski, Bronislaw. 1929, « Practical anthropology », *Africa : Journal of the International African Institute*, vol. 2, nº 1, p. 22-38.

Malinowski, Bronislaw. 1930, « The rationalisation of anthropology and administration », *Africa : Journal of the International African Institute*, vol. 3, nº 4, p. 405-430.

Marcus, George E. 1983, *Elites : Ethnographic Issues*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Marsh, Donald B. 1964, « History of the anglican church in Northern Quebec and Ungava », dans Jean Malaurie (dir.), *Le Nouveau-Québec. Contribution à l'étude de l'occupation humaine*, Paris, Mouton & Co : 427-437.

Mary-Rousselière, Guy. 1980, *Qitlarssuaq. L'histoire d'une migration polaire*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.

Matthiasson, John S. 1967, *Eskimo Legal Acculturation. The Adjustment of Baffin Island Eskimos to Canadian Law*, thèse de doctorat, Cornwell University.

Matthiasson, John S. 1975, « You scratch my back and I scratch yours : Continuities in inuit social relationships », *Arctic Anthropology*, vol. 12, nº 1, p. 31-37.

Matthiasson, John S. 1992, *Living on the Land. Change Among the Inuit of Baffin Island,* Peterborough, Broadview Press.

Mauss, Marcel. 2003 (1906), « Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Étude de morphologie sociale », *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France : 387-477.

Mauss, Marcel. 2003 (1923-1924), « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France : 145-279.

McClendon, Thomas V. 2010, *White Chiefs, Black Lords. Shepstone and the Colonial State in Natal, South Africa, 1845-1878*, Rochester, University of Rochester Press.

McComber, Louis (dir.). 2005, *We Call it Survival. The Life Story of Abraham Okpik*, Iqaluit, Nunavut Arctic College, coll. « Life Stories of Northern Leaders », V. 1.

McComber, Louis (dir.). 2007, *Changing the Face of Canada. John Amagoalik*, Iqaluit, Nunavut Arctic College, « Life Stories of Northern Leaders », V. 2.

McComber, Louis (dir.). 2008, *We Need to Know Who We Are. Paul Aarulaaq Quassa*, Iqaluit, Nunavut Arctic College, « Life Stories of Northern Leaders », V. 3.

McComber, Louis et Partridge Shannon (dir.). 2010, *Arnait Nipingit. Inuit Women in Leadership and Governance*, Iqaluit, Nunavut Arctic College.

McDermott, Noel (dir.). 2008, *That's My Vision. James Arvaluk*, Iqaluit, Nunavut Arctic College, « Life Stories of Northern Leaders », V. 5.

McGregor, Heather E. 2010, *Inuit Education and Schools in the Eastern Arctic*, Vancouver, University of British Columbia Press.

McLendon, Thomas V. 2010, *White Chiefs, Black Lords. Shepstone and the Colonial State in Natal, South Africa*, 1845-1878, Rochester, University of Rochester Press.

Mead, Margaret (dir.). 1937, *Cooperation and Competition Among Primitive Peoples*, New York et Londres, McGraw-Hill Book Company Inc.

Menget, Patrick. 1993, « Les frontières de la chefferie : remarques sur le système politique du haut Xingu (Brésil) », *L'Homme*, vol. 33, n° 126, p. 59-76.

Mesher, Dorothy. 1995, *Kuujjuaq. Memories and Musings*, Duncan, Unica Publishing Co. Ltd.

Mines, Mattison et Gourishankar, Vijayalakshmi. 1990, « Leadership and individuality in South Asia : The case of the South Indian big-man », *The Journal of Asian Studies*, vol. 49, n° 4, p. 761-786.

Ministère des Affaires indiennes et du Développement du Nord. 1969, *Le Canada au Nord du 60e. Introduction à l'expansion des ressources et de l'économie du Yukon et des Territoires du Nord-Ouest,* Ottawa, Imprimeur de la Reine pour le Canada.

Ministère des Affaires indiennes et du Développement du Nord. 1967, *Guide for Local Leaders in Use of Package Programs*, Ottawa, Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada.

Ministère des Affaires indiennes et du Développement du Nord. 1997, *Assembler nos forces. Le plan d'action du Canada pour les questions autochtones*, Ottawa, Ministère des Affaires indiennes et du Nord.

Ministère du Nord canadien et des Ressources nationales. 1955, « Les problèmes humains dans le Nord canadien », *Ministère du Nord canadien et des Ressources nationales. Rapport annuel. Année financière 1954-1955*, 1955 : 16.

Mirsky, Jeannette. 1937, « The Eskimo of Greenland », dans Margaret Mead (dir.), *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*, New York, McGraw-Hill Book Company Inc : 51-86.

Mitchell, Marybelle. 1996, *From Talking Chief to a Native Corporate Elite. The Birth of Class and Nationalism among Canadian Inuit,* Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press.

Mitchell, William E. 1978, « On keeping equal : Polity and reciprocity among the New Guinea wape », *Anthropological Quarterly*, vol. 51, p. 5-15.

Morantz, Toby. 1983, *Partners in Furs : A History of the Fur Trade in Eastern James Bay, 1600-1870*, Montréal, McGill-Queen's University Press.

Morin, Françoise. 2001, « La construction de nouveaux espaces politiques inuit à l'heure de la mondialisation », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 31, n° 3, p. 25-36.

Morin, Françoise et Saladin d'Anglure, Bernard. 1995, « L'ethnicité, un outil politique pour les autochtones de l'Arctique et de l'Amazonie », Études/Inuit/Studies, vol. 19, n° 1, p. 37-68.

Moulinié, Véronique. 1993, « La passion hiérarchique. Une ethnographie du pouvoir en usine », *Terrain*, vol. 21 : 129-142.

Muller, Jean-Claude. 1975, « La royauté divine chez les Rukuba (Benue-Plateau State, Nigeria) », *L'Homme*, vol. 15, n° 1, p. 5-27.

Muller, Jean-Claude. 1980, *Le Roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigeria central*, Québec, Serge Fleury.

Muller, Jean-Claude. 1999, « Du don et du rite comme fondateurs des chefferies. Marcel Mauss chez les Dìì du Nord-Cameroun », *Cahiers d'études africaines*, vol. 39, n° 154, p. 387-408.

Murdoch, John. 1892, « Ethnological results of the Point Barrow expedition », dans John W. Powell (dir.), *Ninth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of Smithsonian Institution, 1887-88*, Washington, Government Printing Office : 3-441.

Naepels, Michel. 2010, « Anthropologie et histoire : De l'autre côté du miroir disciplinaire », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, vol. 65, n° 4, p. 873-884.

Nappaaluk, Mitiarjuk. 2002, *Sanaaq*, Paris, Stanké.

Nelson, Edward W. 1900, « The Eskimo about Bering Strait », dans John W. Powell (dir.), *Eighteenth Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1896-97*, Washington, Government Printing Office.

Neville, Bud et Robitaille, Benoît. 1970, I : *Report of the Federal-Provincial Team of Officials Directed to Visit the Communities of Nouveau Quebec. February-March 1970* et II : *Official Record of the Proceedings of Council and General Meetings, Nouveau Quebec. February-March 1970*.

Nooter, Gert. 1976, *Leadership and Headship. Changing Authority Patterns in an East Greenland Hunting Community*, Leiden, E. J. Brill.

Nungak, Zebedee. 1983, « The burden of northern leadership », *Taqralik*, septembre 1983, p. 6-7.

Nungak, Zebedee et Arima, Eugen (dir.). 1969, *Eskimo Stories from Puvungnituk, Quebec*, Ottawa, Musée national du Canada.

Nuttall, Mark. 1991, « Sharing and the ideology of subsistence in a greenlandic sealing community », *Polar Record*, vol. 27, n° 162, p. 217-222.

Okpik, Abraham. 1959, « Life in the South », *North*, vol. 6, n° 4.

Oosten, Jarich. 1986, « Big-man and *ihumatar*: Personal power and leadership in Melanesia and in the Canadian Arctic », dans M.A. Van Bakel, R. Hagesteijn et P. Van de Velde (dir.), *Private Politics. A Multidisciplinary Approach to Big-man Systems*, Leiden, Brill : 67-75.

Oosten, Jarich. 2002, « Kiviuq : Une épopée en devenir ? », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 26, n° 2-3, p. 71-90.

Oosten, Jarich et Laugrand, Frédéric (dir.). 1999, *Introduction*, Iqaluit, Nunavut Arctic College, « Interviewing Inuit Elders », V. 1.

Oosten, Jarich et Laugrand, Frédéric (dir.). 2002, *Inuit Qaujimajatuqangit : Shamanism and Reintegrating Wrongdoers into the Community*, Iqaluit, Nunavut Arctic College, « Inuit Perspectives on the 20th Century », V. 4.

Oosten, Jarich, Laugrand, Frédéric et Rasing, Wim, (dir.). 2001, *Perspectives on Traditional Law*, Iqaluit, Nunavut Arctic College, « Interviewing Inuit Elders », V. 2.

Ouellette, Nathalie. 2000, *Tuunrngait et chamanes inuit dans le Nunavik occidental contemporain*, mémoire de maîtrise, département d'anthropologie, Université Laval.

Paine, Robert (dir.). 1971, *Patrons and Brokers in the East Arctic*, Toronto, University of Toronto Press.

Parry, William E. 1828, *Journals of the First, Second and Third Voyages for the Discovery of a North-West Passage from the Atlantic to the Pacific, in 1819-20-21-22-23-24-25 in H. M's Ships Hecla, Griper and Fury, Under the Orders of Capt W. E. Parry*, Londres, J. Murray.

Parry, William E. 1969, *Journal of a Second Voyage for the Discovery of a North-West Passage from the Altantic to the Pacific Performed in the Years 1821-22-23 in his Majesty's Ships Fury and Hecla, Under the Order of Captain William Edward Parry*, New York, Greenwood Press.

Partridge, Shannon. 2009, *Niurrutiqarniq : Trading with the Hudson Bay Company,* Iqaluit, Nunavut Arctic College.

Patterson, Thomas C. 2006, *A Social History of Anthropology*, Oxford, New York, Berg.

Pauktuutit Inuit Women of Canada. 2006, *The Inuit Way. A Guide to Inuit Culture*, Ottawa, Pauktuutit Inuit Women.

Paulme, Denise. 1971, *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Paris, Plon.

Payne, F. F. 1899, *Eskimo of Hudson's Strait*, Toronto (maison d'édition inconnue). Texte disponible en ligne : <http ://archive.org/details/cihm_09301>.

Peacock, F. W. 1964, « The cultural changes among the Labrador Eskimos incident to the coming of the moravian mission », dans Jean Malaurie et Jacques Rousseau (dir.), *Le Nouveau-Québec. Contributions à l'étude de l'occupation humaine*, Paris, Mouton & Co : 439-456.

Peake, Frank A. 1989, « From the Red River to the Arctic », *Journal of the Canadian Church Historical Society*, vol. 31, n° 2, p. 1-169.

Peary, Robert. 1898, *Northward over the "Great Ice": A Narrative of Life and Work along the Shores and Upon the Interior Ice-Cap of Northern Greenland in the Years 1886 and 1891-1897*, New York, F. A. Stokes Company.

Peck, Edmund. 1878, *Portions of the Holy Scripture for the Use of the Esquimaux on the Northern and Eastern Shores of Hudson's Bay*, Lincoln's-Inn-Fields, Society for Promoting Christian Knowledge.

Peck, Edmund. 1909, *The Arctic Mission. Journal of Rev. E. J. Peck, July 22nd to Oct. 1st 1909*, Woman's Auxiliary to the MSCC, 20.

Peck, Edmund. 1918, *Among the Eskimos. Notes of Voyage from Montreal to Cape Burwell, Lake Harbor, Wakeham Bay, and Fort Chimo. From July 20th to October 14th, 1918,* Ottawa, The Mirror Press.

Peck, Edmund J. 1925, *Eskimo-English Dictionary. Compiled from Erdman's Eskimo-German Edition 1864*, The General Synod of the Church of England in Canada.

Pernet, Fabien. 2012, *Piusituqait pitjutiqarsutik ilinnianirmik, nutaratsaqarnimik nutarartaanirmilu nunavimmi. Traditions Relating to Education, Pregnancy and Childbirth in Nunavik*, Montréal, Publications Nunavik.

Pernet, Fabien. 2014, *La construction de la personne au Nunavik. Ontologie, continuité culturelle et rites de passage*, thèse de doctorat, département d'anthropologie, Université Laval et Université Lumière Lyon II.

Pernet, Fabien et Dupré, Florence. 2011, « *Inuguiniq*, devenir une personne autonome : un parcours anthropologique de la reconnaissance », *Les Cahiers du Ciéra*, vol. 7, p. 57-77.

Petersen, Robert. 2002, « On changes in organization and leadership in Greenland », dans Claus Andreasen et Karen Langgård (dir.), *11th Inuit Studies Conference, Nuuk, Greenland, Sept. 23-27, 1998*, Nuuk, Atuagkat : 29-45.

Petit, Céline. 2011, *Jouer pour être heureux. Pratiques ludiques et expressions du jeu chez les Inuit de la région d'Iglulik (Arctique oriental canadien), du XIXe siècle à nos jours*, thèse de doctorat, faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval et Université Paris-Ouest Nanterre La Défense.

Petit, Jacques-Guy. 2011, *Les Inuit et les Cris du Nord du Québec,* Québec, Presses de l'Université du Québec.

Phillips, R. A. J. 1960, « The opening door », *North*, vol. 7, nº 6, p. 1-9.

Plattet, Patrick. 2005, *Le double jeu de la chance. Imitation et substitution dans les rituels chamaniques contemporains de deux populations rurales du Nord-Kamtchatka (Fédération de Russie, Extrême-Orient sibérien) : les chasseurs maritimes de Lesnaia et les éleveurs de Rennes d'Atchaïvaiam*, thèse de doctorat, faculté des lettres et des sciences humaines de l'Université de Neuchâtel, École pratique des hautes études en sciences sociales.

Poitras, Guy. 1972, « Mise en valeur du territoire du Nouveau-Québec », *North*, vol. 19, nº 3, p. 19-21.

Pospisil, Leopold. 1964, « Law and societal structure among the Nunamiut Eskimo », dans Ward H. Goodenough (dir.), *Explorations in Cultural Anthropology*, New York, Mc Graw-Hill Book Company : 395-431.

Pospisil, Leopold. 1974, *Anthropology of Law. A Comparative Theory*, New Haven, HRAF Press.

Pospisil, Leopold et Laughlin, William. 1963, « Kinship terminology and kindred among the Nunamiut Eskimo », *Ethnology,* vol. 2, nº 2, p. 180-189.

Pouillon, Jean. 1964, « La structure du pouvoir chez les Hadjeraï (Tchad) », *L'Homme*, vol. 4, nº 3, p. 18-70.

Price, Jackie. 2007, *Tukisivallialiqtakka : The things I have now begun to understand : Inuit governance, Nunavut and the Kitchen Consultation Model*, master of Arts, Department of Human and Social Development, University of Victoria.

Purich, Donald. 1992, *The Inuit and their Land. The Story of Nunavut*, Toronto, James Lorimier.

Quelquejeu, Bernard. 2001, « La nature du pouvoir selon Hannah Arendt. Du "pouvoir-sur" au "pouvoir en commun" », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 85, nº 3, p. 511-527.

Qumaq, Taamusi. 1988, *Sivulitta piusituqangit*, Québec, Inuksiutiit katimajiit.

Qumaq, Taamusi, 1991, *Inuit Uqausillaringit. Ulirnaisigutiit*, Québec, Association Inuksiutiit katimajiit et Institut culturel Avataq.

Qumaq, Taamusi. 1992, « L'avenir de l'inuktitut », dans Jacques Maurais (dir.), *Les langues autochtones du Québec*, Québec, Les Publications du Québec : 343-360.

Qumaq, Taamusi. 2010, *Je veux que les Inuit soient libres de nouveau*, Québec, Presses de l'Université du Québec.

Ramirez, Philippe. 2000, *De la disparition des chefs. Une anthropologie politique népalaise*, Paris, Éditions CNRS.

Rasing, Willem C. E. 1993, « The case of Kolitalik : On the encounter of Igluling-miut culture and canadian justice », dans Gerti W. Nooter et Cunera Buijs (dir.), *Continuity and Discontinuity in Arctic Cultures : Essays in Honour of Gerti*

Nooter, Curator of the National Museum of Ethnology, 1970-1990, Leiden, Centre of Non-Western Studies : 91-107.

Rasing, Willem C. E. 1994, « Too *many people* ». *Order and Non-Conformity in Iglulingmiut Social Process*, Nijmegen, Katholieke Universiteit Faculteit der Rechtsgeleerdheid.

Rasing, Willem C. E. 2008, « Law, politics and anthropology. Political, scientific and ethical aspects of legal-anthropological research in Arctic Canada & Nunavut », dans Pascale Visart de Bocarmé et Pierre Petit (dir.), *Le Canada inuit. Une approche réflexive de la recherche anthropologique autochtone*, Bruxelles, PIE Peter Lang : 59-88.

Rasmussen, Knud. 1908, *The People of the Polar North*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trübner and Co.

Rasmussen, Knud. 1927, *Across Arctic America : Narrative of the Fifth Thule Expedition*, New York, G. P. Putnam's Sons.

Rasmussen, Knud. 1929, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*. Report of the Fifth Thule Expedition, 1921-24, vol. 7, Copenhague, Nordisk.

Rasmussen, Knud. 1930, *Observations on the Intellectual Culture of the Caribou Eskimos*. Report of the Fifth Thule Expedition, 1921-24, vol. 7, Copenhague, Nordisk.

Rasmussen, Knud. 1931, *The Netsilik Eskimo : Social Life and Spiritual Culture*. Report of the Fifth Thule Expedition, 1921-1924, vol. 8, Copenhague, Nordisk.

Rasmussen, Knud. 1932, « Intellectual culture of the Copper Eskimos ». *Report of the Fifth Thule Expedition*, vol. 9, p. 1-350.

Rasmussen, Knud. 1994 (1929), *Du Groenland au Pacifique. Deux ans d'intimité avec des tribus d'Esquimaux inconnus*, Paris, CTHS.

Rasmussen, Knud, Birket-Smith, Kaj, Mathiassen, Therkel et Freuchen Peter. 1925, « The danish ethnographic and geographic expedition to Arctic America. Preliminary report of the fifth Thule expedition », *Geographical Review*, vol. 15, n° 4, p. 521-562.

Read, K. E. 1959, « Leadership and consensus in a New Guinea society », *American Anthropologist*, vol. 61, p. 425-436.

Reid, Ernest. 1978, « Double session sur le leadership chrétien », *Kerygma*, vol. 12, n° 31, p. 95-103.

Richards, Audrey. 1932, « Chieftainship in the BaBemba tribe », *Man*, vol. 32, p. 119-120.

Richards, Audrey. 1960, *East African Chiefs. A Study of Political Development in some Uganda and Tanganyika Tribes*, Londres, Faber and Faber Limited.

Riches, David. 1982, *Northern Nomadic Hunter-gatherers. A Humanistic Approach*, Londres, New York, Academic Press.

Riches, David. 2005, « Space-time, ethnicity, and the limits of inuit and new age egalitarianism », dans Thomas Widlok et Wolde Gossa Tadesse (dir.), *Property and Equality*. Vol I : *Ritualisation, Sharing, Egalitarianism,* New York, Oxford, Berghahn Books : 62-76.

Richir, Marc. 1987, « Quelques réflexions épistémologiques préliminaires sur le concept de sociétés contre l'État », dans Miguel Abensour (dir.), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Seuil : 61-71.

Rink, Henry. 1891, *The Eskimo Tribes. Their Distribution and Characteristics, Especially as Regards Language with a Comparative Vocabulary and a Map*, Copenhague, Williams and Norgate.

Rivière, Claude. 2000, *Anthropologie politique*, Paris, Armand Colin.

Robbins, Joel. 2003, « Dreaming and the defeat of charisma. Disconnecting dreams from leadership among the Urapmin of Papua New Guinea », dans Ivar Lohmann (dir.), *Dream Travelers. Sleep Experiences and Culture in the Western Pacific*, New York, Palgrave Macmillan : 19-41.

Robbins, Joel. 2004, « The globalization of pentecostal and charismatic christianity », *Annual Review of Anthropology*, vol. 33, p. 117-143.

Rodman, W. L. 1973, *Men of Influence, Men of Rank : Leadership and the Graded Society in Aoba, New Hebrides*, thèse de doctorat, département d'anthropologie, Université de Chicago.

Rodon, Thierry. 2003, *En partenariat avec l'État. Les expériences de cogestion des Autochtones du Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval.

Rodon, Thierry. 2008, *Teach an Eskimo how to Read. Conversations with Peter Freuchen Ittinuar*, Iqaluit, Nunavut Arctic College.

Rodon, Thierry. 2009, « Nunavut, un bilan des 10 premières années », *Options politiques*, p. 87-91.

Rodon, Thierry et Grey, Minnie. 2009, « The long winding road towards self-government : The Nunavik and Nunatsiavut experience », dans France Abele, Thomas Courchene, Leslie Seidle et France St-Hilaire, *Northern Exposure : Peoples, Powers and Prospects in Canada's North*, Montréal, McGill-Queen's University Press : 317-344.

Ross, Gillies W. 1975, *Whaling and Eskimos : Hudson Bay 1860-1915,* Ottawa, Publications in Ethnology 10, National Museum of Canada.

Ross, John. 1819, *Voyage of Discovery : Made Under the Orders of the Admiralty in His Majesty's Ships Isabella and Alexander, For the Purpose of Exploring Baffin's Bay, and Enquiring into the Probability of a North-West Passage*, Londres, Longman, Hurst, Rees, Orme and Brown.

Ross, John. 1835, *Narrative of a Second Voyage of a North-West Passage, and of a Residence in the Arctic Regions during the Years 1829, 1830, 1831, 1832, 1833*, Philadelphie, Baltimore, Carey & Hart.

Rouland, Norbert. 1978, « L'ethnologie juridique des Inuit. Approche bibliographique critique », Études/Inuit/Studies, vol. 2, nº 1, p. 120-131.

Rouland, Norbert. 1979, « Les modes juridiques de solution des conflits chez les Inuit », Études/Inuit/Studies, vol. 3 (hors-série).

Rouland, Norbert. 1990, *L'anthropologie juridique*, Paris, Presses universitaires de France.

Rousseau, Jérôme. 1979, *L'adoption chez les Esquimaux Tununirmiut*, Québec, Centre d'études nordiques, Université Laval.

Rowley, Diana. 1955, *Arctic Research. The Current Status of Research and some Immediate Problems in the North American Arctic and Subarctic*, Montréal, The Arctic Institute of North America.

Roy, Camille. 1971, *Le village esquimau d'Ivujivik et sa région : quelques aspects géographiques*, Québec, Direction générale du Nouveau-Québec.

Sagant, Philippe. 1978, « Les pouvoirs des chefs limbu au Népal oriental », *L'Homme*, vol. 18, nº 1, p. 69-107.

Sahlins, Marshall. 1958, *Social Stratification in Polynesia*, AES Monographie 25, Seattle, University of Washington Press.

Sahlins, Marshall. 1960, « Political power and the economy in primitive society », dans Gertrude E. Dole et Robert L. Carneiro (dir.), *Essays in the Science of Culture. In Honor of Leslie A. White*, New York, Thomas Y. Crowell Company : 390-415.

Sahlins, Marshall. 1963, « Poor man, rich man, big-man, chief : Political types in Melanesia and Polynesia », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 5, nº 3, p. 285-303.

Sahlins, Marshall. 1972, *Stone Age Economics*, Chicago, Aldine-Atherton.

Sahlins, Marshall. 1989, *Des îles dans l'histoire*, Paris, Gallimard.

Saladin d'Anglure, Bernard. 1967, *L'organisation sociale traditionnelle des Esquimaux de Kangiqsujuaq (Nouveau-Québec)*, Université Laval.

Saladin d'Anglure, Bernard, 1977, « Mythe de la femme et pouvoir de l'homme chez les Inuit de l'Arctique central (Canada) », *Anthropologie et sociétés*, vol. 1, nº 3, p. 79-98.

Saladin d'Anglure, Bernard. 1978, « L'homme (*angut*), le fils (*irniq*) et la lumière (*qau*) ou le cercle du pouvoir masculin chez les Inuit de l'Arctique central », *Anthropologica*, vol. 20, nº 1-2, p. 101-144.

Saladin d'Anglure, Bernard. 1986, « Du fœtus au chamane : La construction d'un "troisième sexe" inuit », Études/Inuit/Studies, vol. 10, nº 1-2, p. 2-113.

Saladin d'Anglure, Bernard. 1988a, « Des chamanes, des mythes et des tabous ou les premiers défis de Rasmussen en terre inuit canadienne », Études/Inuit/Studies, vol. 12, nº 1-2, p. 57-80.

Saladin d'Anglure, Bernard. 1988b, « Enfants nomades au pays des Inuit Iglulik », *Anthropologie et société*, vol. 12, nº 2, p. 125-166.

Saladin d'Anglure, Bernard. 1989, « La part du chamane ou le communisme sexuel inuit dans l'Arctique central canadien », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 75, nº 1, p. 132-171.

Saladin d'Anglure, Bernard. 1992, « Le troisième sexe », *La Recherche*, vol. 245, nº 23, p. 836-844.

Saladin d'Anglure, Bernard. 1998, « La parenté élective chez les Inuit du Canada, fiction empirique ou réalité virtuelle ? », dans Agnès Fine, *Adoptions. Ethnologie des parentés choisies*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme : 121-150.

Saladin d'Anglure, Bernard. 2000, « *Pijariurniq*. Performances et rituels inuit de la première fois », Études/Inuit/Studies, vol. 24, nº 2, p. 89-113.

Saladin d'Anglure, Bernard (dir.). 2001, *Cosmology and Shamanism*, Iqaluit, Nunavut Arctic College, « Interviewing inuit elders », V. 4.

Saladin d'Anglure, Bernard. 2006, *Être et renaître inuit, homme, femme ou chamane*, Paris, Gallimard.

Savoie, Donat. 1969, *Groupes de jeunes chez les Esquimaux de Port-Nouveau-Québec*, mémoire de maîtrise en anthropologie, Université de Montréal.

Savoie, Donat. 2009, « Le projet de création du gouvernement régional du Nunavik : un exemple de négociations », *Les Cahiers du Ciéra*, vol. 3, p. 49-59.

Schaffer, Simon, Roberts, Lisa, Raj, Kapil et Delbourgo, James (dir.). 2009, *The Brokered World : Go-Betweens and Global Intelligence, 1770-1820*, Sagamore Beach, Science History Publications.

Schmitt, Jean-Claude. 2008, « Anthropologie historique », *Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre*, Hors-série nº2. Consulté en ligne le 21 août 2012 : <http ://cem.revues.org/8862>

Schneider, Lucien. 1979, *Dictionnaire des infixes de la langue esquimaude*, Québec, Direction générale du Nouveau Québec.

Schneider, Lucien. 1985, *Ulirnaisigutiit. An Inuktitut-English Dictionnary of Northern Quebec, Labrador and Eastern Arctic Dialects*, Québec, Presses de l'Université Laval.

Schneider, Lucien. 1998, *Dictionnaire des infixes de la langue esquimaude*, manuscrit.

Service, Elman R. 1962, *Primitive Social Organization. An Evolutionary Perspective*, New York, Random House.

Shenk, Wilbert R. 1977, « Henry Venn's instructions to missionaries », *Missiology*, vol. 5, nº 4, p. 467-485.

Simard, Jean-Jacques. 1981, « Praxis autochtone et stratégies techno-bureaucratiques. L'épisode de la consultation de l'hiver 1970 au Nouveau-Québec : ses

tenants et ses aboutissants », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 19, nº 2, p. 115-132.

Simard, Jean-Jacques. 1982, *La révolution congelée : coopération et développement au Nouveau-Québec inuit*, thèse de doctorat, faculté des sciences sociales, Université Laval.

Simard, Jean-Jacques. 2003, *La réduction. L'autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*, Québec, Septentrion.

Sivuak, Paulusi. 1985, « Les dissidents voient leurs appréhensions confirmées », *North*, vol. 7, nº 1, p. 14-17.

Société Makivik. 1983, *Le besoin de réévaluer et d'améliorer les relations Québec-Inuit*, Mémoire à la Commission de la présidence du conseil et de la constitution (16 novembre 1983).

Spalding, Alex, Kusugaq, Thomas, 1998, *Inuktitut. A Multi-Dialectal Outline Dictionary (with an Aivilingmiutaq Base)*, Iqaluit, Nunavut Arctic College.

Spangenberg, Augus Gottlieb. 1788, *An Account of the Manner in Which the Protestant Church of the Unitas Fratrum, or United Brethren, Preach the Gospel, and Carry on their Missions Among the Heathen*, Londres, for the Brethren's Society for the Furtherance of the Gospel. Consulté en ligne le 21 octobre 2011 :

<http ://www.mun.ca/rels/morav/texts/spangacc/spangacc.html>.

Spencer, Robert. 1959, *The North Alaska Eskimos*, Washington, Bureau of American Ethnology.

Steenhoven, Geert Van den. 1958, « Caribou eskimo legal concepts », *Proceedings of the 32nd International Congress of Americanists*, Copenhague.

Steenhoven, Geert Van den. 1959, *Legal Concepts Among the Netsilik Eskimos of Pelly Bay, NWT*, Ottawa, Northern Coordination and Research Centre.

Steenhoven, Geert Van den. 1962, *Leadership and Law Among the Eskimos of the Keewatin District, Northwest Territories*, Rijswijk, Uitgeverij Excelsior.

Steewart, Frank H. 1977, *Fundamentals of Age-Group Systems*, New York, Academic Press.

Stefansson, Vilhjalmur. 1913a, « On eskimo work, 1908-1912 », dans *Summary Report of the Geological Survey Branch of the Department of Mines for the Calendar Year 1912*, Ottawa : 488-496.

Stefansson, Vilhjalmur. 1913b, *My Life with the Eskim,* New York, The Macmillan Company.

Stefansson, Vilhjalmur. 1919, *The Stefansson-Anderson Arctic Expedition of the American Museum : Preliminary Ethnological Report*, Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, 14 (1).

Steinmann, André. 1977, *La petite barbe*, Montréal, Les Éditions de l'Homme.

Stevenson, Marc G. 1993, « Traditional inuit decision-making structures and the administration of Nunavut », Rapport pour la Commission royale sur les peuples autochtones.

Stevenson, Marc G. 1997, *Inuit, Whalers and Cultural Persistence Structure in Cumberland Sound and Central Inuit Social Organization*, Oxford, Oxford University Press.

Stevenson, Winona L. 1988, *The Church Missionary Society Red River Mission and the Emergence of a Native Ministry 1820-1860 with a Case Study of Charles Pratt of Touchwood Hills*, mémoire de master, département d'histoire, Université de Colombie-Britannique.

Strathern, Andrew (dir.). 1982, *Inequality in the New Guinea Highlands*, Cambridge, Cambridge University Press.

Strathern, Andrew. 1993, « Great-men, leaders, big-men : The link of ritual power », *Journal de la Société des Océanistes*, vol. 97, n° 2, p. 145-158.

Stuckenberger, Nicole A. 2005, *Community at Play. Social and Religious Dynamics in the Modern Inuit Community of Qikiqtarjuaq*, Amsterdam, Rosenberg Publishers.

Stuckenberger, Nicole A. 2007, « Transformation pentecôtiste et restauration sociale chez les Inuit », *Anthropologie et sociétés*, vol. 31, n° 3, p. 37-63.

Stuckenberger, Nicole A. 2008, « Le pentecôtisme à Qikiqtarjuaq, Nunavut : un discours portant sur la transformation et la guérison », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 38, n° 2-3, p. 69-81.

Sturtevant, William C. 1966, « Anthropology, history, and ethnohistory », *Ethnohistory*, vol. 13, n° 1-2, p. 1-51.

Tagoona, Armand., 1980, « Inuit became leaders by gaining respect », *Inuit Today*, vol. 8, p. 6-9.

Tester, Frank J. et Kulchyski, Peter. 1994, Tammarniit *(Mistakes) : Inuit Relocation in the Eastern Arctic, 1939-63,* Vancouver, UBC Press.

Theobald, Robin. 1980, « The role of charisma in the development of social movements », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 49, n° 1, p. 83-100.

Therrien, Jean-Marie. 1986, *Parole et pouvoir. Figure du chef amérindien en Nouvelle-France*, Montréal, L'Hexagone.

Therrien, Michèle. 1979, *La conférence tripartite fédérale, provinciale et inuit. Nouveau-Québec, 1970. Analyse socio-politique*, Paris, Centre d'études nordiques, École des hautes études en sciences sociales.

Therrien, Michèle. 1987, *Le corps inuit (Québec arctique),* Paris, SELAF/PUB.

Therrien, Michèle. 1997, « Inuit concepts and notions regarding the canadian justice system », dans Desmond Brice-Bennett *et al.*, *Legal Glossary/Glossaire juridique*, Iqaluit, Collège arctique du Nunavut : 250-275.

Therrien, Michèle. 2007, « Démocratie et reconnaissance : construire des partenariats de recherche », *Diogènes*, vol. 220, n° 4, p. 153-156.

Therrien, Michèle et Laugrand, Frédéric. 2001, *Interviews d'aînés inuit. Vol. 5 : Bien-être physique et psychique*, Iqaluit, Nunavut Arctic College.

Thibault, Martin. 2003, *De la banquise au congélateur. Mondialisation et culture au Nunavik*, Presses de l'Université Laval.

Thomas, Nicholas. 1998, *Hors du temps. Histoire et évolutionnisme dans le discours anthropologique*, Paris, Belin.

Thomas, Nicholas et Humphrey, Caroline. 1999, « Introduction », dans Nicholas Thomas et Caroline Humphrey (dir.), *Shamanism, History, and the State*, Michigan, The University of Michigan Press : 1-12.

Trinel, Ernest. 1967, « Regroupement : le pour et le contre », *Kerygma*, vol. 1, n° 3, p. 124-126.

Trinel, Ernest, 1970, *Atii, parlez esquimau*, Ottawa, Université Saint-Paul.

Trott, Christopher. 1982, « The Inuk as object. Some problems in the study of inuit social organization », Études/Inuit/Studies, vol. 6, n° 2, p. 93-108.

Trudel, François. 1987a, « Trolio et Jack : Deux Inuit au service de la Compagnie de la baie d'Hudson au XVIII^e siècle », *The Canadian Journal of Native Studies*, vol. 7, n° 1, p. 79-93.

Trudel, François. 1987b, « Moses : un employé inuit de la Compagnie de la baie d'Hudson (1822-1853) », Études/Inuit/Studies, vol. 11, n° 2, p. 165-186.

Trudel, François. 1990, « Peter Okakterook : un Inuk au service de la Compagnie de la baie d'Hudson et de la Church Missionary Society (1848 ? - 1858) », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 20, n° 3-4, p. 19-29.

Tulugak, Aliva et Murdoch Peter. 2007, *Ikajurtigiigusigilirtavut. Partager autrement. La petite histoire du mouvement coopératif au Nunavik*, Baie d'Urfé, Fédération des coopératives du Nouveau-Québec.

Tulugak, Harry. « Au-delà des droits », *Rencontre*, vol. 7, n° 1, p. 18-20.

Turner, Lucien M. 1894, « Ethnology of the Ungava district », dans James W. Powell (dir.), *Eleventh Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretariat of the Smithsonian Institution 1898-90*, Washington, Government Printing Office : 167-350.

Turner, Lucien M. 1979 [1894], *Indians and Eskimos in the Quebec-Labrador Peninsula*, Québec, Presses Coméditex.

Uitangak, Johnny. 1994, *Walk ! Don't walk ! Squaring off the Land of the Inuit. An Essay on the Historical and Political Developments of Nunavik*, manuscrit.

Valentine, Victor F. et Lotz, James R. 1963, « Northern Co-ordination and Research Centre of the Canadian Department of Northern Affairs and National Ressources », *Polar Record*, vol. 11, n° 73, p. 419-422.

Vallee, Frank G. 1967, *Povungnetuk and its Cooperative. A Case Study in Community Change*, Ottawa, Northern Coordination and Research Centre, ministère des Affaires indiennes et du Développement du Nord.

Van Bakel, Martin A., Hagesteijn, Renée R. et Van De Velde, Pieter (dir.), 1986, *Private Politics. A Multidisciplinary Approach to Big-man Systems*, Leiden, Brill.

Van De Velde, Frans. 1956a, « Les règles du partage des phoques pris par la chasse aux aglus », *Anthropologica*, vol. 3, p. 5-14.

Van De Velde, Frans. 1956b, « Rules governing the sharing of seal after the "aglus" hunt amongst the Arviligjuarmiut », *Eskimo*, vol. 41, p. 3-6.

Van Stone, James. 1967, *Eskimos of the Nushugak River : An Ethnographic History*, Seattle, University of Washington Press.

Vick-Westgate, Ann. 2002, *Nunavik : Inuit-Controlled Education in Arctic Quebec*, Calgary, University of Calgary Press.

Vincent, Joan. 1968, *African Elites : The "Big Men" of a Small Town*, New York, Columbia University Press.

Vincent, Joan. 1990, *Anthropology and Politics. Visions, Traditions, and Trends*, Tucson, The University of Arizona Press.

Vincent, Sylvie. 2002, « Compatibilité apparente, incompatibilité réelle des versions autochtones et occidentales de l'histoire. L'exemple innu », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 32, n° 2, p. 99-106.

Vogels, Walter. 1978, « Leadership in biblical perspective », *Kerygma*, vol. 12, n° 31, p. 3-20.

Vokes, Richard. 2007, « Charisma, creativity, and cosmopolitanism : A perspective on the power of the new radio broadcasting in Uganda and Rwanda », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 13, n° 4, p. 805-824.

Wachtel, Nathan. 1971, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570*, Paris, Gallimard.

Wachtel, Nathan. 1990, *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XX^e^-XVI^e^ siècle. Essai d'histoire régressive*, Paris, Gallimard.

Wallace, W. S. 1932, *John McLean's Notes of a Twenty-Five Years Service in the Hudson's Bay Territory*, Toronto, The Chaplain Society.

Weber, Max. 1995, Économie et société. T. 1 : *Les catégories de la sociologie,* Paris, Presses Pocket.

Weber, Max. 2003 (1919), *Le savant et le politique*, Paris, La Découverte.

Wenzel, George W. 1979, « Inuit and local control : The case of Somerset Island », Études/Inuit/Studies, vol. 3, n° 2, p. 19-25.

Wenzel, Georges W. 1991, *Animal Rights. Human Rights : Ecology, Economy and Ideology in the Canadian Arctic*, Londres, Belhaven.

Wenzel, Georges W. 1995, « *Ningiqtuq* : Resource sharing and generalized reciprocity in Clyde River, Nunavut », *Arctic Anthropology*, vol. 32, n° 2, p. 43-60.

Wenzel, Georges W. 2000, « Sharing, money, and modern inuit subsistence : Obligation and reciprocity at Clyde River, Nunavut », dans George W. Wenzel, Grete Hovelsrud-Broda et Nobuhiro Kishigami (dir.), *The Social Economy of Sharing : Resource Allocation and Modem Hunter-Gatherers,* Senri Ethnological Studies 53, Osaka, National Museum of Ethnology : 61-85.

Weyer, Edward M. 1967, « The structure of social organization among the Eskimo », dans Ronald Cohen et John Middleton, *Comparative Political Systems. Studies in the Politics of Pre-Industrial Societies*, New York, The Natural History Press : 1-13.

White, Geoffrey M. et Lindstrom Lamont, (dir.). 1997, *Chiefs Today. Traditional Pacific Leadership and the Postcolonial State*, Standford, Standford University Press.

Willmott, William E. 1961, *The Eskimo Community at Port Harrison*, Ottawa, ministère du Nord canadien et des Ressources nationales.

Willmott, William E. 1968 (1960), « The flexibility of eskimo social organization », dans Victor F. Valentine et Frank G. Vallee, *Eskimo of the Canadian Arctic*, Toronto, McClelland and Stewart Ltd. : 149-159.

Woodburn, James. 1982, « Egalitarian societies », *Man*, vol. 17, p. 431-451.

Sites Internet

Site de l'Administration régionale Kativik : <http ://www.krg.ca/fr>.

Site de la société Makivik : <http ://www.makivik.org/fr/>.

Site du diocèse de l'Arctique : <http ://www.arcticnet.org/>.

Site Internet de l'Arthur Turner Training School : <http ://www.arcticnet.org/~atts/>.

Site Internet du Conseil anglican des peuples autochtones : <http ://www.anglican.ca/about/ccc/acip/>.

Site du centre Aaqitauvik : <http ://ahc.whyteonline.net/>.

Site Internet de Kuut Uumanaqtut : <http ://kuut.ca/>.

Site Internet de l'ARUC « Inuit leadership and governance in Nunavut and Nunavik : Lifes stories, analytical perspectives, and training » : <http ://www.cura.leadership.ciera.ulaval.ca/>.

Site Internet de l'American Philosophical Society : <http ://www.amphilsoc.org/library/mole/h/hoebel.htm>.

Pages Facebook :

« Nunavik and the Nunavik Regional Government »

« Your Voice on Nunavik Issues »

« Inuktitut words with meanings »

« Inuktitut Uqausiit »

Site Internet Qanuuk : <qanuuk.com>.

Leadership et coopération chez les Inuits du Nunavik

Le terme *leader* est entré en usage au Nunavik (Arctique québécois) dans les années 1960 alors que les gouvernements du Québec et du Canada cherchaient à déléguer certaines de leurs responsabilités nordiques aux populations locales. Les Inuits se le sont alors progressivement réapproprié, tout comme ils tentent, aujourd'hui encore, de faire fonctionner les structures modernes de pouvoir imposées par l'administration coloniale. Mais, au cœur des familles et des communautés inuites, continuent de se tisser des relations de pouvoir qui reflètent une tout autre logique, celle du partage des richesses et de la cohésion sociale. Ce livre explore ces autres modalités du pouvoir, plus « ordinaires », et la façon dont elles se heurtent aux hiérarchies imposées par la société canadienne depuis le début du XX^e^ siècle jusqu'à aujourd'hui.

CAROLINE HERVÉ est anthropologue, spécialiste des dynamiques politiques des sociétés inuites du Canada. Elle est détentrice d'un doctorat en anthropologie de l'Université Laval et de l'École des hautes études en sciences sociales (France). Sa thèse de doctorat, dont ce livre est tiré, a reçu le Prix du livre politique de l'Assemblée nationale du Québec. En parallèle de ses activités de recherche, elle occupe le poste de directrice générale de Saturviit, l'association des femmes inuites du Nunavik.

CURA Leadership and Governance in Nunavut and Nunavik

Illustration de la couverture :
Joe Talirunnilik, *Prêt pour la chasse, 3/45*
Gravure sur pierre, Puvirnituq, 1972
AV.1990.17, Institut culturel Avataq

www.pulaval.com
ISBN 978-2-7637-2559
9 782763 725598
PUL
Presses de l'Université Laval
Anthropologie/Ethnologie